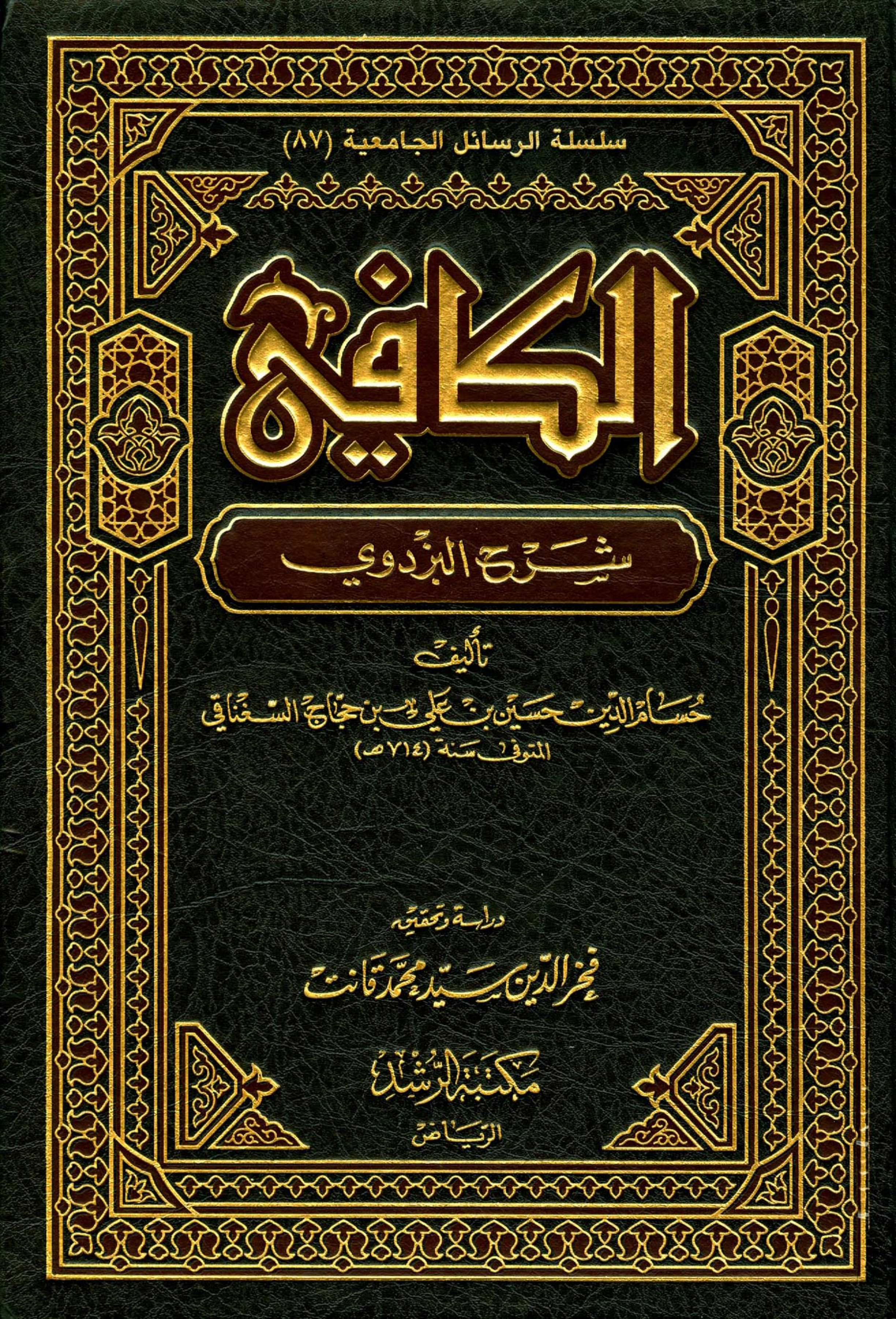
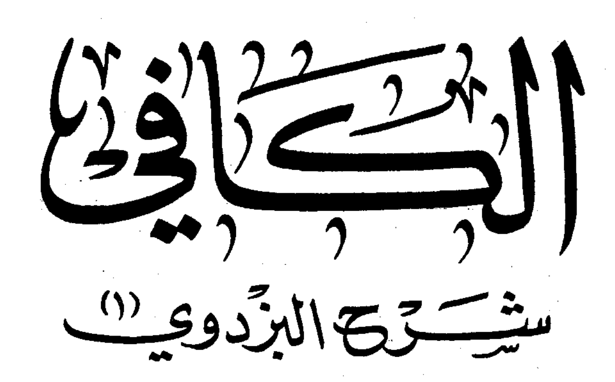


سلسلة الرسائل الجامعية (٨٧)
الكافي
شرح البزدوي
تأليف
حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي
المتوفى سنة (٧١٤هـ)
دراسة وتحقيق
فخر الدين سيد محمد قانت
مكتبة الرشد
الرياض

سلسلة الرسائل الجامعية (٨٧)



الكافي

شرح البزدوي (١)

تأليف

حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي

المتوفى سنة (٧١٤هـ)

الجزء الأول

دراسة وتحقيق

فخر الدين سيد محمد قانت

مكتبة الرشد

الرياض

كتاب الكافي

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه
من الجامعة الإسلامية
بالمدينة المنورة

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع



* المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ طريق الحجاز
ص ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١
فاكس ٤٥٧٣٣٨١

* فرع مكة المكرمة: ـ هاتف ٥٥٨٥٤٠١ ـ ٥٥٨٣٥٠٦
* فرع المدينة المنورة: ـ شارع أبي ذر الغفاري ـ هاتف ٨٣٤٠٦٠٠
* فرع القصيم بريدة طريق المدينة ـ هاتف ٣٢٤٢٢١٤
* فرع أبها: ـ شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧
* فرع الدمام: ـ شارع ابن خلدون ـ هاتف ٨٢٨٢١٧٥

وكلاؤنا في الخارج

الكويت

مكتبة الرشد ـ حولي ـ هاتف: ٢٦١٢٣٤٧

القاهرة

مكتبة الرشد ـ مدينة نصر ـ هاتف ٢٧٤٤٦٠٥

بيروت

الدار اللبنانية ـ كورنيش المزرعة ـ مصيطبة هاتف: ٠٠٩٦١١٣٨٤٣٤٥٧



جميع الحُقوق مَحفوظة

الطَبعَة الأولى

١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١م

قال المزني: « قرأتُ كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة، فما من مرة إلا وكان يقف على خطأ».

فقال الشافعي: «هيه! أبى الله أن يكون كتابًا صحيحًا غير كتابه».

نقلاً عن كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/ ١٩

الشكر والتقدير

المقدمة

الحمد لله الذي أوضح طريق الهدى، وبيَّن معالم الدين، ورفع شأن العلم، وأعلى درجة المستنبطين، ووفقهم للسداد واتباع سبل المرشدين، والصلاة والسلام على رسوله الذي رسم منهاج الحق وبيَّنه لجميع المؤمنين، وعلى آله وأصحابه الهداة المهتدين.

وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم وأنفعها؛ لأنه العلم الذي به تُعرف الأدلة، والمصادر التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، ويُعَرَفُ به طرق استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية على صعوبة مداركها، ودقة مسالكها؛ ولأنه العلم الذي يضع القواعد والضوابط منعًا للفوضى والاختلال في كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية، ولأنه العلم الذي يجمع بين المنقول والمعقول، ولا يكمل معرفة الدين إلا به.

إذن: فالحاجة إلى معرفة علم أصول الفقه حاجة ضرورية ولا غنى عنه لطالب العلم الشرعي، ولذلك كان موضع عناية العلماء قديمًا، حيث تركوا لنا تراثاً عظيمًا يعتبر بحق كنوزًا نافعة وبحوراً زاخرة. ملئت المكتبات الإسلامية والعالمية من هذا التراث المبارك، على الرغم من أن عددًا ضخمًا منه قد ضاع لأسباب مختلفة.

فمن الواجب على العلماء والباحثين العناية به وإخراجه من ظلمات النسيان إلى نور الأنظار، وذلك بتحقيق ما تركه علماء هذا العلم (علم أصول

الفقه) من إنتاج فكري ضخم، تحقيقًا علميًا وفق المناهج العلمية المقررة، وقد يسَّر الله لي أن أكون أحد المشاركين في خدمة هذا التراث الإسلامي الجليل وإحيائه بقدر ما أملكه من طاقة وجهد، فوقع اختياري - بعد مشيئة الله تعالى وإرادته - على هذا المخطوط المسمى بـ «الكافي» شرح أصول البزدوي لحُسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي المتوفى سنة ٧١٤هـ، واستخرت الله عزوجل في اختيار تحقيقه موضوعًا بعد استشارة وتشجيع أساتذتي الكرام، فقمت بهذا العمل معتمدًا على الله سبحانه وتعالى، فله الحمد وله الشكر.



أهم الأسباب التي دفعتني إلى التحقيق واختيار هذا الكتاب موضوعًا لرسالتي هي ما يأتي:

١ ـ أردت الإسهام في إخراج كتاب مخطوط من تراثنا الإسلامي الذي خلَّفه علماؤنا الأمجاد ونفض[1] الغبار عن كنوزه الثمينة.

٢ ـ تزويد المكتبة الإسلامية بالكتاب بعد تحقيقه وظهوره؛ ليكون في صف الكتب المطبوعة ولتصل إليه أيدي الجميع.

٣ ـ الفائدة العلمية من الكتاب الذي سوف أحققه وأقوم بخدمته؛ ذلك لكونه شرحا لكتاب مختصر يجمع أكثر موضوعات علم أصول الفقه.

٤ ـ الأجر والثواب من الله تعالى لي ولمؤلفه في إظهار علمه ونشره بين الناس بعد خفائه، مما يكون سببًا في إيصال الثواب إليه إن شاء الله تعالى.

٥ ـ اكتساب الخبرة في تحقيق المخطوطات رجاء الاستمرار في هذا الجهد المبارك والمشاركة في خدمة كتب التراث وتحقيقها.

٦ ـ أنه شرح لمتن البزدوي (كنزالوصول إلى معرفة الأصول) الذي هومن أهم المصادر في أصول الحنفية، كما قال ابن خلدون: «... وأما أصول الحنفية فكتبوا فيها كثيرًا ... وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهومستوعب»[2].

وقال حاجي خليفة: «... وهوكتاب عظيم الشأن، جليل البرهان،

---

(١) نفضَ الثوب يَنفضُ نفضًا: حرَّكه ليزول عنه الغبار أونحوه.
انظر: الصحاح ٣/١١٠٨، مادة: نفض.

(٢) انظر: المقدمة لابن خلدون ص٤٥٦، ط٤.

محتوٍ على لطائفِ الاعتبارات بأوجز العبارات . . . »[1] .

وقال محمد عبد الحي اللكنوي عنه «كتاب كبير . . . معتبر معتمد» [2] .

وقال عبد الله المراغي عنه : «والمطلع عليه يدرك مقدار إحاطته بفن الأصول . . . وقد كان لأصوله أهمية عظيمة دعت العلماءَ إلى الاعتناء بشرحه»[3] .

فينبغي أن يعطى لشرحه هذا أيضًا الاهتمام البالغ ، سيما وأن شرحَه هذا من أول الشروح التي أخذ عنها الآخرون، ومنهم: عبدالعزيز البخاري وإن لم يصرح بذلك[4]، كما استفاد كثير من علماء الحنفية من هذا الكتاب في تأليفاتهم، ومنهم: ولي محمد خجندي[5] في شرحه لكنز الدقائق المسمى بـ «مستخلص الحقائق»؛ حيث قال في مقدمة كتابه ص ٨ : « . . . فأردت أن أجمع لهم الأصول والفوائد والصور والدلائل، من الكتب التي تلقاها الفضلاء بالقبول، مثل: شروح الهداية . . . و . . . ومن كتب الأصول: أصول فخرالإسلام علي البزدوي وشرحيه الكشف والكافي . . . »انتهى .

٧ - أنه كتاب من الكتب النادرة التي لم تطبع حتى الآن ولم يسبِق نشرُه .

٨ ـ لم يطبع من شروحه سوى كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري .

٩ ـ حسن أسلوب شارحه ، وجودة عرضه ، وغزارة التطبيقات الفقهية

---

(١) انظر : كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣ .

(٢) انظر : الفوائد البهية ص١٢٤ .

(٣) انظر : الفتح المبين ١/ ٢٦٣ .

(٤) انظر : ص(١٧) .

(٥) لم أقف على ترجمته .

والاستدلالات النقلية والعقلية فيه .

١٠ - شموليتُه لأكثر موضوعات علم أصول الفقه ومباحثه التي يحتاج إليها العالم والمتعلم .

١١ ـ وللمركز العلمي لشارحه ؛ لأن شارحه من العلماء الأفاضل ، وله مؤلفات عدة في فنون مختلفة[١] ، ولم ينشر له كتاب ـ على ما أعلم ـ حتى يومنا هذا ، الأمر الذي قد يؤدي إلى نسيان هذا العالم ، وضَياع ما تركه من التراث .

١٢ ـ استدلال الشارح بالآيات ، والأحاديث ، والآثار ، والأشعار ، والأمثال . . .

١٣ ـ عدم اكتفاء الشارح بذكر الخلاف في المسائل الأصولية والفقهية بين الحنفية ، بل يذكر آراءَ الآخرين وخاصة آراءَ الشافعية ، وآراءَ الفرق المختلفة كالمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج . . . ووجه استدلالهم مع مناقشتها ، وبيان الراجح والمرجوح والفاسد منها .

كما أن الكتاب يتميز بمنهج الاعتدال بين التوسع والاختصار ، كما قال مؤلفه : « . . . واكتفيت عن ذكر المناسبات والانحصارات وسائر ما يعاد ذكره من البينات إلا ما تمس إليه الحاجة من الشرح الكافي »[٢] .

١٤ ـ جمعه للفوائد والنظائر كما قال مؤلفه : « . . . وما قصرت في إيراد ما يزداد به الكتاب إيضاحًا . . . وكتابي هذا يَعرِف قدرَه مَنْ أكرمه الله

---

(١) انظر مؤلفاته في : ص(٧٢) فما بعدها .

(٢) انظر : اللوحة رقم ١ من نسخة رقم أ.

بالمدارسة، فإنه يُشاع على غيره للمنافسة ، لما أن هذا جامع للفوائد المزدحمة والنظائر المرتكمة»[1] [2] .

١٥ ـ ثناء العلماء من بعده عليه ، منهم : قول أبي محمد أحمد بن محمد المعصوري[3] .

حيث قال في وصفه :

كفى من كل شرح كان كافِ	جميع العالمين كتاب كافِ
لقد أنهاه في الإملاء حَبْرٌ	بتأييد المهيمن وهو كافِ
إمام ألمعيٌّ[4] لوذعيٌّ[5]	همام[6] أريحي[7] خير كافِ
لقد فات الشروحَ فضاع قولي	وتشبيهي بمثلِ وحرفِ كافِ
فبارك فيه للطلاب طُرًّا[8]	وجاز صنيعه ربي وكافِ[9]

١٦ ـ وبسبب وصف العلماء لشارحه[10] .

---

(١) ركمهُ ركمًا : جمعه وألقى بعضه على بعض . وارتكم : اجتمع .
انظر : المعجم الوسيط ص٣٧٠، مادة : ركمه .

(٢) انظر : اللوحة رقم ٢٥٥ من نسخة أ .

(٣) لم أقف علي ترجمته ، لكنه ناسخ نسخة أ كما هوفي آخر الكتاب .

(٤) الألمعي : الذكي المتوقد . انظر : الصحاح ٣/ ١٢٨١ مادة : لمع .

(٥) اللوذعي : الذكي المتوقد . انظر : الرائد ٢/ ١٣٠٣ .

(٦) الهمامُ : الملك العظيم الهمَّة . انظر : الصحاح ٥/ ٢٠٦٢ ، مادة : همم .

(٧) الأريحيُّ : الواسع الخلق . اَنظر : الصحاح ١/ ٣٧١ ، مادة : روح .

(٨) الطَّرُ : الجماعة .
انظر : المعجم الوسيط ص٥٥٤ مادة : الطر .

(٩) انظر : اللوحة رقم ٢٥٦ من نسخة أ .

(١٠) انظر : ص(٧٩).

الصعوبات التي واجهتني أثناء التحقيق :

لقد واجهت خلال تحقيق هذه المخطوطة عدةَ مشاكل ، منها :

١ ـ صعوبة قراءة المخطوط في بعض الأماكن ، وهذا قليل .

٢ – صعوبة توثيق بعض نصوص المخطوط ، فإنه نقلَ ـ كعادة المتقدمين ـ من غير أن يشير إلى المصدر الذي نقل عنه ، وقد نقل عن الكتب المفقودة الآن أو النادرة الوجود ، كـ :

أ ـ أدب الكتاب[١] .

ب ـ الإحقاق[٢] .

ت ـ الإيضاح[٣] .

ث ـ أصول الدين لأبي عصمة[٤] .

ج ـ بديع الإعراب[٥] .

ح ـ تبصرة الأدلة لأبي منصور الماتريدي[٦] .

خ ـ الموصل في شرح المفصل للمؤلف[٧] .

---

(١) انظر : ص (٢٢٠).
(٢) انظر : ص(٩٧٩).
(٣) انظر : ص(١٢٢٨).
(٤) انظر : ص(٢٥٣).
(٥) انظر : ص(٦٧٩).
(٦) انظر : ص(٩٠٨).
(٧) انظر : ص(١٧٩).

د ـ مختصر التقويم للأرسابندي[1] .

ذ ـ منتخب التقويم[2] .

ر ـ مجمع العلوم للنسفي[3] .

ز ـ مهذب الترجمان[4] .

س ـ مختصر الحاكم[5] .

ش ـ المنتقى[6] .

ص ـ النفقات البرهانية[7] .

ض ـ نظم الجامع[8] ، . . .

٣ ـ صعوبة العثور على بعض الأحاديث والآثار الواردة فيه التي شاع ذكرها عند بعض الأصوليين والفقهاء في كتبهم ، وقد لا يكون لها أصل في كتب الحديث والآثار ، من ذلك :

أ ـ حديث : **«كل من كد يمينك»** .

---

(١) انظر : ص(٢١٢) .

(٢) انظر : ص(١٤٤٢) .

(٣) انظر : ص(١١٠١) .

(٤) انظر : ص(٣٠٣) .

(٥) انظر ص (٣٦٩) .

(٦) انظر : ص(١٤١٩) .

(٧) انظر : ص(٥٧٣) .

(٨) انظر : ص(٥٨١) .

ب ـ حـديث : «**الحلال ما جرى على لساني، والحـرام ما جرى على لساني إلى يوم القيامة**» .

ت ـ حــديث : «**إن الله تعالى خلق في الجنة منـازل في الهواء غير مـعلقة بشيء لا يسكنها أحد لصلاته ولا لصيامه**» ، قالوا : ومن يسكنها ؟ قال : «**أهل البلاء**» . قالوا : وكيف يدخلونها ؟ قال : **وكما يطير الطير**» .

ث ـ حــديث : «**كل صبـيـين اجتمعـا على ثدي واحد حَرُم أحدهما على الآخر**» .

ج ـ حديث : «**من أتى بالمبرة فليتمم**» .

ح ـ حديث : «**لترك ذرة مما نهى الله عنه خير من عبادة الثـقلين**» .

خ ـ حديث : «**الأكل عورة رحم الله من ستره**» .

د ـ أثر علي ـ رضي الله عنه ـ : «العلم نوعان : مسموع ومطبوع ، ولا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوعًا » .

ذ ـ أثر علي ـ رضي الله عنه ـ : «جميع العلم في القرآن ، ولكن تقاصر عنه أفهام الرجال» .

٤ ـ صعوبة الوقوف على بعض الأعلام التي أوردها الإمام السغناقي ـ رحمه الله ـ في هذا الكتاب ، حتى إن من رواة الحديث من لم أقف على ترجمته رغم بذل قصارى ما أملكه من جهد وطاقة في البحث عنهم ، ومنهم : حِطّان الأسدي ، وابن أبي طارق .

٥ ـ صعوبة الوقوف على بعض الأشعار الواردة في الكتاب ، ومنها :

أ- ولم يَحْنَثْ بشــــرب من سَرِيٍ   وذلك كــان ينشــعب الفــراتا

ب- ولربما بخل الجـــواد ومــا به   بخل ولكن ذاك نحس الطالب

ولربما أجــاد البــخـيل ومــا به   جــود ولكن ذاك سـعـد الطالب

ت- زكاة رؤوس الناس ضحوة فطرهم   بقــول رســول الله صــاع من البــر

ورأسك أغلى قــيـمـة فتــصـدقي   علينا بفــيك وهو صــاع من الذر

❁ ❁ ❁

مميزات هذا الشرح وتقدمه على سائر الشروح :

١ - أنه شرح مستقل لا يقلد فيه أحدا كما هو عادة أغلب الشراح . ولثبوت هذا قابل بحث «الظاهر»[١] و«النص»[٢] مع الشرح المطبوع (كشف الأسرار للبخاري)[٣] والشروح المخطوطة ، فعبارة هذا الشرح عبارة مستقلة، بينما شروح أصول الحنفية الأخرى مثل :

أ ـ كشف الأسرار للنسفي، ب ـ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ج ـ نورالأنوار لملا جيون[٤]، د ـ جامع الأسرار في شرح المنار للكاكي . . .[٥]

---

(١) انظر : ص(٢٢٣) فما بعدها .

(٢) انظر : ص (٢٢٣) فما بعدها .

(٣) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، ويلقب بعلاء الدين البخاري، الفقيه، الحنفي، الأصولي، تفقه على عمه المايمرغي وحافظ الدين الكبير البخاري، وتتلمذ عليه جلال الدين عمر بن محمد الخبازي .
له : «كشف الأسرار» على أصول البزدوي (ط)، والتحقيق على المنتخب للأخسيكتي (حقق لنيل درجة الدكتوراه بالجامعة الإسلامية) توفي رحمه الله عام ٧٣٠هـ .
انظر : الجواهر المضية للقرشي ١/ ٤٢٨ رقم الترجمة ٨٢٥، الفوائد البهية ص ٩٤ـ٩٥، الفتح المبين ٢/ ١٣٦ .

(٤) هو أحمد المدعو بشيخ جيون أو ملا جيون بن أبي سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي ، حفظ القرآن، وصار أستاذًا للملك عالم كير .
من مؤلفاته : التفسير الأحمدي، ونور الأنوار وغيرهما، توفي بدهلي عام ١١٣٠هـ .
انظر : الفتح المبين ٣/ ١٢٤ .

(٥) هو قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد السنجاري المعروف بقوام الدين الكاكي، أخذ عن علاء الدين عبد العزيز البخاري، وقرأ عليه الهداية، وعن حسام الدين السغناقي، وقدم القاهرة، فأقام بجامع ماردين يفتي ويدرس إلى أن مات سنة ٧٤٩هـ .
من تصانيفه : معراج الدراية شرح الهداية، وعيون المذاهب (حقق بكلية الشريعة بجامع الإمام فرع أبها)، وجامع الأسرار في شرح المنار (حققه الدكتور =

فعباراتهم متقاربة كأنهم نقلوا من مرجع واحد .

٢ ـ أنه مقدم على سائر الشروح ؛ لأن شارحه ـ السغناقي ـ توفي قبل علاء الدين أحمد البخاري صاحب كشف الأسرار بست عشرة سنة ، حيث إن الأول توفي سنة ٧١٤ هـ[١] والثاني سنة ٧٣٠ هـ ، وهذا يدل ـ غالبًا ـ على أن شيخنا هذا كان أكبرَ سنًا من عبدالعزيز البخاري ـ ومن الشراح الآخرين من باب أولى ـ والذي يكون أكبر سنًا يكون أقدم في التأليف غالبًا .

٣ ـ ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون ص ١١٢ ، وهو يتكلم عن أصول البزدوي ، قال : « . . . فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه ، وكشف خبياته وتلميحه ، منهم : الإمام حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي الحنفي المتوفى سنة ٧١٤ هـ وسماه «الكافي» ، وألفه سنة ٧٠٤ هـ ، ومنهم الإمام علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري الحنفي . . . » فذكره له أولاً يدل على تقدمه على سائر الشروح الأخرى .

٤ ـ استفاد عبدالعزيز البخاري من هذا الشرح ، وإن لم يصرح بذلك كما هو عادته[٢] ، ويدل على ذلك قوله في كشف الأسرار ١ / ٢٠٨ «وشبهوا هذا

= فضل الرحمن عبد الغفور واعظ بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية لنيل درجة الدكتوره وموجودة بقسم الرسائل الجامعية بمكتبة الجامعة الإسلامية ، وطبع عام ١٤١٨هـ) .

انظر : الفوائد البهية ص١٨٦ ، الأعلام ٧/ ٣٦ .

(١) انظر : الاختلاف في وفاته في : ص(٧٨) .

(٢) ومنه قال في كتابه كشف الأسرار ٢/ ١٨٠ ، وهو يذكر حكم من حلف لا يأكل رأسًا : «وكان أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ يقول أولاً : يدخل فيه رأس الإبل والبقر والغنم ؛ لما رأى من عادة أهل الكوفة أنهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلاثة ، ثم =

بأن غلام الوزير لا بد من أن يكون أدون حالاً من غلام الأمير ؛ لكون الوزير أدنى رتبة من الأمير . قلت . . . » .

فإنه نقل العبارة من «الكافي»[1] بلفظ مجهول وهو : «شبهوا» ، وغيَّر لفظ «الملك» بـ «الأمير» ، ثم قام بإظهار رأيه بلفظ : قلت .

❁ ❁ ❁

= تركوا هذه العادة في الإبل فرجع وقال : يحنث في رأس البقر والغنم خاصة ، ثم إن أبا يوسف ومحمداً ـ رحمهما الله ـ شاهدا عادة أهل بغداد وسائر البلدان أنهم لا يفعلون ذلك إلا في رؤوس الغنم ، فقالا : لا يحنث إلا في رأس الغنم ، فعلم أن الاختلاف اختلاف عرف لا اختلاف حكم وبرهان ، والعرف الظاهر أصل في مسائل الأيمان» ، وهذه العبارة منقولة بلفظها من المبسوط للسرخسي ٨/ ١٧٨ دون أن يشير إليه البخاري .

(١) انظر هذه العبارة في : ص(٢٦٧) .

خِطة البحث

قد جعلتُ عملي في هذه الرسالةِ قسمينِ :

القسمُ الأولُ: الدراسةُ

القسمُ الثاني: التحقيقُ

أما القسمُ الأولُ (الدراسةُ)، فيشتملُ على أربعةِ فصولٍ :

الفصلُ الأولُ : التعريفُ بصاحبِ المتـن المشروحِ (أبو العسرِ علي بن محمد بن حسين البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ) :

ويشتملُ على خمسةِ مباحثَ :

المبحثُ الأولُ: في اسمه، و نسبه ، و لقبه ، و كنيته ، و نسبتِه .

المبحثُ الثاني : في ولادته، و نشأته العلميةِ .

المبحثُ الثالثُ: في تلاميذِه .

المبحثُ الرابعُ: في مصنفاته .

المبحثُ الخامسُ: في وفاته، و أقوالُ العلماءِ فيه .

الفصلُ الثاني: التعريفُ بالشارحِ «حسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين السغناقي المتوفى سنة ٧١٤هـ :

ويشتملُ على ستةِ مباحثَ :

المبحثُ الأولُ: في عصرِه.

المبحثُ الثاني: في اسمه، و لقبه ، و نسبته .

المبحثُ الثالثُ: في ولادته، و نشأته و رحلاته .

المبحثُ الرابعُ: في شيوخه و تلاميذه .

المبحثُ الخامسُ: في عقيدته و مصنفاته .

المبحثُ السادسُ : في وفاته، و أقوالُ العلماء فيه .

الفصلُ الثالثُ : التعريف بكتاب «الكافي»

و فيه مبحثان : المبحثُ الأولُ :

و يشملُ الآتي :

١ ـ وصف نُسخة أ ، ب للمخطوط، اللتينِ اعتمدتُ عليهما في التحقيقِ.

٢ ـ النسخ الأخرى و أماكن وجودِها .

المبحثُ الثاني:

ويتضمنُ:

١ ـ اسمَ الكتابِ ، و نسبته إلى المؤلف.

٢ ـ سببَ تأليفه.

٣ ـ مَنهجَ المؤلفِ في الكتابِ و مصادره .

٤ ـ قيمة الكتابِ العلميةَ.





القسمُ الأولُ الدراسة

يشتملُ على أربعة فصولٍ:

الفصلُ الأولُ

التعريفُ بصاحبِ المتنِ المشروحِ (أبوالعسرِ علي بن محمد بن حسين البزدوي) المتوفى سنة ٤٨٢ هـ

ويشتملُ على خمسة مباحثَ:

المبحثُ الأولُ: في اسمِه، ونسبِه، ولقبِه، وكنيتِه، ونسبتِه.

المبحثُ الثاني: في ولادتِه، ونشأتِه العلميةِ.

المبحثُ الثالثُ: في شيوخِه، وتلاميذِه.

المبحثُ الرابعُ: في مصنفاتِه.

المبحثُ الخامسُ: في وفاتِه، وأقوالُ العلماءِ فيه.



المبحث الأول

في اسمه، ونسبه، ولقبه، وكنيته، ونسبته

١ ـ اسمه ونسبه: هوعلي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم بن موسى ابن عيسى بن مجاهد[١] البزدوي[٢].

ولقد توقف المترجمون له والكاتبون لنَسَبه عند ذكر مجاهد، ولم أجد أحداً ذكر سلسِلةَ نسبه أكثر مما ذكرتُ.

٢ـ لقبه: ذكَر جميعُ من كتبَ سيرتَه وترجموا له أن لقبه فخرالإسلام[٣]، ولُقِّب أيضًا بأبي العسر لعسر تصانيفه[٤]، كما لُقِّب بالإمام

(١) انظر: الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ـ٥٩٥، تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣، الفوائد البهية ص١٢٤ـ١٢٥، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، إيضاح المكنون ٢/ ٣٨٨، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، اللباب في تهذيب الأنساب ١/ ١٤٦، الأنساب للسمعاني ١/ ٣٣٩.

(٢) البزدوي ـ بفتح الباء المنقوطة بواحدة وسكون الزاي وفتح الدال المهملة وفي آخرها الواو ـ نسبة إلى بزدة وقد يقال بزدوة ـ بالواو المفتوحة بعد الدال ـ والنسبة للأولى بزدي وللثاني بزدوي، وهي قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف على طريق بخارى.
وهي تابعة الآن لجمهورية أزبكستان، لكن لا أعرف هل هي بقيت على هذا الاسم أو غير اسمها.
انظر: الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ـ٥٩٥، الأنساب للسمعاني ١/ ٣٣٩، اللباب في تهذيب الأنساب١/ ١٤٦، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨.

(٣) انظر: تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ـ٥٩٥، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣، الفوائد البهية ص١٢٥، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، أبجد العلوم ٣/ ١٧٧، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤.

(٤) انظر: الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ـ٥٩٥، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣.

الكبير[1] وأستاذ الأئمة[2].

٣ ـ كُنيته: كُنِّيَ بأبي الحسن[3].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: الفوائد البهية ص١٢٤.

(٢) انظر: الفوائد البهية ص١٢٥.

(٣) انظر: تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الفوائد البهية ص١٢٥، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، إيضاح المكنون ٢/ ٣٨٨، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، اللباب في تهذيب الأنساب ١/ ١٤٦، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ ـ ٦٠٣، الأنساب للسمعاني ١/ ٣٣٩، أبجد العلوم ٣/ ١١٧، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤.

المبحث الثاني

في ولادته، ونشأته العلمية

١ـ ولادتـــــه: وُلد في حـدود سنة أربعـمـائة هجـرية الموافـقـة ١٠١٠ ميلادية[١].

٢ ـ نشأتُه العلمـية: لم تـتكلم الكتب التي ترجمت له عن مرحلة الصبا، وإنما تكلمت عن ولادته وعلمه، حيث قال عنه المراغي والذهبي: قد نشأ محباً للعلم حيث تلقاه بسمرقند[٢]، واشتهر بتبحره في الفقه حتى عُدَّ من حفاظ المذهب، كما اشتهر بعلم الأصول[٣]، وكان أحدَ مَنْ يُضربُ به المثل في حفظ المذهب[٤].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الفوائد البهـيـة ص١٢٤، الفـتح المبين ١/ ٢٦٣، معـجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣.

(٢) سمرقند: بلد معروف مشهور في خراسان، ومدينة حسنة كبيرة على جنوب وادي الصغد، كثير الخصب والنعم والفواكه، يقع في شمال مدينة سمرقند مدينة أترار وسغناق، وفي غربها مدينة بخارى وفي جنوبها مدينة بلخ. وسمرقند مدينة من مدن أزبكستان حاليًا، وبقيت حتى الآن بنفس الاسم.
انظر: معجم البلدان لياقوت ٣/ ٢٧٩ رقم ٦٥٩٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ١/ ٢٦٣، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣.

المبحث الثالث

في تلاميذه

تلاميذه: صاحبه أبوالمعالي محمد بن نصر بن منصور المديني[1] الخطيب بسمرقند، ولم يأخذ عنه غيره[2] حسب ما اطلعت عليه في المراجع.

❁ ❁ ❁

---

(١) هومحمد بن نصر بن منصور بن علي بن محمد بن محمد بن الفضل أبوالمعالي العامري الخطيب بسمرقند، تفقه على الشيخين صدر الإسلام محمد بن محمد وفخر الإسلام علي بن محمد البزدويين، وكان إمامًا وعمَّر حتى مات أقرانه، وعن السمعاني قال: سمعت عنه دلائل النبوة لأبي العباس المستغفري، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٥٥هـ.
انظر: الفوائد البهية ص٢٠٢.

(٢) انظر: تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤-٥٩٥، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، الأنساب للسمعاني ١/ ٣٣٩، اللباب في تهذيب الأنساب ١/ ١٤٦.

المبحث الرابع

في مصنفاته

مصنفاته :

١ ـ أمالي[1] .

٢ ـ رسالة في قراءة المصلي وما يتعلق بها .

٣ ـ زلة القارئ[2] .

٤ ـ سيرة المذهب في صفة الأدب[3] .

٥ ـ شرح تقويم الأدلة في الأصول[4] للقاضي أبي زيد عبدالله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠هـ

٦ - شرح الجامع الصحيح للإمام البخاري[5] .

٧ ـ شرح الجامع الصغير للشيباني[6] .

---

(١) انظر : هدية العارفين ١/ ٦٩٣ .

(٢) يوجد منه نسخة في مكتبة كوبريلي برقم ٣ مجموعة ، ودار الكتب القطرية برقم (٨١٧).

(٣) انظر : كشف الظنون ٢/ ١٠١٦ ، هدية العارفين ١/ ٦٩٣ .

(٤) وهوشرح حسن اعتبره العلماء الحنفية ، وهومخطوط ، ولم أقف على مكان وجوده.
انظر : كشف الظنون ١/ ٤٦٧ ، هدية العارفين ١/ ٦٩٣ .

(٥) وهوشرح مختصر.
انظر : كشف الظنون ١/ ٥٥٣ ، هدية العارفين ١/ ٦٩٣ ، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢ .

(٦) فرغ من تأليفه في جمادى الآخرة سنة ٤٧٧هـ، ويوجد أصله في مكتبة أحمد الثالث بتركيا برقم ٣٤٢٣ .

=

٨ ـ شرح الجامع الكبير للشيباني في فروع الفقه الحنفي[١] .

٩ ـ شرح زيادة الزيادات للشيباني[٢] .

١٠ ـ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة[٣] .

١١ ـ غناء الفقهاء في الفقه[٤] .

١٢ ـ كتاب الميسر في الكلام[٥] .

= انظر: كشف الظنون ١/ ٥٦٣، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ ـ ٥٩٥، تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الفوائد البهية ص١٢٤، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤، الفتح المبين ١/ ٢٦٣.

(١) انظر: كشف الظنون ١/ ٥٦٨، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الفوائد البهية ص١٢٤، أبجد العلوم ٣/ ١١٧، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ ـ ٥٩٥، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤، الفتح المبين ١/ ٢٦٣.

(٢) انظر: كشف الظنون ٢/ ٩٦٢، هدية العارفين ١/ ٦٩٣.

(٣) هو مخطوط ويوجد منه نسخة في جامعة الملك عبد العزيز بجدة برقم ١٣٧٩ نسخه الخبير محمد بن رجب سنة ١٠٨٢ (٥٦ ورقة)، ولا يخفى على القارئ أن للفقه الأكبر شرح مطبوع وهو لملا علي القارئ.

(٤) انظر: هدية العارفين ١/ ٦٩٣، الفوائد البهية ص١٢٤، الأعلام ٤/ ٣٢٨، الفتح المبين ١/ ٢٦٣ هكذا نسب له، لكن الصحيح هو لأخيه صدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ، كما صرح بذلك في اللوحة رقم ٢٨ من كتابه المسمى بأصول محمد بن محمد صدر الإسلام البزدوي ـ تحت التحقيق ـ وقال: «والظاهر أنه قبلها على ما بينا في كتاب الغناء . . . » كما صرح به في أماكن أخرى أيضًا.

(٥) يوجد منه نسخة على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ١٥١٩، عدد أوراقه ١١٨ ورقة، وجامعة الملك سعود بالرياض برقم ٢٥٧٨. ذكر في مقدمته وصف أبي منصور الماتريدي وكراماته حسب ما ذكر له جده، ثم بدأ بالفرق بين الجوهر والعرض. . . واطلعت عليه.

١٣ ـ كشف الأستار في التفسير ١٢٠ جزءا، كل جزء في مجلد ضخم[١].

١٤ ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول المشهور بأصول البزدوي[٢]:

ومن شروحه: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، وشرح إلهداد[٣] والجونفوري[٤] وأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي[٥] الحنفي المتوفى سنة ست وثمانين وسبعمائة، وسماه «التقرير»[٦]، وشرح الشيخ أبي المكارم أحمد ابن حسن الجاربردي[٧] الشافعي المتوفى سنة ست وأربعين وسبعمائة، وشرح

---

(١) انظر: هدية العارفين ١/ ٦٩٣، الفوائد البهية ص١٢٤، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، الفتح المبين ١/ ٢٦٣.

(٢) انظر: إيضاح المكنون ٢/ ٣٨٨، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، الفوائد البهية ص١٢٤.

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) هو محمود بن محمد الجونفوري ـ نسبة إلى جونفور بالهند ـ الفاروقي الهندي الحنفي.
له: الشمس البازغة في الحكمة، والفرائد، وغيرهما، توفي عام ١٠٦٢ هـ.
انظر: الأعلام ٨/ ٦٢، معجم المؤلفين ١٢/ ١٩٤.

(٥) هو محمد بن محمود البابرتي الملقب بأكمل الدين، الفقيه، الحنفي، الأصولي، الأديب، النحوي، المتكلم، المفسر، أخذ عن قوام الدين الكاكي وأبي حيان، له: «العناية على الهداية» (ط)، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة (خ)، وشرح على أصول البزدوي، ولد سنة ٧١٤هـ، وتوفي سنة ٧٨٦هـ. انظر: الفتح المبين ٢/ ٢٠١.

(٦) يوجد منه نسخة في مكتبة يكي جامع برقم ٣٢٣، كوبريلي ٥٠٤، نور عثمانية ١٢٩٦، دار الكتب المصرية نس ١، ن خ ٥١، ن ع ٢٠٤٥، وثلاث نسخ أخرى في نفس المكتبة.

(٧) هو أحمد بن الحسن بن يوسف أبو المكارم الجاربردي التبريزي، الفقيه، الشافعي، الأصولي، المفسر، النحوي، أخذ عن القاضي ناصر الدين البيضاوي، وعنه نور الدين الأردبيلي وغيره، له شرح على أصول البزدوي، وشرح الحاوي الصغير في =

الشيخ قوام الدين الأتراري الحنفي[1] المتوفى في حدود سنة سبعمائة وسماه الشامل[2]، وشرح قوام الدين الكاكي المتوفى سنة ٧٤٩هـ وسماه بنيان الوصول[3]، وشرح الشيخ أبي البقاء محمد بن أحمد بن ضياء المكي الحنفي المتوفى سنة أربع وخمسين وثمانمائة[4]، وشرح الشيخ عمر بن عبدالمحسن الأرزنجاني[5]، وشرح «الشافي» لشمس الدين الكرلاني[6].

= الفقه، وشرح شافية ابن الحاجب، توفي في رمضان بتبريز عام ٧٤٦هـ ودفن بها.
انظر: الفتح المبين ٢/ ١٥٢.

(١) هوأمير كاتب بن أمير عمر العميد بن العميد أمير غازي الأتقاني، رأس في مذهب الحنفية، بارع في الفقه واللغة والعربية، له شرح الهداية المسمى بـ «غاية البيان ونادرة الأوان في آخر الزمان» (الموجود في مكتبة أسعد أفندي بأياصوفيا برقم ٨٢٧ـ ٨٣٢ عدة نسخ، وداماد إبراهيم باشا ٦٢٥ـ ٦٢٦، مكتبة حميدية ٥٢٦ـ ٥٢٧ بتركيا) وكتاب التبين وهوشرح المنتخب للأخسيكتي (الموجود في دار الكتب المصرية برقم: نس ١ج ١ن خ ١٤٢ ن ع ٢١٣٦)، وشرح على أصول البزدوي، ولد بإتقان ١٩/ ١٠/ ٦٨٥هـ، وتوفي ١١/ ١٠/ ٧٥٨هـ.
انظر: الفوائد البهية ٥٠ـ ٥٢، تاج التراجم الطبعة المحققة ص١٣٨ رقم ٧٥.

(٢) يوجد منه نسخة في عشرة مجلدات بجامعة أم القرى.

(٣) يوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية برقم نس١ ج١ ن خ٣٦ ن ع٢٠٣٠، وأخرى برقم نس١ ج١ ن خ ١٦٠ ن ع ١٧٨٠٥، وأخرى برقم نس١ ج٤ ن خ ٣١ ن ع ٢٠٢٥.

(٤) لم أقف على ترجمته من هذا.

(٥) هوعمر بن عبد المحسن الأرزنجاني الحنفي وجيه الدين، محدث، أصولي، نحوي، له: «حدائق الأزهار في شرح مشارق الأنوار» للصغاني، وشرح أصول البزدوي وغيرهما.
انظر: معجم المؤلفين ٧/ ٢٩٥، هدية العارفين ١/ ٧٩٤.

(٦) هوجلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي الكرلاني، كان عالمًا، فاضلاً، تضرب به الأمثال، وتشد إليه الرحال، أخذ عن السغناقي وعبد العزيز البخاري، وأخذ عنه ناصر الدين محمد بن شهاب بن يوسف والد حافظ الدين محمد البزازي صاحب =

ومن الشروح الناقصة: شرح الشيخ شمس الدين بن حمزة الفناري[1] المتوفى سنة ٨٣٤ هـ، وشرح علاء الدين علي بن محمد الشهير بمصنفك[2] ت ٧٧٥ هـ وسماه «التحرير»، وشرح المولى محمد بن فراموز الشهير بملاخسرو[3] ت ٨٨٥ هـ، وشرح آخر لسليمان بن أحمد السندي[4].

= الفتاوى البزازية، وطاهر بن إسلام بن قاسم الخوارزمي، وعبد الأول بن برهان الدين علي بن عماد الدين بن جلال الدين، له: كتاب «الكفاية شرح الهداية»، وشرح لأصول البزدوي (يحققه الطالب عبد المجيد حسن الصائغ لنيل درجة الدكتوراه بالجامعة الإسلامية).
انظر: الفوائد البهية ص٥٨ ـ ٥٩.

(١) هو محمد بن حمزة بن محمد الرومي الفناري شمس الدين، عالمٌ مشارك في العلوم النقلية والعقلية.
له: فصول البدائع في أصول الشرائع، شرح إيساغوجي في المنطق، وغيرهما، ولد سنة ٧٥١هـ، توفي سنة ٨٣٤ هـ.
انظر: الفوائد البهية ص١٦٦ ـ ١٦٧، معجم المؤلفين ٩/ ٢٧٢.

(٢) هو علي بن محمود بن محمد بن مسعود بن محمود بن محمد بن محمد بن عمر الهروي الرازي الحنفي المشهور بمصنفك، عالم مشهور في أنواع من العلوم.
من مؤلفاته: الأحكام والحدود في الفقه، وحدود الأحكام (الموجود في مكتبة أسعد أفندي برقم ٨٧٩) شرح المصباح للمطرزي، وغيرهما، توفي بالقسطنطنية ٨٧٥هـ.
انظر: شذرات الذهب ٧/ ٣٢٠.

(٣) هو محمد بن فراموز الشهير بمولى خسرو الفقيه، الحنفي، الأصولي، المفسر، أبو حنيفة في زمانه.
من تصانيفه: غرر الأحكام، وشرح ورد الحكام في الفقه، وله مرقاة الوصول في علم الأصول، وشرح مرآة الأصول وغيرها، توفي سنة ٨٨٥هـ بالقسطنطنية.
انظر: الفتح المبين ٣/ ٥١ ـ ٥٢.

(٤) لم أقف على ترجمته، ويوجد لكتابه نسخة بدار الكتب المصرية برقم نس ١ ج١ ن خ٦٩ ن ع٢٠٦٣.

ومن التعليقات المختصرة عليه:

تعليقة الإمام حميد الدين علي بن محمد الضرير الحنفي[1] ت ٦٦٦هـ[2] وتعليقة جلال الدين رسولا بن أحمد التباني[3] الحنفي ت ٧١٣هـ[4].

مع العلم بأنه لم يطبع من الشروح والتعليقات سوى كشف الأسرار للبخاري، ولم يحقق منها تحقيقًا علميًا حتى الآن سوى كتاب «التقرير» بجامعة الأزهر - وربما جزء منه - وهذا الكتاب الذي أقدم له إن شاء الله، مع كتاب «الشافي» للكرلاني - يحقق لنيل درجة الدكتوراه بالجامعة الإسلامية حاليًا.

---

(١) هو حميد الدين علي بن محمد بن علي الرامُشي - قرية من أعمال بخارى - الضرير الإمام الفقيه الأصولي. . . ، انتهت إليه رئاسة العلم بين علماء الحنفية فيما وراء النهر، تفقه على شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردي، وسمع من جمال الدين المحبوبي، وتفقه عليه حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي وأبو المحامد محمود بن أحمد البخاري.
من تصانيفه: تعليقة على أصول البزدوي، و«الفوائد» شرح الهداية و«شرح النافع» كلاهما في فروع الحنفية. توفي يوم الأحد ثامن من ذي القعدة سنة ٦٦٦هـ، وصلى عليه الإمام حافظ الدين النسفي ووضعه في قبره.
انظر: تاج التراجم ص٤٦ رقم ١٣٦، الفتح المبين ٢/ ٧٧، معجم المؤلفين ٧/ ٢١٧.

(٢) يوجد منه نسخ بدار الكتب المصرية برقم: نس١ ج١ ن خ٣٦ ن ع ٢٠٣٠، ونس١ خ١ ن خ ١٦٠ ن ع ١٧٨٠٥، ونس١ ج١ ن خ ١٧٩ ن ع ١٨٤٨٧.

(٣) هو جلال الدين بن أحمد بن يوسف التِّزيتي المعروف بالتباني لنزوله بالتبانة ظاهر القاهرة، ويقال: اسمه رسولا، قاله الحافظ ابن حجر، أخذ عن قوام الدين الإتقاني، وابن عقيل، صنف المنظومة في الفقه، شرح المنار، مات بالقاهرة في ١٣/ ٧/ ٧٩٧هـ.
انظر: بغية الوعاة ١/ ٤٤٨ رقم ١٠١٠.

(٤) انظر: كشف الظنون ١/ ١١٢ - ١١٣، الفوائد البهية ص١٢٤.

١٥- المبسوط في فروع المذهب الحنفي في أحد عشر مجلداً[1] .

❁ ❁ ❁

(١) انظر : تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢ ، هدية العارفين ١/ ٦٩٣ ، الفوائد البهية ص١٢٤ ، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢ ، الأعلام ٤/ ٣٢٨ ، أبجد العلوم ٣/ ١١٧ ، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤ .

المبحث الخامس

في وفاته، وأقوال العلماء فيه

وفاته: توفي - رحمه الله - يوم الخميس خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة الموافق ١٠٨٩ ميلادي[١] بكِسّ[٢] - بكسر الكاف وتشديد السين المهملة - ودفن بسمرقند[٣].

أقوالُ العلماءِ فيه: قال اللكنوي فيه: «. . . الإمام الكبير، أستاذ الأئمة، الجامع بين أشتات العلوم، إمام الدنيا في الفروع والأصول»[٤].

وقال إسماعيل باشا فيه: «. . . الفقيه الحنفي . . .»[٥].

وقال عمر رضا كحالة فيه: «. . . فقيه، أصولي، محدث، مفسر»[٦].

---

(١) انظر: الفوائد البهية ص١٢٤، إيضاح المكنون ٢/ ٣٨٨، هدية العارفين ١/ ٦٩٣، معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢، الأعلام ٤/ ٣٢٨.

(٢) كس: مدينة من مدن أزبكستان حاليًا، تقارب سمرقند، وتبعد ثلاثة فراسخ من جرجان.

قال ابن ماكولا: كسره العراقيون، وغيرهم يقوله بفتح الكاف. لها نهران كبيران: أحدهما - يسمى نهر القصرين، والآخر نهرآشور ويجري على شمالها.

انظر: تقويم البلدان لابن كثير ص٤٩١، معجم البلدان ٤/ ٥٢٢ - ٥٢٣، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٣) انظر: تاج التراجم ص٤١ رقم ١٢٢، الفوائد البهية ص١٢٤، الفتح المبين ١/ ٢٦٣، الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ - ٥٩٥، أبجد العلوم ٣/ ١١٧، مفتاح السعادة ٢/ ١٨٤.

(٤) انظر: الفوائد البهية ص١٢٤ - ١٢٥.

(٥) انظر: هدية العارفين ١/ ٦٩٣.

(٦) انظر: معجم المؤلفين ٧/ ١٩٢.

وقال الزركلي فيه : « . . . فقيه، أصولي، من أكابر الحنفية . . . »[1].

وقال الذهبي فيه : « . . . شيخ الحنفية، عالمُ ما وراء النهر[2]، أحد من يضرب به المثل في حفظ المذهب . . . »[3].

وقال السمعاني فيه : « . . . فقيه ماوراء النهر، وأستاذ الأئمة . . . »[4].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: الأعلام ٤/ ٣٢٨.

(٢) ما وراء النهر: اسم لمجموع ما وراء النهر وهي بلاد الهياطلة، يحيط بها من جهة الغرب حدود خوارزم، ومن الجنوب نهر جيحون من لدن بدخشان إلى أن يتصل بحدود خوارزم، وما وراء النهر من أنزه بلاد الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيراً.
ويطلق ما وراء النهر حاليًا على : جمهورية تاجكستان، أزبكستان، تركمنستان . . . ـ جمهوريات السوفيتية سابقًا ـ .
انظر : معجم البلدان لياقوت الحموي ٥/ ٥٤، وتقويم البلدان لابن كثير ص٤٨٣ .

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٦٠٢ـ٦٠٣ .

(٤) انظر: الأنساب للسمعاني ١/ ٣٣٩.

الفصلُ الثاني

التعريفُ بالشارحِ

حسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين السغناقي
المتوفى سنة ٧١٤هـ

ويشتملُ على ستةِ مباحثَ:

المبحثُ الأولُ: في عصرِه .

المبحثُ الثاني: في اسمِه، ولقبِه، ونسبتِه .

المبحثُ الثالثُ: في ولادتِه، ونشأتِه ورحلاتِه .

المبحثُ الرابعُ: في شيوخِه وتلاميذِه .

المبحثُ الخامسُ: في عقيدتِه ومصنفاتِه .

المبحثُ السادسُ: في وفاتِه، وأقوالِ العلماءِ فيه .

المبحثُ الأولُ

في عصره

لقد أثبت البحثُ العلمي أن الظروفَ التي تحيطُ بالشخص، والبيئةَ التي يعيش فيها، لهما دخلٌ كبيرٌ في تكييف حياته وطبعه بطابعٍ معين، فنوعُ التربيةِ التي يتلقاها في البيت والمدرسة، والروحُ التي تسود أساتذته ومعلميه، والكتب التي يقرؤها، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة في عصره كلها عناصرُ هامة في تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها.

لذلك كان من الضروري عند دراسة شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر بارز في ناحية من نواحي الحياة أن تُدرسَ الظروفُ والبيئةُ المحيطةُ بتلك الشخصية حتى يوقَفَ على العوامل التي أدت إلى نبوغها وظهورها، فلذلك لا بد من دراسة حالة الفترة التي عاش فيها شيخنا (السغناقي)، ولعلنا نصل من خلال هذه الدراسة إلى الأسباب والعوامل التي أثَّرت في شخصية السغناقي، خاصة وأن هذه الفترة تميزت بعواملَ هامةٍ كان لها أثرها البارز، في المجتمع الإسلامي على وجه العموم والمجتمع الشرقي على وجه الخصوص، وقد قسمت هذه الدراسة على ثلاث نواح:

١ ـ الحالة السياسية في عصر السغناقي.

٢ ـ الحالة الاجتماعية في عصر السغناقي.

٣ ـ الحالة العلمية في عصر السغناقي.

١ ـ الحالةُ السياسيةُ في عصر السغناقي:

لقد اتسم القرن السابع الهجري ـ وخاصةً الخمسين الأخيرة منه ـ بأنه أخطرُ الظروف التي مرت بتاريخ المجتمع الإسلامي؛ حيث سقطت في هذه الفترة الخلافة العباسية التي ظلت شامخة خلال أكثر من خمسةِ قرون، وذلك باحتلال أجنبي (مغول) غير منتم لأي دين، وهم أولئك الوثنيون الذين لم يكن في احتلالهم هدف إلا إراقة الدماء، وتعذيب الأرواح، واستحلال الأموال والأعراض.

وقد عاش شيخنا (السغناقي) معظم حياته في النصف الأخير من القرن السابع وبضعَ عشرة سنة من القرن الثامن، وذلك إذا قدَّرنا مدةَ حياته ستين إلى سبعين عامًا كما هو الغالب في أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ففي سنة ٦٥٦ هـ قَدمَ قائدُ المغول (هولاكو[١] بن تولي بن جنكيز[٢]) بجنوده الكافرة ـ بعد أن احتلتْ جيوشُه بعض الإمارات من المشرق ـ مائتا ألف مقاتل إلى

(١) وكان ـ لعنه الله ـ من أعظم ملوك التتار مهابةً وخبرة بالحروب، وافتتاح المعاقل والحصون، وهلك بمرض الصرع (داء يشبه الجنون) سنة ٦٦٤هـ.
انظر: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان ٤/ ١٧٤.

(٢) كان ابتداء ملك جنكيز سنة ٥٩٩هـ، وكان قتاله لعلاء الدين خوارزم شاه سنة ٦١٦هـ، ومات خوارزم شاه سنة ٦١٧هـ، واستحوذ جنكيز على بلاد خراسان، والعراق، وأذربيجان، وغيرها من البلاد التي كانت تحت ولاية جلال الدين منكبتري بن علاء الدين خوارزم شاه في أقل مدة وأيسرها، وقد فعل بالعباد والبلاد ما عقمت الليالي والأيام عن مثله، عرف بغضب الله، وهلك ـ لعنه الله ـ سنة ٦٢٤هـ.
انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٨٢ فما بعدها، فوات الوفيات ١/ ٢١١ ـ ٢١٢.

بغداد، فأحاطوا بها وقتلوا جميع من قَدَروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشُبان، وقتل خليفة الوقت المستعصم بالله[1] آخر خلفاء بني العباس، وقد كان على رأس هذه المكيدة الشنعاء ابن العلقمي[2].

وفي السنة ٦٥٧ قصد الشام[3]، فأرسل إليها ولده (أشموط) فاحتلها قسراً، ودخلوا حلب[4] ودمشق[5]، وقتلوا منهم خلقًا لا يعلمهم إلا الله عز

---

(١) هو المستعصم بالله: الخليفة الشهيد أبو أحمد عبد الله بن المستنصر بالله منصور الظاهر الهاشمي العباسي ولد سنة ٦٠٦هـ، كان فاضلاً تاليًا لكتاب الله متدينًا متمسكًا بالسنة كأبيه وجده، وقتل يوم الأربعاء رابع عشر صفر عام ٦٥٦هـ.
انظر: تهذيب سير أعلام النبلاء ٣/ ٢٧٠ـ٢٧١.

(٢) هو محمد بن أحمد بن علي أبو طالب، الوزير مؤيد الدين، أبو طالب بن العلقمي، الرافضي، وزير المستعصم البغدادي، وزير سوء على نفسه، وعلى الخليفة، وعلى المسلمين، دمر العراق، مات ذليلاً سنة ٦٥٦هـ.
انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢١٢ـ٢١٣، شذرات الذهب ٥/ ٢٧٢، تهذيب سير أعلام النبلاء ٣/ ٣١٧ رقم ٥٩٨٣.

(٣) هي بأرض فلسطين وكان متجر العرب وميرتهم، وكان اسم الشام الأول سورَى، أما حدها فمن الفرات إلى العريش المتاخم للديار المصرية، وأما عرضها فمن جبل طيِّئ من نحو القبلة إلى بحر الروم.
انظر: معجم البلدان ٣/ ٣٥٤.

(٤) مدينة عظيمة واسعة كثيرة الخيرات طيبة الهواء، وهي قصبة جند قنسرين، وهي الآن مدينة من مدن الجمهورية العربية السورية.
انظر: معجم البلدان ٢/ ٣٢٤.

(٥) هي دمشق الشام، جنة الأرض، وهي عاصمة الجمهورية العربية السورية حاليًا.
انظر في تعريفها: معجم البلدان ٢/ ٥٢٧.

وجـل[1]، فلم تمض على هذه الحالة إلا شهورٌ معدودةٌ حتى جاءت البشارة بنصرة المسلمين على التتار بعين جالوت[2] - غرب بيسان - بيد الملك المظفر قطز[3] صاحب مصر، وأنزل بهم هزيمة نكراءً وذلك في شهر رمضان من سنة ٦٥٧هـ. وبعد هلاك هولاكو سنة ٦٦٤هـ خلفه ابنه (آبغا) الذي أرسل حَمْلات على الشام باءت جميعها بالفشل - ولله الحمد - وقد هلك آبغا سنة ٦٨٠هـ، وكان هلاكه نهاية للعهد الأسود المغولي الوثني.

ثم في سنة ٦٨١ هـ بدأت مرحلةٌ جديدةٌ حيث تولى أحمد بن هولاكو، فأسلم وحَسُن إسلامه، وأرسل إلى الملك المنصور قلاوون يطلب منه المصالحة وحَقن الدماء فيما بينهم، فأجابه المنصور إلى ذلك، وعادت الحياة الدينية والعلمية إلى نشاطها بعد أن ماتت ودمرت حركتها في عهد أبيه (هولاكو)[4].

ثم جاءت فترةٌ أخرى، وهي من سنة ٦٨٣-٦٩٠هـ حين تولى فيها زمام

(١) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٠٠-٢٠٥، شذرات الذهب ٥/ ٢٧٠-٢٧٣.

(٢) قرية تقع على مسافة عشرة أكيال من مدينة بيسان إلى الشمال على نهر الجالود بجوار عين ماء يطلق عليها الاسم نفسه، ويذكرها السكان باسم عين جالود، وهي بلدة لطيفة بين بيسان ونابلس من أعمال فلسطين، ارتبطت باسم معركة عين جالوت الشهيرة بين المسلمين والتتار، وكانت القرية عامرة أيام صلاح الدين الأيوبي.
انظر: معجم البلدان ٤/ ٢٠٠.

(٣) هو سيف الدين التركي قطز بن عبد الله، أخص مماليك المعز التركماني، بويع سنة ٦٥٧هـ، وكان شجاعًا بطلاً كثير الخير ناصحًا للإسلام وأهله، وكان الناس يحبونه ويدعون له كثيرًا. قتل شهيدًا - رحمه الله - سنة ٦٥٧هـ.
انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٢٥-٢٢٦، ذيل مرآة الزمان ١/ ٣٧٩، ٢/ ٥٨، شذرات الذهب ٥/ ٢٩١.

(٤) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٩٧-٢٩٩، شذرات الذهب ٥/ ٣٧٠-٣٧٣.

الأمور ابن آبغا المدعو «أرغون» فكان كما قال ابن كثير[1] ـ رحمه الله ـ وغيره من المؤرخين: سفاكًا للدماء[2] قتل عمه (أحمد بن هولاكو)، فواجهت الحياة الدينية ركودًا آخَر بعدما نشطت شيئًا ما في عهد عمه أحمد، فلما انتهى عهد أرغون وجاء حكم ابنه (قازان) الذي أسلم وسُمي محمودًا، واختار المذهب السني، فأسلم بإسلامه أكثر جنوده وانتشر الدين الحنيف في مماليك التتار، واستمر في حكمه مدة عشر سنوات ٦٩٤ـ٧٠٣هـ[3]، واستقر خراسان[4] استقرارًا سياسيًا، وأخذت الحركةُ العلميةُ نشاطها الذي بدأته في عهد أحمد ـ رحمه الله ـ .

ثم جاءت فترة أخذ الحكمَ فيها خربندا محمد بن آرغون (أخو قازان) وذلك في سنة ٧٠٣هـ ولقبوه بالملك غياث الدين، وخُطب له بالمنابر في العراق[5]

---

(١) هو: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، البصري، ثم الدمشقي، الحافظ، المحدث، والمؤرخ، له مؤلفات كثيرة، منها: تفسير القرآن الكريم (ط)، البداية والنهاية (ط)، تكملة أسماء الثقات والضعفاء، وغيرها، ولد عام ٧٠١هـ وتوفي عام ٧٧٤هـ.
انظر: هدية العارفين ٥/ ٢١٥، شذرات الذهب ٦/ ٢٣١، الأعلام ١/ ٣٢٠.

(٢) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٣٢٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٣٤٠.

(٤) بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق، وآخر حدودها مما يلي الهند، وفي أطرافها طخارستان، وغزنة، وسجستان، وكرمان، ومن مدنها، نيسابور، وهرات، ومرو.
انظر: معجم البلدان ٢/ ٤٠١.

(٥) العراق: بلد معروف، سمي بذلك لأنه دنا من البحر وفي حده اختلاف كبير، وهي أعدل أرض الله هواء وأصحها مزاجًا وماءً، تقع في جنوب وشرق العراق دولة إيران، وفي شمالها دولة تركيا، وفي شمال غربها الجمهورية العربية السورية، وفي غربها دولة الكويت حاليًا.
انظر: معجم البلدان لياقوت ٤/ ١٠٥.

وخراسانَ وغيرهما من البلاد، واستمر في حكمه إلى سنة ٧١٦هـ[١] وقد جرت في أيامه فتن كبرى ومصائبُ عظمى، حتى أراح الله منه العبادَ والبلادَ بموته، وقام بالمُلك بعده ابنه (أبوسعيد) وله من العمر ١١ سنة، واستمر في زمام الحكم إلى سنة ٧٣٦ هـ، وكان من خيار ملوك التتار وأحسنهم طريقةً، وأتبعهم للسنة، وقد عز أهل السنة في زمانه وذل غيرهم من المبتدعة وأهل الزَيْغ والضلال؛ بخلاف دولة أبيه (خربندا بن أرغون) ولم يَقم بعده للتتار قائمة، بل اختلفوا وتفرقوا شَذَر مَذَر[٢]، وكان القائم من بعده بالأمر (أرتكاوون) من ذرية آبغا، ولم يستمر له الأمر إلا قليلاً.

ولم تكن تلك الاضطرابات وهذه الفتن خاصة بالبلاد التي ذكرتها بل كان الحال في مصر[٣] والمغرب[٤] والأندلس[٥] كذلك؛ حيث وقعت الحروبُ الطاحنةُ بين مصر والتتار.

---

(١) انظر: شذرات الذهب ٦/ ٩، البداية والنهاية ١٤/ ٢٩.

(٢) يقال: تفرقت إبله شَذَرَ مَذَرَ، وشذَرَ مذَرَ، إذا تفرقت في كل وجه.
انظر: الصحاح ٢/ ٨١٣ مادة: مَذرَ.

(٣) بلد معروف في شمال القارة الأفريقية، وعاصمتها الحالية هي القاهرة.
انظر: تعريفها في: معجم البلدان ٥/ ١٦٠.

(٤) بلاد واسعة كثيرة، ووعثاء شاسعة، حدها من مدينة مليانة وهي آخر حدود إفريقية إلى آخر جبال السوس، وراؤها البحر المحيط، وهي دولة عربية معروفة الآن يحكمها الملك الحسن الثاني.
انظر: معجم البلدان ٥/ ١٨٨.

(٥) جزيرة كبيرة، وهي الدولة الأسبانية حاليًا.
انظر في تعريفها: معجم البلدان ١/ ٣١١.

وأما الأندلسُ فقد انقسمت إلى دويلات صغيرة، وكثرت فيها الثوراتُ الداخليةُ التي أوجبت النضال[1] ضد الثائرين، وصَرفَت حكامها عن الأعداء الحقيقيين، فتخاذلوا أمام عدوهم حتى كان يلتجئ أحدُهم إلى عدوه الأفرنجي ليعينه على أبيه أو أخيه، ولذلك رأينا عرب الأندلس يهلكون؛ لانقسامهم على أنفسهم أكثر من هجمات الأجانب عليهم[2].

ولم تكن الحروب الصليبية وحملاتها الهمجية على مصر أقل تأثيراً من الحروب التتارية وحملاتها عليها وعلى غيرها من البلاد الإسلامية، ولكن بفضل الله ثم بشجاعة الملك تورانشاه بن الملك الصالح أيوب وحسن تدبيره، انكسر شأن الصليبيين حين تولى قتالهم سنة ٦٤٨هـ[3]، فقتل منهم عدداً كبيراً، وغَنموا ما لا ينحصر من الأموال، كما أسَروا منهم عشرين ألفًا ونيِّفًا فيهم ملوكُ وكبارُ الدولة.

هذا ولا شك أن لهذا الاضطراب السياسي الذي عاصره شيخنا (السغناقي) تأثيراً سلبيًا في حياته، ولكن رغم ذلك كلِّه، نراه قد أقبل على العلم تدريسًا وتأليفًا كغيره من العلماء المخلصين في هذا العصر، فقاموا على حفظ ما بقي من التراث، وتجديد ما بدده[4] الغزاة.

---

(١) ناضل عنه مناضلة، ونضالاً وتنْضالا: حامى ودافع وتكلم عنه بعذره.
انظر: المعجم الوسيط ص٩٢٩ كلمة: ناضل.

(٢) انظر: القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص٧٦ـ٧٧.

(٣) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ١٧٧، شذرات الذهب ٥/ ٢٣٧.

(٤) بدَّهُ يبُدُّه بَدًّا: فرَّقه، والتبديد: التفريق، وتبدد الشيء: تفرق.
انظر: الصحاح ٢/ ٤٤٤ مادة: بدد.

٢ ـ الحالة الاجتماعية في عصر السغناقي:

من المعروف أن الاضطراب السياسي في المجتمع يؤدي إلى انحطاط القيم الدينية، وحدوث المظالم الاجتماعية، وسوء الحياة الاقتصادية، لذلك نرى المسلمين في هذا العصر يتهاونون في شئون دينهم، فانتشر الفساد وأوشك أن يسود، وظهرت موجة انحلال خلقي في أنحاء المجتمع؛ وذلك نتيجة لضعف المعتقدات الدينية، وعدم التمسّك بالشريعة كما يليق، والبُعد عنها، وانقسام المسلمين شيعًا وأحزابًا وتفرق كلمتهم.

ولكن مع ذلك كلّه ظلت جذور الإيمان في قلوب بعضهم، فبالرغم من فساد الحكام وبطانتهم[١] الفاسدة المحيطة بهم وكثرة الجور والظلم على المسلمين، فقد قام بعض الصالحين والعلماء العاملين في وجه هذا التيار وحاربوه، وقاموا جاهدين على إزالة المنكرات، فأكثروا مجالسَ الوعظ في المساجد، وألقوا المواعظَ والإرشادَ لمن تبع الهوى وضل السبيل.

و مما ترتب على ضعف العقيدة في هذا العصر تفكك شمل المسلمين وتفرق جمعهم، فلم تستطع جموعهم في فارس[٢]، والعراق، والشام، مواجهة الغزو التتاري المغولي، الذي حَطّمَ المجتمع الإسلامي وكاد أن يقضي عليه[٣].

---

(١) بطانة الرجل: أهله وخاصته.
انظر: الرائد ١/ ٣٢٦.

(٢) ولاية واسعة، وإقليم فسيح، أول حدودها من جهة العراق أرّجان، ومن جهة كرمان السِّيرَجان، ومن جهة الجنوب بحرَ الهند، ومن جهة السند مكران، وهي دولة إيران حاليًا.
انظر: معجم البلدان ٤/ ٢٥٦.

(٣) انظر: القاضي البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص١٦.

وكان المجتمع حينذاك يتكون من عدة طبقات أهمها :

أ- طبقةُ السلاطين والملوك : وهي تمثلُ الخليفة والملك وذويه، ورجال دولته البارزين، وتوابع هؤلاء جميعًا .

ب- طبقة المماليك : وهم حرسُ السلاطين وخاصتهم .

جـ- طبقة العلماء والقضاة : و تشمل هذه الطبقة أرباب الوظائف الحكومية، والفقهاء، والأدباء، والكتاب، فكان الخلفاءُ السلاطينُ يرغبون في مجالسة العلماء والأدباء الأخيار، وفي الاستماع إليهم، فقربوهم وعظموا شأنهم، وأكرموهم بالعطيات والرواتب التي تساعد على تنشيط العلم وتسابق العلماء، وإن كانوا يتعرضون بعض الأحيان للمهانة والاحتقار من قبل بعض هؤلاء السلاطين .

د- طبقة التجاروالصُناع : و كان أكثرُ هذه الفئة من جالية الفرس والروم[1] و غيرِهم[2] .

هـ- طبقة الزُرَّاعِ وأصحاب الصناعات البسيطةوالعمال وغيرهم، وهم السَواد الأعظم من السكان، وقد عاش هؤلاء في ضنك[3] وعسر بالنسبة إلى غيرهم من أصحاب الطبقات المذكورة، وكان حظهم الإهمال والاحتقار مع

---

(١) جيل معروف في بلاد واسعة تضاف إليهم، فيقال بلاد الروم، وحدود الروم: فمشارقهم وشمالهم الترك والخزر والروس، وجنوبهم الشام والإسكندرية، ومغاربهم البحر والأندلس.
انظر : معجم البلدان ٣/ ١١٠ رقم ٥٨١٣ .

(٢) انظر : تاريخ التمدن الإسلامي ٥/ ٢٢ فما بعدها .

(٣) الضنك : الضيق.
انظر : الصحاح ٤/ ١٥٩٨ مادة: **ضنك** .

إثقـالهم بالمغارم ونهب محـاصيلهم، وقـد دفع هذا بعض هؤلاء إلى السلب والنهب والتسوُّل والخداع والغش في أوقات الاضطرابات.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى وقوعَ حوادثَ اجتماعية فظيعة. مثل: النار التي ظهرت بأرض عدن[1] سنة ٦٥٢هـ، وأضاءت أعناق الإبل ببُصرى[2]، وكانت يطير شرَرُها إلى البحر في الليل، ويصعد منها دخان عظيم في النهار فما شكّوا أنها النار التي ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها تَظهَرُ في آخر الزمان[3]، فتاب الناسُ وأقلعوا عما كانوا عليه من المظالم والمفاسد، وشرعوا في أفعال الخير والصدقات[4].

و في سنة ٦٥٦هـ بعد حملة وحشية على بغداد من قبل التتار، أصبحت بغدادُ[5] خاويةً على عروشها، والقتلى في الطرقات كأنها التلول[6]، و قد

---

(١) مدينة مشهورة على ساحل بحر الهند، من ناحية اليمن رديئة لا ماء بها، ولا مرعى، وهي كانت عاصمة اليمن الجنوبي قبل توحيد اليمن.
انظر: معجم البلدان ٤/ ١٠٠.

(٢) من أعمال دمشق، تقع في جنوب سورية الآن، مشهورة عند العرب قديمًا وحديثًا.
راجع معجم البلدان ٤/ ١٠٠.

(٣) لعله أراد به قول النبي ﷺ الذي خرجه البخاري في كتاب الفتن ١٣/ ٨٤ حديث رقم ٧١١٨ الذي قال فيه: «**لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى**».

(٤) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ١٥٨، شذرات الذهب ٥/ ٢٥٥.

(٥) أم الدنيا وسيدة البلاد وتسمى مدينة السلام، وفي حدها قال أحمد بن حنبل« بغداد من الصَّراة إلى التبن» وهي عاصمة العراق حاليًا. انظر: معجم البلدان ٢/ ٥٤١.

(٦) التلُّ: ما ارتفع من الأرض عما حوله، وهو دون الجبل، وجمعه: تِلال، وتُلول وأتلال.
انظر: المعجم الوسيط ص٨٧ مادة: التل.

سقط عليهم المطر فتغيرت صُوَرُهم وأنْتَنَتْ من جيفهم البلدُ، وتغير الهواء إلى بلاد الشام، فمات خلقٌ كثيرٌ من تغير الجو وفساد الريح، فاجتمع على الناس الغلاءُ والوباءُ والفَناءُ[1] والطاعونُ[2].

و كذلك وقع حريقٌ عظيمٌ ببلاد مصر من جهة النصارى، فعاقبهم الملك الظاهر عقوبة عظيمة، وذلك في سنة ٦٦٣ هـ .

و في سنة ٦٦٩ هـ جاء سيلٌ عظيمٌ إلى دمشقَ، فأتلف شيئًا كثيراً، وغرق به كثيرٌ من الناس، كما حدث مثل ذلك فيما بعد بدمشق سنة ٦٨٣هـ، بحيث أغرقَ خلقٌ كثيرٌ، وأخذَ جمالَ الجيش المصري وأثقالَهم .

و في سنة ٦٩١ هـ وقع حريقٌ عظيمٌ بقلعة جبل مصر وأتلف كثيرا من الذخائر والنفائس والكتب، كما شب قبل ذلك بعشرِ سنوات ٦٨١هـ بدمشقَ في سوق الكتب. فأحرق لأحد المشايخ[3] خمسةَ عشرَ ألف مجلدٍ سوى الكراريس[4] .

و بعد وقوع هذه الأوبئة والشدائد نرى الناسَ في نهاية القرن السابع الهجري أكثرَ إيمانًا وأشدَّ عزما مما كانوا عليه، وأحرصَ تمسّكًا بالشريعة الإسلامية، وأشدُّ جمعًا وإلمامًا لتراثهم، الذي كادت أيدي الغزاةِ أن تمحوَهُ

---

(١) الفَناء: الزوال والهلاك.
انظر: الرائد ٢/ ١١٣٣ .

(٢) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٠٠، شذرات الذهب ٥/ ٢٧٠، ٣٠٨، حسن المحاضرة ٢/ ٢٩٥ .

(٣) هو الشيخ شمس الدين إبراهيم الجزري.

(٤) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٥٩، ٣٤٣، والقاضي البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص١٠٣ .

فجزى الله الشدائدَ كلَّ خير، حيث عادت بالمسلمين مرة أخرى إلى التمسك بكتاب الله عزوجل، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

أما بداية القرن الثامن الهجري فهو كما قال عنه الحافظ جلال الدين السيوطي[1]: و استهلت سنة ٦٩٥ هـ وأهلُ الديار المصرية في قحط شديد ووباء مفرط حتى أكلوا الجيَف. . . و أكلت الضعفاءَ الكلابُ، وطُرحت الأمواتُ في الطرقات. . . ـ إلى أن قال ـ وفُنيت الحمرُ والخيلُ والبغالُ والكلابُ ولم يبق شيء من هذه الحيوانات يلوح[2] .

فالخلاصة أن هذا العصر كان مليئًا بالأمراض والفقر والآفات، كما كان مليئا بالحروب المدمرة والثورات الطاحنة والاختلافات الموبقة[3] .

ولا شك أن تلك الحوادث لها تأثيرٌ على المجتمع وأفراده، فإما أن يستسلم الفردُ لتلك الجوائح والأوبئة، فيكون فريسة لها، ويَضيع مع الضائعين ولا

---

(١) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي الشافعي، المحقق، المدقق، صاحب المؤلفات النافعة، من أهمها: «الإتقان في علوم القرآن»، و«الأشباه والنظائر»، و «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، فضائله كثيرة، توفي ـ رحمه الله ـ ٩١١هـ.
انظر: مقدمة الإتقان في علوم القرآن.

(٢) انظر: حسن المحاضرة ٢/ ٢٩٧ـ٢٩٨ .
ولاح الشيء، لوحًا، ظهر، ولاح الرجل: برز وظهر، ويقال: لاح لي أمرُك ولاح النجمُ: بدا وأضاءَ وتلألأ .
انظر: المعجم الوسيط ص٨٤٤ مادة: لاح .

(٣) وبَقَ، يَبِق وبُوقًا: هلك، والموبقُ مَفْعلٌ منه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾ .
انظر: الصحاح ٤/ ١٥٦٢، مادة: وبق .

يبقى له ذكرٌ ولا أثرٌ، وإما أن يقاومَ تلك النوازل، فيتغلب عليها ويكون أقوى منها فتحْيا نفسه، ويصل إلى مبتغاه، ويحيى غيره بما توصل إليه من علوم وثقافة، فيعلو شأنه ويبقى ذكره بما خلف بعده .

و الشيخ السغناقي من الذين تغلبوا على تلك الشدائد، وهاجروا من بلد إلى بلد؛ ابتغاء العلوم والمعارف ونشرها بين أفراد المجتمع الذين طحنتهم الكوارثُ، وكادت أن تقضي عليه النوازلُ، فكان له الدور البارز في الأخذ بأيدي الضعفاء، وتعليم الجهال، وبث الصبر بين اليائسين، ولم يقتصر في ذلك على بلد واحد، بل تجول بين أنحاء المشرق[1]، فجزاه الله خير الجزاء .

❁ ❁ ❁

(١) انظر: ص(٤٢، ٤٣).

٣ ـ الحالة العلمية لعصر السغناقي:

كانت الحركةُ العلميةُ في هذا العصر كأمواج البحر، تصعدُ حينًا، وتهبطُ حينًا آخَر، ففي بداية النصف الثاني للقرن السابع الهجري والتتار يشنون هجومهم على العالم الإسلامي أصيبت الحركةُ العلميةُ بإصابات قاتلة مات بها نشاطها، ودمرت حركتها، حيث أتلفت الكتبُ، وهُدمت المكتبأتُ، وأحرقت المساجدُ، وقتل العلماءُ، وهُددوا بشتى أنواع التعذيب، واستمرت هذه الحالة حوالي ٢٥ سنة (من ٦٥٦هـ إلى ٦٨٠هـ)[١].

فلما جاء عهد أحمد بن هولاكو، بدأت الحركة العلمية نشاطها، وأخذت في صعودها وتقدمها وازدهرت بشكل ملموس، فأسست المدارسُ والمعاهدُ وأنشئت دُور المكتباتَ، وعُمرت المساجدُ والجوامعُ.

ثم واجهت ركودًا آخَر حينما تولى زمام الحكم أرغون بن آبغا الذي وصف بالسفاك واستمر لمدة عشر سنوات تقريبًا (٦٨٣ ـ ٦٩٣ هـ)[٢] ولم تتوقف الحركةُ العلمية في مصرَوالشامَ، إذ بقيا في أيدي المماليك الذين شجعوا العلماءَ ورحبوا بمن فرَّ إليهم من علماء بلاد فارس والعراق وغيرهما.

وقد عادت النهضةُ العلميةُ مرة أخرى إلى بلاد فارس، والتي بدأت في عهد أحمد، وعهد قازان المسمى «محمود»؛ حيث قطعت الحركةُ أشواطًا بارزة نحو تقدمها، ولم تمض على هذا النشاط إلا سنواتٌ عشْر حتى ووجه بفتن ومصائبَ في عهد خربندا بن أرغون من سلالة جنكيز، إلى أن جاء دور خيار ملوك التتار وأحسنهم؛ ألا وهو أبو سعيد بن خربند الذي استمر في زمام الحكم مدة عشرين عامًا، ابتداء من سنة ٧١٦ـ٧٣٦هـ، فقد عادت فيها

---

(١) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٠٠، ٢١٨، ٢٢١.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٢٩٩ـ ٣٠٠، ٣٠٣ـ٣٠٤.

الحركةُ العلميةُ إلى نَشاطها أكثر من أيِّ وقت مضى في هذا العصر، فكثُرت عمارةُ المكتبات والمساجد، وعاد المسجد إلى ما كان عليه من المكانة المرموقة لإلقاء الدروس واجتماع العلماء والأدباء على مائدة العلم والأدب[١].

وقامت مصرُ والشامُ فحملتا لواء الزعامة الإسلامية، وأخذتا بزمام الحركة العلمية والأدبية، وأصبحتا الملجأ الوحيد لأبناء هذا اللسان في مملكة واحدة حاضرتها القاهرة ولغتها العربية، وغايتها حماية الدين والملة، فوجدوا فيها الحرمَ الآمنَ والظل الوارف[٢] والمورد العذب.

فأُسست المدارسُ والمعاهدُ وأقيمت الرُبطُ والخوانق، وأُرصدت الأموالُ والضياعُ لطلاب العلم والمعرفة، وأُنشئت دارُ الكتب، وجَلبوا إليها أنفس الكتب والمصنفات، وأصبحت القاهرةُ والإسكندرية وأسيوط ودمشق وحلب وحِمْص[٣] تموج بأعيان العلماء[٤].

ولا شك أن الذي يعيش وسط هذه الثقافة الزاهرة والجو العلمي اللطيف، لابد وأن يرجع بكل ما يملكه من طاقة إلى العلم والمعرفة، لِيَنْهَلَ من الموارد العذبة ما يشفي الغُلة[٥]، ويَبُل الصَدى[٦]، كما أن استقرار الأوضاع

---

(١) انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٣٤٠، ١٤/ ٢٩ ـ ٥٠، ٥٩، ٨٦، ١٧٠، ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) ظلٌّ وارفٌ: أي واسع، وقد وَرَفَ يَرِفُ وَرْفًا و ورِيفًا: أي اتسع.
انظر: الصحاح ٤/ ١٤٣٨ مادة: ورف.

(٣) مدينة من مدن جمهورية سوريا حاليًا.
وانظر تعريفها في: معجم البلدان ٢/ ٣٤٧.

(٤) انظر: مقدمة الإتقان للسيوطي.

(٥) الغُل والغُلَّةُ: حرارة العطش.
انظر: الصحاح ٥/ ١٧٨٤ مادة: غلل.

(٦) الصدى: العطش.
انظر: الصحاح ٥/ ٢٣٩٩ مادة: صدي.

يؤثر في الأجيال المعاصرة تأثيرًا إيجابيًا، وقد استقرت الأوضاع نسبيًا حين انكسرت شوكة التتار في عين جالوت كما أسلفت، وازدهرت الحركة بعدها ازدهارًا ملموسًا.

ولذلك نرى هذا العصر قد زخر بأعلام العلماء وشوامخ الأدباء الذين ملؤوا المكتبةَ الإسلامية بموسوعات في كل فن، وإن كان علمهم لم يكن كعلم من سبقهم.

وفي البداية اهتم العلماءُ بالتلاخيص لجمع أطراف التراث الذي أباده الغزاة، ثم اهتموا بالشروح؛ لجمع ما فات وإظهار ما أخفته التلاخيص، فزادوا وأكثروا المناقشات والمجادلات، ولم يؤد هذا إلى ابتكار شيء جديد من أصول العلوم[1].

ومما ساعدَ الشيخ السغناقي على التدريس والتأليف زهده وابتعاده عن المناصب، فإنه لم يعرف عنه أنه تقلد القضاءَ أو طلب الإمارةَ، بل كان قصده الوحيد هو خدمة العلم تعلمًا وتعليمًا وتأليفًا ـ رحم الله الجميع رحمة واسعة ـ.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: القاضي البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص٨٦.

المبحث الثاني

في اسمه، ولقبه، ونسبته

١ـ اسمه:

اختلف المؤرخون في اسمه:

فقال الأكثرون:[1] اسمه الحسين.

وقال البعض: اسمه حسين، وهو الصحيح[2].

واختلفوا أيضا في اسم جده:

فقال البعض: هو الحجاج[3].

وقال البعض: هو حجاج[4] وهو الصحيح[5] فهو: حسين بن علي بن

---

(١) وهم جميع من ترجموا لهذا العالم، والتي يأتي ذكر مؤلفاتهم في الهوامش الآتية ـ ماعدا حاجي خليفة صاحب كشف الظنون ـ.

(٢) للدلائل الآتية:

أـ إن السغناقي نفسه صرح في نهاية الكتاب ص(١٣٢٠) باسمه وقال: يقول العبد الضعيف حسين بن . .

ب ـ ولأن حاجي خليفة ذكره في كشف الظنون ١/ ١١٢ـ١١٣ بهذا الاسم (حسين).

جـ ـ ولأن ناسخ نسخة أ، وكاتب غلاف نسخة ب ذكر اسمه، وهو: حسين.

(٣) انظر: هدية العارفين ١/ ٣١٤، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، الدرر الكامنة ٢/ ١٤٧، الفتح المبين ٢/ ١١٢.

(٤) انظر: الطبقات السنية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨، الأعلام ٢/ ٢٤٧، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧.

(٥) للدلائل الثلاثة السابقة المذكورة في هامش رقم (٢).

حجاج بن علي[1] .

ولقد توقف المؤرخون والمترجمون لنَسَبه عند ذكر علي (جده الأكبر)، كما توقف السغناقي في ذكر نَسَبه عند ذكر جده (حجاج) ولم أجدْ أحداً ذَكر سلسلةَ نَسَبه أكثرَ مما ذكرتُ .

٢ـ لقبه :

لُقِّب بـ «حُسام الدين»[2] .

٣ـ نسبته :

السغناقي وهي نسبة إلى السغْناق[3] ـ بكسر السين المهملة وسكون الغين المعجمة ثم نون بعدها ألف بعدها قاف ـ بلدةٌ في تركستان[4] التابع لجمهورية

---

(١) انظر : الطبقات السنية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨ ، الأعلام ٢/ ٢٤٧ ، الدرر الكامنة ٢/ ١٤٧ ، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧ .

(٢) انظر : الطبقات السنية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨، الفتح المبين ٢/ ١١٢ ، الفوائد البهية ص٦٢ ، كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣ ، الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦ ، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨ ، هدية العارفين ١/ ٣١٤ ، الأعلام ٢/ ٢٤٧ ، مفتاح السعادة ٢/ ٢٢٦ ، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧ .

(٣) انظر : الطبقات السنية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨، الفوائد البهية ص٦٢ ، كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣ ، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨ ، هدية العارفين ١/ ٣١٤ ، الأعلام ٢/ ٢٤٧ ، الجواهر المضية ١/ ١١٤ ـ ١١٦ .

(٤) انظر : هدية العارفين ١/ ٣١٤ ، الأعلام ٢/ ٢٤٧ ، الفتح المبين ٢/ ١١٢ .
والتُرْكِسْتانُ : اسم جامع لجميع بلاد الترك ، وأول حدهم من جهة المسلمين فاراب ، ومدنهم المشهورة ست عشرة مدينة ، وجمهورية التركستان الحالية جزء من التركستان السابق .
انظر : معجم البلدان ٢/ ٢٧ فما بعدها .

أزبكستان حاليًا وجمهورية قرغزستان سابقًا، وهي من جملة المواضع على نهر سيحون[1]، وقصبة من قصبات قبجاق، وهي على ٢٤ فرسخًا (ميلا) من شمال أترار، وأبعد منها شمالا كانت جَنْد[2] وقصبة ينيكنت، ويقع في غربها بخارى وسمرقند، وقد ذكرها المشتغلون بتاريخ البلدان وقالوا فيها: إنها من مدن الإسلام الكبرى في تركستان في ماوراء سيحون، وفي أوائل المائة السابعة دمرها المغول.

❁ ❁ ❁

---

(١) المسمى اليوم بسَردريا أو بسردريا، وهو نهر الشاش يجري من حدود بلاد الترك ويمر على أخسيكث، ثم يسير مغربًا بميلة إلى خجنده ثم إلى فاراب ثم إلى ينغي كنت ثم يقع في بحيرة خوارزم.
انظر: تقويم البلدان لابن كثير ص٦١ - ٦٢.

(٢) جَنْدٌ: بالفتح ثم السكون ودال مهملة - اسم مدينة عظيمة في بلاد تركستان - أزبكستان حاليًا - بينها وبين خوارزم عشرة أيام تلقاءَ بلاَد الترك مما وراء النهر قريبًا من سيحون، وأهلها مسلمون ينتحلون مذهب أبي حنيفة.
انظر: معجم البلدان لياقوت ٢/ ١٩٦.

المبحث الثالث

في ولادته ، ونشأته ، ورحلاته

١ ـ ولادته :

المؤرخون الذين تناولوا سيرة شيخنا (السغناقي)، وترجموا له لم يشيروا إلى تاريخ ولادته ولا إلى المكان الذي وُلد فيه ، ولعل السبب في ذلك هو ما أصاب الناسَ من الحروب الطاحنة والثورات القومية المدمرة التي اجتاحت أكثرَ البلاد ـ في عصر ولادة الشيخ وأقرانه ، وخاصة مدينة سغناق التي دمرها المغول في القرن السابع كما مر ـ فأهلكت الحرثَ والنسلَ وأَلحقت بالناس الرعب والخوف ، فأنستِ الناسَ أنفسَهم وأشغلتهم عن تدوين ولادة أكبادهم[1] .

وخاصة أن الشيخَ حسام الدين قد ترك بلده (السغناق) ورحل إلى الشام، فهوغريب عن وطنه ، والغريب ـ في الغالب ـ لا يُعرف سنةُ ولادته ، فلذلك لا أستطيع أن أجزمَ على أن الشيخَ من مواليد سنة معينة ، لكن خلال دراستي له وبحثي عن حياته وحياة مشايخه وتلاميذه ، أستطيع أن أقول : إن ولادته كانت في السغناق في بداية النِصف الثاني من القرن السابع الهجري ؛ لأنه دَرَس بين يدي محمد بن نصر عام ٦٧٦هـ كتاب المفصل للزمخشري[2] ، والذي يدرس كتاب المفصل ونحوه يكون عمره ـ في الغالب ـ أكثر من عشر سنواتٍ والله أعلم .

---

(١) انظر : القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص١٣٧ .

(٢) راجع المبحث الرابع : شيوخه ص(٦١ ـ ٦٢).

٢ـ نشأته ورحلاته :

لم يشر المؤرخون إلى نشأته ، وأشار بعضهم كمحمد مصطفى المراغي صاحب «الفتح المبين» ، إلى أنه نشأ نجيباً محبًا للعلم والعلماء ، فتفقه على الإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري[١] وقد لَمَحَ فيه شيخه هذا حُسْن النجابة والفَطانة ، وفوَّض إليه الفتوى وهو شابٌّ، كما تفقه على الإمام فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي[٢] .

وقد ذاع أمرُ السغناقي في عواصم الشرق ، فأخذ الناسُ يتطلعون إلى لقائه ويكتبون إليه ، فدخل بغداد ، واجتمع بعلمائها ، وانتفع بعلمه طلابُها[٣] ، وهي حينذاك كانت مركزَ العلماء وملجأ الأدباء والشعراء ، ثم توجه إلى دمشقَ ، فدخلها في سنة عَشَرَ وسبعمائة هجرية[٤] .

---

(١) هو محمد بن محمد بن نصر أبو الفضل حافظ الدين الكبير البخاري، الفقيه، الحنفي، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري، وسمع من أبي الفضل المحبوبي، وأخذ عنه علاء الدين البخاري، وشيخنا السغناقي، وأحمد بن أسعد الخريفغني، ولد سنة ٦١٥هـ، وتوفي سنة ٦٩٣هـ.
انظر : الفوائد البهية ص١١٩ ـ ٢٠٠ ، ولم أقف على ترجمته في كتاب آخر .

(٢) هو فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي ـ نسبة إلى مايمرغ، وهي قرية كبيرة على طريق بخارى ـ فقيه، أصولي، متكلم. تفقه على شمس الأئمة الكردري، وأخذ عنه شيخنا السغناقي، وعبد العزيز البخاري، وغيرهما.
من آثاره : «المنار» في الأصول، و«المستصفى في شرح المنظومة» (الموجود أصله في مكتبة برلين بألمانيا برقم ٤٨٥٦)، و «شرح النافع» وسماه بالمنافع، و «العمدة»، توفي في ربيع الأول سنة ٧٥١هـ.
انظر : الفوائد البهية ١٨٦ ، معجم المؤلفين ٩/ ٦٦ .

(٣) انظر : الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦ ، الفتح المبين ٢/ ١١٢ .

(٤) انظر : مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦ ، الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦ .

ثم دخل حلبَ واجتمع فيها بقاضي القضاة ناصر الدين محمد بن القاضي كمال الدين أبي حفص عمر بن العديم[1] ، وكتب له نسخة من شرحه على الهداية؛ أولها وآخرها بخط يده ، وأجاز له روايتَها ، وروايةَ جميعِ مجموعاته ، ومؤلفاته خصوصًا، وأن يروي أيضا ما كان له فيه حق الرواية من الأساتذة ، وكان ذلك في غُرة شهر الله المعظم رجب الفرد من شهور سنة إحدى عشرة وسبعمائة[2] .

❁ ❁ ❁

---

(١) هومحمد بن عمر بن عبد العزيز بن محمد بن أحمدبن هبة الله بن محمد بن هبة الله ابن يحيى بن أبي جرادة قاضي القضاة ناصر الدين أبو عبد الله، اجتمع به السغناقي بحلب، وأجاز له في سنة ٧١١هـ، وتولى القضاء بحلب أكثر من ٣١ سنة، ولد سنة ٦٨٩هـ، وتوفي سنة ٧٥٢هـ.
انظر : الجواهر المضية ٣/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦ طبعة محققة .

(٢) انظر : الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨ . الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦ .

المبحث الرابع

في شيوخِه وتلاميذِه

١ ـ شيوخُه:

من المعلوم أن لكل عالم شيوخًا تلقى عنهم العلم ، ولازمَهم فترةً من حياته ، يستفيد من فهمهم ، ويستزيد من علمهم ، فشيخنا السغناقي تفقه على الإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر ، وعلى الإمام فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي[1] ـ كما مر ـ والإمام حافظ الدين عبد الله ابن أحمد بن محمود النسفي[2] .

٢ ـ تلاميذُه:

ممن تفقه عليه: قوام البر محمد بن محمد بن أحمد الخجندي الكاكي ، والسيد جلال الدين الكُرلاني ، وقاضي القضاة ناصر الدين محمد بن القاضي كمال الدين أبي حفص عمر بن العَديم[3] .

❁ ❁ ❁

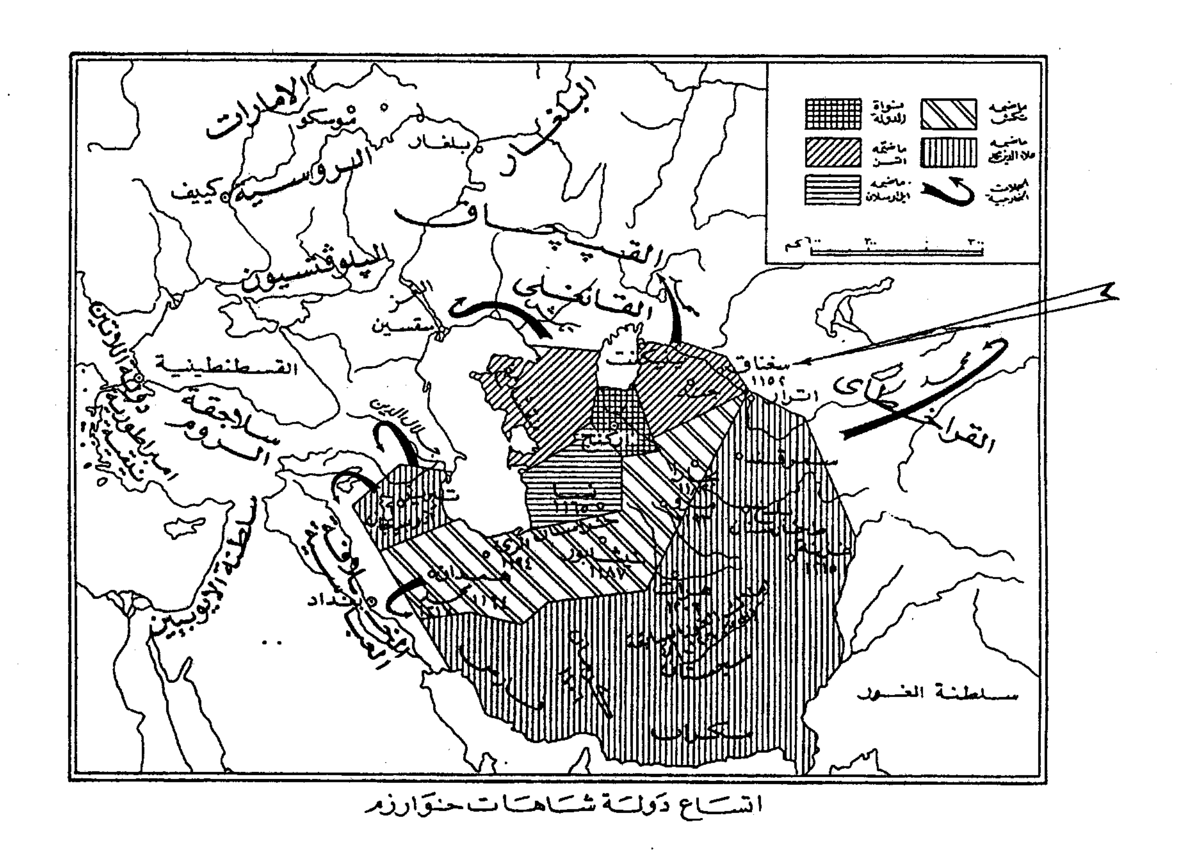
---

(١) انظر: تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣ ، الفوائد البهية ص٦٢ ، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦ ، الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦ ، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧ .

(٢) قال قاسم بن قطلوبغا في تاج التراجم في ترجمة النسفي ص٣٠ رقم ٨٦ «. . . وروى الزيادات عن العتابي، وسمع منه السغناقي»، ومثله في الدرر الكامنة ٢/ ٣٥٢، ومفتاح السعادة ٢/ ١٦٨ ، والجواهر المضية ٢/ ٢٩٥ ، والفتح المبين ٢/ ١٠٨ .

(٣) تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣ ، الفتح المبين ٢/ ١١٢ .





اتساع دولة شاهات خوارزم



المبحث الخامس
في عقيدته ومصنفاته

١ ـ عقيدته:

لاشك أنه ماتريدي المذهب في المسائل العقدية، ولعل السبب في ذلك هو:

أ ـ إن الماتريدية كانو يمثلون مذهب السلاطين والملوك في ذلك الوقت (خلافة العباسين) وخاصة ملوك بلدان ماوراء النهر، فناصر هؤلاء الملوك علماءهم، وتوفرت لهم مناصب القضاء، والإفتاء، والرئاسة، والخطابة، والتأليف، وإنشاء المدارس والتدريس فيها؛ لتنشر أفكارهم ويزداد نشاطهم، ولقي القبول من الناس؛ بالإضافة إلى أن الناس على دين ملوكهم.

ب ـ تأثر المؤلف بكتب أعيان الماتريدية كـ:

١ ـ «تأويلات أهل السنة»[1] لأبي منصور الماتريدي.

٢ ـ «مقالات الإسلاميين»[2] للماتريدي.

٣ ـ «تبصرة الأدلة»[3] للماتريدي.

٤ ـ «أصول الدين»[4] لأبي عصمة بن أبي الليث البخاري تلميذ

---

(١) انظر: ص١٥٢ من هذا الكتاب.
(٢) انظر: ص ٩٢٨.
(٣) انظر: ص٩٤٥.
(٤) انظر: ص٢٢٦.

الماتريدي.

٥ ـ «تبصيرة الأدلة»[1] لأبي المعين النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ.

٦ ـ التمهيد لقواعد التوحيد[2] لأبي المعين ميمون بن محمد المكحولي النسفي.

٧ ـ «التيسير في التفسير»[3] لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ.

٨ ـ «المغني في أصول الدين»[4].

٩ ـ عصمة الأنبياء[5] لمحمد نورالدين أحمد بن محمد الصابوني المتوفى سنة ٥٨٠هـ.

بالإضافة إلى تأثره بكتب أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ شقيق فخرالإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢هـ.

جـ ـ وأن السغناقي تفقه على الأستاذ العلامة شمس الأئمة الكردري وهوتلميذ نورالدين الصابوني، العلَم المعروف في الماتريدية[6].

وقد تظهر عقيدته الماتريدية خلال المسائل العقدية الواردة في كتابه

---

(١) انظر: ص٦٧٤.

(٢) وللسغناقي شرح على هذا الكتاب وسماه بـ «التسديد في شرح التمهيد».
انظر: ص٣٩.

(٣) انظر: ص٢٢٥.

(٤) انظر: ص٢٣٥.

(٥) انظر: ص١٠٤٩.

(٦) انظر: البداية من الكفاية ص٧.

هذا «الكافي»، ومنها :

عقيدته في مسألة خلق القرآن :

قال السغناقي في ص ٩٨-٩٩ : «أن من قال بخلق القرآن - أي القرآن الذي **هو صفة قائمة بذات الله تعالى - فهو كافر ؛ وأما القرآن الذي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا، ومقروء بألسنتنا، فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة أنه مخلوق»**.

فوصفه للقرآن بأنه صفة قائمة بذات الله تعالى إشارة إلى ما اصطلحوا عليه بالكلام النفسي، فالقرآن عند الماتريدية هو الكلام النفسي الذي ليس بحرف وصوت، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر، والمكتوب بين أيدينا بحرف، والمقروء بالصوت فهو مخلوق، وهو التعبير عن الكلام النفسي لله تعالى والكلام النفسي غير مخلوق، لأنه صفة من صفات الله تعالى، وإن الله تعالى متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته لا يفارق ذاته ولا يزايله، ليس من جنس الحروف والأصوات غير متجزٍ ولا متبعض، وأن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالذات الذي تدل عليه الحروف والأصوات[1]، وقالوا: إن كلام الله - الكلام النفسي - لا يُسمع[2] لأنه ليس بحرف وصوت، والذي لا يكون بحرف وصوت فلا يتصور سماعه، ويقولون في معنى كون موسى

(١) انظر : البداية من الكفاية ص٦٠ - ٦١ .

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية ص١٢٧ ، شرح الفقه الأكبر للقاري ص٢٦، ٣٠ - ٣١، الطبعة الثانية عام ١٣٧٥ .

كليم الله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ إنه سمع صوتاً دالا على كلام الله تعالى بدون واسطة الكتاب والملك[1] .

وهذا مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة وسلف الأمة ؛ لأن القرآن عند أهل السنة والجماعة هوكلام الله تعالى غير مخلوق منه ، وأنه سبحانه يتكلم إذا شاء بما شاء ، وأن كلامه يسمع ويتلى ، وأنه بحرف وصوت ، ومن قال : إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله ، أوحكاية كلام الله ، وليس فيها كلام الله ، فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة ، وكفى بذلك ضلالاً .

عقيدته في أسماء الله تعالى وصفاته :

قال في ص ١٤٧ ـ ١٥٠ : «ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ ، نظير ذلك قوله تعالى : ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ ، **فبالنظر إلى اليد يُعلم أن المراد منها الجارحة** ، ثم هذا الموضع لا يحتمل ذلك ، فكان على خلاف المراد الذي يُعلم من ظاهر الكلام ؛ **لأن الله تعالى منزه عن الجارحة** ، فتشابه موجب السمع وموجب العقل ، والسلف لم يشتغلوا بتأويل المتشابه ؛ بل قالوا : نؤمن بتنزيله ولا نشتغل بتأويله **ونفوض أمرَه إلى الله** ، ونقول : ما أراد الله به فهوحق» .

فالمؤلف ـ رحمه الله ـ جعل اليد في قوله تعالى : ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ من المتشابهات ، لأن الماتريدية تجعل الأسماء والصفات من المتشابهات خلافًا للسلف ، وبالتالي فوض أمره من حيث المعنى والكيف إلى الله ، لأنه ما أخذ

---

(١) انظر : شرح الفقه الأكبر للقاري ص٢٦ ط٢ ، البداية من الكفاية ص٦٦ ، شرح العقيدة الطحاوية ص١٧٧ .

من اليد معناه المعلوم، وتنزه الله عن ذلك، والتفويض عند الماتريدية هو التفويض في معانيها وكيفيتها وجهلهما معًا، ونفي ما تدل عليه نصوصها وتلاوتها دون فهم معانيها.

أما عند السلف هو التفويض في الكيف فقط دون المعنى، فالسلف كانوا يعرفون معاني الصفات ويفوضون علم كيفيتها إلى الله، فيكون الكيف هو المجهول عندهم لا المعنى، فكانوا مثبتين للصفات لا مفوضين لها، كقول الإمام مالك «الاستواء معلوم، والكيف مجهول . . .».

وسبب تفويض المعنى والكيف لنصوص الصفات، هو أنه عرضت لهم شبهة؛ وهي أن ظواهر نصوص الصفات موهمة للتشبيه، فزعموا أنه لو بقيت هذه النصوص - بدون تفويض أو تأويل - على معانيها الحقيقية من العلو، والنزول، والاستواء، والوجه، واليدين، والغضب، والرضا، ونحوها، لزم تشبيه الله تعالى بالمخلوقات، وهذا ينافي تنزيه الله عن مشابهتهم، والعقل يحيل إبقاء هذه النصوص على ظاهرها، فلذلك لا بد من تفويض معانيها إلى الله أو تأويلها بما يوافق العقل[1] .

عقيدته في مسألة تكوين العالم:

قال في ص ٢٠٩ : «فإن عند أهل السنة والجماعة التكوين أزلي قائم بذات الله تعالى، وهو تكوين لكل جزء من أجزاء العالم عند وجوده، لا أنه يوجد عنده كاف ونون عند عامة المتكلمين من أصحابنا .

فإن قيل: فإذا حصل وجود العالم بالتكوين فما الفائدة في خطاب

(١) انظر: البداية من الكفاية ص٤٨ .

﴿كن﴾ عند الإيجاد ؟

قلنا : وردت الآيات في هذا في كثير من المواضع ، منها ما ذُكر هاهنا ، ومنها : قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ، ومنها قوله تعالى : ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ فقلنا بموجبها ، ولا نشتغل بطلب الفائدة كما قلنا في الآيات المتشابهة ، ولا نشتغل بسوى ذلك على ما هو المختار عند كثير من السلف ، مع اعتقاد أن ما يوجب نقيضه غيرُ مُراد بالآيات المتشابهة ، فكذلك هاهنا نقول بوجود خطاب ﴿كن﴾ عند الإيجاد من غير تشبيه ولا تعطيل ؛ ولأن فيه بيان إظهار عظمته وكمال قدرته ، كما أن الله تعالى يبعث من في القبور ، يبعثه ولكن بواسطة نفخ الصُور ، وكذلك هاهنا خلق الأشياء بواسطة الأمر » .

فقول المؤلف : «فإن عند أهل السنة والجماعة التكوين أزلي قائم بذات الله تعالى ، وهو تكوين لكل جزء من أجزاء العالم عند وجوده ، لا أنه يوجد عنده كاف ونون عند عامة المتكلمين من أصحابنا» ، فهو عين عقيدة الماتريدية ؛ لأن التكوين عند الماتريدية صفة أزلية ، وإلا لزم قيام الحوادث بالله تعالى ، أو لزم تكثير القدماء جداً[1] ، والتكوين في الأزل ما كان ليكون العالَم به في الأزل ، بل ليكون كل شيء كائنًا به وقت وجوده على حسب علمه وإرادته ، والتكوين باق من الأزل إلى الأبد ، فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الأزلي ، هذا كمن علق طلاق امرأة في شعبان بدخول رمضان ، يبقى التطليق

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص١٣٥ ، شرح الفقه الأكبر للقاري ص١٨ ، ٢٢ط٢ .

حكمًا إلى رمضان؛ لتعلق الطلاق وقت وجوده بذلك التعليق[1].

وقالت الماتريدية هذا فراراً من القول بقيام الصفات الاختيارية به تعالى، وهو ما يسمونه بحلول الحوادث[2].

والحق ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية؛ من أن أفعاله تعالى صفات قائمة به تعالى تتعلق بها مشيئته تعالى وقدرته وتتجدد آحادها، غير أن نوعها قديم.

فإن قيل: يلزم من حدوث الآحاد حدوث النوع؛ لأن النوع لا يتحقق إلا في ضمن أفراده.

قلنا: لا يلزم من حدوث الأفراد حدوث النوع، ألا ترى أن نعيم الجنة وأكلها وظلها دائم باق لا ينفد؛ مع أن آحادها لا يتحقق فيها هذا الحكم، وهكذا أجزاء البيت والإنسان والشجر لا يطلق عليها حكم البيت والإنسان والشجر، وهكذا أجزاء الطويل والعريض لا يستلزم أن تكون طويلة وعريضة ودائمة، فالنوع له أحكام وصفات، والأجزاء والأفراد لها أحكام وصفات، إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد.

فالنوع وأفراده، والكل وأجزاؤه قد تتفق حكما وقد تختلف، وضابط ذلك: أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي للفرد، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، كما تبين لك في الأمثلة السابقة من أن حكم الإنسان والبيت والطويل ليس حكم أجزائها، وحكم نعيم الجنة ليس حكم أفراده، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده ككون الأفراد معدومة أوموجودة، أوممكنة مثلاً يستلزم

(١) انظر: البداية من الكفاية ص٧٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧-٢٣٦.

كون المجموع كذلك[1] .

والحاصل أن الآيات التي تدل على «الصفات الاختيارية» التي يسمونها «حلول الحوادث» كثيرة جدًا، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا﴾، فهذا بين في أنه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم، لم يأمرهم في الأزل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، فإنما قال له بعد أن خلقه من تراب لا في الأزل، وكذلك قوله تعالى في قصة موسى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، فهذا بين في أنه ناداه حين جاء، لم يكن النداء في الأزل[2] .

عقيدته في مسألة أفعال العباد :

قال في ص ٩٥ : «إن أفعال العباد ليست بمخلوقة لهم؛ لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وأفعال العباد شيء، فكان الله خالقًا لها أيضًا».

وقال الصابوني - العَلَم - المعروف في الماتريدية : «إن أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى لا موجد لها إلا الله، سواء كان الموجَد عينًا أوعرضًا»[3] .

٢ ـ مصنفاته :

لقد ترك شيخنا حسام الدين السغناقي - رحمه الله - كتبًا قيمةً تشهد له

---

(١) انظر: منهاج السنة ١/ ٤٢٦ ـ ٤٣٢ .

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

(٣) انظر: البداية من الكفاية ص١١١ .

بالفضل، ومصنفات جليلة تعتبر في الواقع ثروةً جيدةً في خدمة الإسلام عامةً والفقه الحنفي وأصوله خاصةً، فقد كان ـ رحمه الله ـ على قَدَم راسخة في التأليف، وبراعة فائقة في التصنيف، والمتتبِّعُ لآثاره والمتطلِّعُ على مصنفاته يجدُ أنه صنف في فنونٍ شتى، وإني بعد بذل الجهد في البحث عن مؤلفاته وآثاره العلمية، في المصادر والمراجع التي تهتم بها وبمؤلفيها من المعاجم والكشوف والفهارس، وقفت على مؤلفاته الآتية:

١ ـ دامغة المبتدعين وناصرة المهتدين[١].

٢ ـ شرح أصول البزدوي لعلي بن محمد بن حسين البزدوي، وسماه «الكافي»[٢]، انتهى من تأليفه في حلب يوم الخميس الثامن عشر من شهر جُمادى الأولى من شهور سنة أربع وسبعمائة[٣]، وهو الكتاب الذي أقدم له.

٣ - شرح التمهيد لقواعد التوحيد[٤] لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي المكحولي المتوفى سنة ٨٥٠ هـ، وسماه «التسديد»، في مجلد ضخم[٥]

---

(١) يوجد أصله في مكتبة باتنة بالهند برقم ٢/ ٤٢٩ (٢٦٠٣، ٣) ومكتبة رامبور بالهند برقم ١/ ٢٩٨.
انظر: بروكلمان ٢/ ١١٦، وبروكلمان ملحق ٢/ ١٤٢.

(٢) انظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية/ ٣/ ١٥١ رقم ٧٥٨، كشف الظنون ١/ ١١٢ـ ١١٣.

(٣) انظر: ص(١٣٢٠) من هذا الكتاب، وكشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣.

(٤) يوجد أصله في مكتبة عاطف أفندي بإستانبول برقم ١٢٨٢، ومكتبة الخديوية بمصر تحت الرقم ٢/ ١١ (ن ع ٦٦٧٦).

(٥) انظر: تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣، كشف الظنون ١/ ٤٠٣، ٤٨٤، الفوائد البهية ص٦٢، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥١ رقم ٧٥٨، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، هدية العارفين ١/ ٣١٤، الأعلام ٢/ ٢٤٧، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، الفتح المبين ٢/ ١١٢، بروكلمان، المجلد الأول، الذيل رقم ٢ ص١٤٢.

ـ يقول عنه عبدالقادر القرشي في الجواهر المضية: رأيته، وهوعندي، مَلَكْته[1].

٤ ـ شرح مختصر الطحاوي في عدة مجلدات[2].

٥ ـ شرح «المفصل» لجارالله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري في النحو، وسماه الموصل[3].

٦ ـ شرح المنتخب في أصول المذهب للأخسيكتي[4]، وسماه الوافي[5]، وقد أملاه في مسجد المؤلف ومشهده في صفر سنة ٦٩٠هـ[6].

٧ ـ كشف العوار لأهل البَوار[7].

٨ ـ النجاح في الصرف[8] وهوكتاب مختصر[9].

---

(١) انظر: الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦.

(٢) انظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥٢ رقم ٧٥٨.

(٣) انظر: كشف الظنون ٢/ ١٧٧٥، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥١ رقم ٧٥٨، الفوائد البهية ص٦٢، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧.

(٤) انظر: الفتح المبين ٢/ ١١٢.

(٥) يوجد أصله بمكتبة أحمد الثالث برقم ٣٢٠٦، ومكتبة كوبريلي برقم ٥٠٥، داماد إبراهيم باشا برقم ٤٦٨، ودار الكتب المصرية برقم نس١ ج١ ن خ٤٣ ن ع ٢٠٣٧، ويوجد له صورة على شكل مايكروفلم في مركز الملك فيصل بالرياض برقم ٨٨٠ عدد لوحاتها ٢٥٥ ل، ومصورة عن مكتبة الوطنية بباريس، وصورت النسخة الأخيرة، واستفدت منها في الإحالات الواردة في هذا الكتاب.

(٦) انظر: كشف الظنون ٢/ ١٨٤٨، الفوائد البهية ص٦٢، معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣، بروكلمان المجلد الأول الذيل رقم ٢ ص١٤٢.

(٧) انظر: ص(٨١٣) من هذا الكتاب.

(٨) يوجد منه نسخة على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى ٢٣ صرف، ومصورة عن مكتبة شستربتي برقم ٥٢٧٩/ ١، نسخ عام ٧٦٢هـ.

(٩) انظر: كشف الظنون ٢/ ١٩٢٩، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، الفوائد البهية ص٦٢، هدية العارفين ١/ ٣١٤، الأعلام ٢/ ٢٤٧.

٩ ـ النهاية شرح الهداية[١] في ثلاثة مجلدات، وهي أول شروح الهداية[٢] وأبسطها وأشملها، قد احتوت على مسائلَ كثيرةٍ، وفروعٍ لطيفةٍ، فرغ من تأليفها في أواخرِ شهر ربيع الأول سنة سبعمائة[٣].

واختصره جمال الدين محمود بن أحمد بن السراج القونوي[٤] المتوفى سنة ٧٧٠هـ في مجلد، وسماه «خلاصة النهاية في فوائد الهداية»[٥].

---

(١) يوجد منه نسخة في مكتبة راشد أفندي برقم ١٤٩٨، داماد إبراهيم باشا ٦١١ـ ٦١٥، الحميدية ٥٢٨ـ٥٢٩ محمود باشا ٢١٦ـ٢١٧، والجزء الأول منه في الجامعة الإسلامية ٢٤٨١ ينتهي بباب سجود التلاوة، كوبريلي ٦٢١ـ٦٢٢، المسجد الأقصى ٣٥٩ فقه ٥٠، مكتبة البلدية بالإسكندرية ٣ مجلدات ١١٧٩، الأزهرية[٣٣] ١١٧٠، ونسخ كثيرة في نفس الدار، الجمعية الآسيوية بكلكتا الهند ٤١٦ـ٤١٧، مكتبة كوبريلي ٦٢١ـ٦٢٢، أحمد الثالث برقم ٣٧٤١، و الجزء الأول منه بجامعة الملك عبد العزيز بجدة برقم ٢٦٠٣، ويشمل إلى نهاية الوقف ـ و مصدره مدينة قندهار بأفغانستان ـ كما يوجد الجزء الثالث ـ من بداية الحج إلى نهاية طلاق المريض ـ مصور بآلة التصوير العادية في نفس الجامعة برقم ٢٦٢٨، ويوجد له صورة على شكل مايكروفلم في مركز الملك فيصل بالرياض برقم ٢٣٠ نسخت عام ٩٦١ هـ، لكنه ناقص الأول و الأخير، ونسخة في مكتبة الأوقاف بحلب برقم (٥) ٣٤٤٣/١٩٧٧.

(٢) انظر: الفوائد البهية ص ٦٢، الأعلام ٢/ ٢٤٧، بغية الوعاة ١/ ٥٣٧، بروكلمان المجلد الأول الذيل رقم ٢ ص ١٤٢.

(٣) انظر: الجواهر المضية ٢/ ١١٤ـ١١٦.

(٤) هو محمود بن أحمد بن مسعود جمال الدين أبو الثناء القونوي الدمشقي، له كتاب «المنتهى في شرح المغني» في أصول الفقه، و «خلاصة النهاية» و غيرهما.
انظر: تاج التراجم «محقق» ص ٢٨٩ رقم ٢٧٥.

(٥) انظر: كشف الظنون ٢/ ٢٠٣٢، الفوائد البهية ص ٦٢، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥١ رقم ٧٥٨، هدية العارفين ١/ ٣١٤.

يقول كمال الدين بن الهمام[1] صاحب «شرح فتح القدير على الهداية»، في وصف الهداية وشروحها :

أما بعد، فإن كتاب الهداية لمئنة[2] الهداية لاحتوائه على أصول الدراية، وانطوائه على متون الرواية، خلَصت معادن ألفاظه من خبث الإسهاب، وخلت نقود معانيه عن زيف الإيجاز، وبهرج[3] الإطناب، فبرز بروز الإبريز[4] مركباً من معنى وجيز، تمشت في المفاصل عذوبتُه، وفي الأفكار رقته، وفي العقول حدّتُه، ومع ذلك فربما خفيت جواهره في معادنها، واستترت لطائفه في مكامنها، فلذلك تصدى الشيخ الإمام والقَرْم الهمام، جامع الأصل والفرع مقرِّر مباني أحكام الشرع، حسام الملة والدين السغناقي سقى الله ثراه، وجعل الجنة مثواه، لإبراز ذلك والتنقير[5] عما هنالك،

---

(١) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري، العلامة كمال الدين بن الهمام الحنفي، تفقه بالسراج قارئ الهداية، و محب الدين بن الشحنة، و غيرهما.
له: شرح فتح القدير على الهداية (ط)، و «التحرير» في الأصول (ط)، و «زاد الفقير» ولد سنة ٧٠٩ هـ، وتوفي يوم الجمعة ٧/ ٩/ ٨٦١ هـ.
انظر : بغية الوعاة ١/ ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٢) المئنَّة: العلامة، وفي حديث ابن مسعود: «إن طول الصلاة وقصرَ الخطبة مئنةٌ من فقه الرجل».
انظر: الصحاح ٦/ ٢١٩٩ مادة: مأن.

(٣) البَهرَج: الباطل والرديء.
انظر: الرائد ١/ ٣٤١.

(٤) الإبريز: الذهب الخالص الصافي.
انظر: الرائد ١/ ٢٢.

(٥) التنقير عن الأمر: البحث عنه.
انظر: الصحاح ٢/ ٨٣٦ مادة: نقر.

فشرحه شرحًا وافيًا وبين ما أشكل منه بيانًا شافيًا، وسماه «النهاية» لوقوعه في نهاية التحقيق، واشتماله على ما هو الغاية في التدقيق، لكن وقع فيه بعض إطناب، لا بحيث أن يُهجرَ لأجله الكتابُ، ولكن يَعسر استحضارَه وقت إلقاء الدرس على الطلاب . . .[1] .

وقد استفاد كثير ممن كتبوا في فقه الحنفية وخاصة شراح الهداية ـ مثل : شرح فتح القدير والعناية ـ كما استفاد مؤلفو : رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، وفتاوى قاضي خان، والفتاوى الهندية من هذا الكتاب مع التصريح بذلك .

❁ ❁ ❁

(١) انظر : شرح فتح القدير على الهداية ١/ ٥ ـ ٦ .

المبحث السادس

في وفاته، وأقوال العلماء فيه

١ ـ وفاته :

اختلف علماء التراجم والمؤرخون في تاريخ وفاته على ثلاثة أقوال، وهي:

أ ـ قال حاجي خليفة في كشف الظنون: إنه توفي سنة عشر وسبعمائة[(١)]، وهذا بعيد عن الحقيقة؛ لأنه ـ رحمه الله ـ توجه إلى دمشق قاصداً، فدخلها في سنة عشر وسبعمائة هجرية[(٢)]، ثم دخل حلب واجتمع فيها بقاضي القضاة ناصر الدين محمد بن القاضي كمال الدين أبي حفص عمر بن العديم، وكتب له نُسخةً من شرحه على الهداية. . . وكان ذلك في غرة شهر الله المعظم رجب الفرد من شهور سنة إحدى عشرة وسبعمائة[(٣)] كما مر.

ب ـ قيل: إنه توفي في رجب سنة إحدى عشرة وسبعمائة[(٤)].

وهذا أيضًا احتمال ضعيف لتأكيد حياته إلى شهر رجب عام إحدى عشرة وسبعمائة كما مر، ومما يدل على ضعف هذا القول أنه كتب لابن العديم كتاب

---

(١) انظر: كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) انظر: مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦.

(٣) انظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٢ رقم ٧٥٨. الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦.

(٤) انظر: معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، هدية العارفين ١/ ٣١٤، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦.

النهاية بيده وهوكتاب ضخم في عدة مجلدات وكتابتها تحتاج إلى صحة جيدة.

جـ- وقيل: إنه توفي سنة أربع عشرة وسبعمائة بحلب[1]، وهذا ما أراه صوابًا، للدلائل السابقة المذكورة؛ ولأن المؤرخين لم يذكروا بعد شهر رجب سنة ٧١١هـ شيئًا من نشاطه، فكأنه قد ضعف ومرِض إلى أن توفي -رحمه الله- سنة ٧١٤ هـ- إنا لله وإنا إليه راجعون-.

٢ - أقوال العلماء فيه:

- قال عمر رضا كحالة فيه: «... فقيه، أصولي، متكلم، نحوي، صرفي...»[2].

- وقال السيوطي فيه: «... كان عالمًا، فقيهًا، نحويًا، جدليًا...»[3].

- وقال عبدالقادر القرشي فيه: «... الإمام، الفقيه...»[4].

- وقال عبدالقادر التميمي فيه: «... الإمام، العالم، العلامة، القدوة، الفهامة...»[5].

- وقال اللكنوي فيه: «... كان فقيهًا، جدليًا، نحويًا...»[6].

---

(١) انظر: معجم المؤلفين ٤/ ٢٨، الفوائد البهية ص٦٢، مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، الفتح المبين ٢/ ١١٢.
(٢) انظر: معجم المؤلفين ٤/ ٢٨.
(٣) انظر: بغية الوعاة ١/ ٥٣٧.
(٤) انظر: الجواهر المضية ٢/ ١١٤.
(٥) انظر: الطبقات السنية ٣/ ١٥٠.
(٦) انظر: الفوائد البهية ص٦٢.

ـ وقال عنه ابن حجر العسقلاني: «. . . أهمله شيخنا على عادته في الحنفية مع تقدمه في العلم»[1].

ـ وقال عبد الله مصطفى المراغي فيه: «. . . الأصولي، النحوي. . .»[2].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: الدرر الكامنة ٢/ ١٤٧.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢/ ١١٢.

الفصلُ الثالثُ

التعريف بكتاب «الكافي»

وفيه مبحثانِ :

المبحثُ الأولُ:

ويشملُ الآتي :

١ ـ وصفَ نُسخة أ، ب للمخطوطِ اللتينِ اعتمدتُ عليهما في التحقيقِ .

٢ ـ النسخَ الأخرى وأماكن وجودِها .

المبحثُ الثاني:

ويتضمنُ :

١ ـ اسمَ الكتابِ ، ونسبتَه إلى المؤلفِ .

٢ ـ سببَ تأليفِه .

٣ ـ مَنهجَ المؤلفِ في الكتابِ ومصادرَه .

٤ ـ قيمةَ الكتابِ العلميةَ .



المبحثُ الأولُ

ويشمل الآتي :

١ ـ وصف النسختين أ، وب اللتين اعتمدتُ عليهما أثناء التحقيق :

عندما وافق مجلس القسم على تحقيق هذا الكتاب أخذت أبحث عن نسخه الخطية في مظانها، وبعد بذل الجهد في سبيل ذلك حصلتُ على نسختين لهذا الكتاب، وهما كما يلي :

١ ـ نسخة في مكتبة يكي (يني) جامع في مسجد السليمانية بإستانبول تحت الرقم العام ٣٢٤، جزآن في مجلد، يبدأ الجزء الأول منه من بدايته إلى نهاية باب : الطعن يلحق الحديث، والثاني من بداية باب : المعارضة إلى نهاية الكتاب يفصل بينهما قول : بسم الله الرحمن الرحيم. نسخة كاملة، وواضحة، وسليمة الأوراق، نسخها أبومحمد أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد المعصوري عام ٧١١هـ بدمشق عن خط مصنفه، وبلغت تصحيحا ومقابلة. نسخها بخط نسخٍ عادي غيرِ منقوطةٍ في الغالب، عدد لوحاتها حوالي ٢٥٣ لوحة، وعدد أسطر كل صفحةٍ بين ٢٩-٣١ سطراً، وعددُ كلمات كلِ سطرٍ بين ١٩ ـ ٢٤ كلمة، لا يوجد بها الحواشي إلا في لوحات قليلة، وَعلى بعض صفحاتها استدراكات فاتت الناسخ خلال كتابته لها. ورمزت إليها بحرف (أ) لقدَمِ تاريخها .

٢ ـ نسخة في مكتبة عاطف أفندي بإستانبول بتركيا تحت الرقم العام

٦٩١، جزآن في مجلد، تقسيمها مثل نسخة أ، نسخة كاملة وسليمة الأوراق، بلغت تصحيحًا ومقابلة، نسخت بخط مغربي غير منقوط بحيث تَصعُب قراءتُها في بعض الأحيان، لا يوجد بها اسم الناسخ، ولا مكان النسخ، ولا سنة النسخ، ويوجد على غلافها تمليكاتٌ كثيرةٌ، وآخر تمليكها كان في ملك محمد بن محب الدين الحنفي عام ١٠١١هـ، وعدد لوحاتها ٤٢٥ لوحة، وعدد أسطر كل صفحة ٢٥ سطرًا، وعدد كلمات كل سطر بين ١٥ـ١٨ كلمة، لا يوجد بها الحواشي إلا في القليل، وفي بعض صفحاتها تصحيح لعبارات فاتت الناسخ أثناء النسخ، وفي آخرها تاريخ وفاة الشيخ عبدالكريم، ورمزت إليها بحرف (ب).

٢ ـ النُسخ الأخرى وأماكن وجودها

يوجد ـ ولله الحمد ـ لهذا الكتاب نُسَخٌ كثيرةٌ ـ بالإضافة إلى النسختين المذكورتين ـ ومنها:

٣ ـ نسخة في المكتبة العربية بدمشق كما ذكره خيرالدين الزركلي في الأعلام ٢/ ٢٤٧بخط مؤلفه، وتم الفراغ منه ١٨/ ٥/ ٧٠٤ هـ، وأتى الزركلي بصورة من اللوحة الأخيرة للكتاب.

وحاولت الحصول على صورة منها عن طريق مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية بالرياض، وجاء الجواب من دمشق بالاعتذار عن تصويرها، مع العلم بأن الكتاب المذكور قد نقل الآن إلى مكتبة أحمد عبيد إحدى المكتبات الأهلية بالجمهورية العربية السورية.

٤ ـ نسخة في مكتبة كوبريلي بإستانبول تحت الرقم العام ٥٢٠ من أول

الكتاب إلى آخر باب: بيان أسباب الشرائع. نُسخ في ٢٢٦ ورقة بمقياس ١٤,٥ × ١٧,٥ سم، ومسطرتها ٢٣ سطراً، في أولها: كتاب الكافي شرح البزدوي للإمام الفاضل السغناقي... بلغت تصحيحاً ومقابلة[1].

٥ ـ نسخة في مكتبة داماد إبراهيم باشا في مسجد السليمانية بإستانبول تحت الرقم العام ٤٥٥.

٦ - نسخة في مكتبة لاله لي بإستانبول تحت الرقم العام ٧٣٤.

٧ - نسخة في مكتبة جامعة إستانبول تحت الرقم العام ٦٥٦.

٨ - نسخة في مكتبة جار الله بإستانبول تحت الرقم العام ٢٩٠.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي المجلد الأول ص٢٦٠ عام ١٤٠٦هـ.

المبحث الثاني

ويتضمن:

١ ـ عنوان الكتاب، ونسبتُه إلى المؤلف:

أ ـ عنوان الكتاب: هو «الكافي»[١].

ب ـ نسبته إلى المؤلف: حينما بدأتُ في هذا المبحث أخذتُ أتتبعُ كتبَ التراجم والطبقات التي تهتم بمؤلفات العلماء والتعريف بهم، والفهارس التي تَبحثُ عن المؤلفين وكتبهم، فوصلت إلى أن أحكمَ حكمًا قاطعًا لا مجال فيه للشك على أن هذا الشرح للعلامة حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي[٢] ـ رحمه الله ـ.

---

(١) هكذا في الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣/ ١٥١ رقم ٧٥٨، كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣، هدية العارفين ١/ ٣١٤، الأعلام ٢/ ٢٤٧، الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦.

وقال صاحب تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣، والفوائد البهية ص٦٢، ومعجم المؤلفين ٤/ ٢٨، ومفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦، والفتح المبين ٢/ ١١٢: إن: اسم الكتاب هو «الكافي شرح البزدوي»، وهذا غير صحيح؛ لأن السغناقي سماه بـ «الكافي»؛ حيث قال في مقدمة شرحه ص(٨٨): «واكتفيت عن ذكر المناسبات والانحصارات، وسائر ما يعاد ذكره من البينات إلا ما تمس إليه الحاجة من الشرح «الكافي» مما ذكرته في «الوافي» اختياراً لما يُضبط أمره في التبيين، وهو حسبي ونعم المعين» انتهى.

وكما قال في نهاية شرحه ص(١٣٢٣): «ولما كان أمره بكفاية كل مهمٍّ من الكتاب، وتقشيع كلّ مُغمٍّ من الخطاب، سميته بـ «الكافي» لما قصُر عنه الوافي، وجعلتهما علَمَين في تفسيح المشكلات وتكشيف المعضلات» انتهى.

(٢) بدليل:

أ ـ تصريح الشارح بذلك، كما رأيت في الهامش السابق. =

٢ ـ سبب تأليفه:

هو طلب بعضِ أقرانه وأحبائه، وإلحاحهم على أن يكتبَ لهم شرحًا

= ب ـ ورود ذكر هذا الكتاب في معظم كتب التراجم ضمن مؤلفات حسام الدين السغناقي ـ رحمه الله ـ كما أن فهارس الكتب والموسوعات التاريخية للعلوم والفنون ذكرت هذا الكتاب كواحد من أبرز مؤلفات هٰذا الإمام، وهذه نبذة من أقوالهم:

قال حاجي خليفة في كشف الظنون ١/ ١١٢ ـ ١١٣، وهو يذكر شروح أصول البزدوي: «. . . فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبياته وتلميحه، منهم: الإمام حسام الدين حسين بن علي السغناقي الحنفي المتوفى سنة عشرة وسبعمائة، وسماه الكافي، ذكر في آخره أنه فرغ من تأليفه في أواخر جُمادى الأولى سنة أربع وسبعمائة. . .».

وقال عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين ٤/ ٢٨ ضمن بيان تأليفاته: «من تصانيفه: الكافي في شرح البزدوي في أصول الفقه. . .».

وقال البغدادي في هدية العارفين ١/ ٣١٤ في ترجمته: «من تصانيفه: . . . الكافي. . .».

وقال الزركلي في الأعلام ٢/ ٢٤٧ في مصنفاته: «له ـ أي للسغناقي ـ . . . الكافي. . .».

وقال طاش كبرى زادة في مفتاح السعادة ٢/ ٢٦٦ في مصنفاته: «. . . قَدِم حلب وصنف الكافي في شرح البزدوي. . .».

وقال عبد القادر القرشي في الجواهر المضية ٢/ ١١٤ ـ ١١٦: «وله ـ للسغناقي ـ «الكافي» في شرح أصول الفقه لفخر الإسلام أبي العسر البزدوي».

وقال قاسم بن قطلوبغا في تاج التراجم ص٢٥ رقم ٦٣: «. . . وصنف أيضًا الكافي شرح البزدوي . . .».

كما ذكره أيضًا محمد عبد الحي اللكنوي في الفوائد البهية ص٦٢، وعبد القادر التميمي في الطبقات السنية ص١٥١ وعبد الله مصطفى المراغي في الفتح المبين ٢/ ١١٢ ضمن مؤلفاته.

ج ـ وأن اسم «الكافي» مع اسم مؤلفه (السغناقي) قد كتب على غلاف نسخة ب.

لأصول البزدوي، كما قال السغناقي في مقدمة شرحه هذا[1].

٣ ـ منهج المؤلف في الكتاب ومصادره :

أ ـ منهج السغناقي في شرحه :

ذكر السغناقي نقاطاً في مقدمة شرحه هذا وضح فيها منهجه، ونقاطا لم يذكرها، لكني استخلصتها من خلال دراستي للكتاب وتتلخص فيما يلي :

١ ـ فقد سلك السغناقي ـ رحمه الله ـ منهجًا مناسبًا في شرحه هذا ليسهِّل على الدارسين قراءةَ متن الكتابِ وشرحه في آن واحد؛ وذلك لأنه غالبا ما يكتب قطعةً مناسبةً من المتن ثم يتَناولُها بالشرح جامعًا مسائلَها وموضحًا دلائلَها.

٢ ـ يبدأ ـ في الغالب ـ بالمتن، ويقول: «قوله. . . إلى آخره» وفي بعض الأحيان يكتفي بعبارة «قوله . . .» ولا يذكر «إلى آخرِه».

٣ ـ يذكر عبارة المتن بنصها، ولا يخالفها إلا نادراً.

٤ ـ تابع السغناقي ـ في الغالب ـ في شرحه، الإمام البزدوي، في ترتيب الكتاب وتنظيمه.

٥ ـ يبدأ شرحه بكلمات تفسيرية مثل: أي، معنى، يعني، اعلم. . . وأي فيه غالب، وأحياناً يشرح ويفصل، ثم يقول في نهاية شرحه: «وهذا معنى قول الشيخ . . .».

٦ ـ أحيانا يشرح المتن بشكل السؤال والجواب، ويُعبِّر عنه بكلمة فإن

---

(١) راجع: ص(٨٦ ـ ٨٧).

قيل : . . . قلتُ : . . . ، فإن قلتَ : . . . ، قلتُ ، أوقلنا : . . .

٧ ـ أحيانا يقول أثناءَ شرحه :قال شيخي : كذا ـ ويقصد به حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر ، وقال أستاذي والأستاذ الكبير ـ ويقصد به فخرالدين محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي ، وقال القاضي الإمام ـ ويقصد به القاضي الإمام أبا زيد الدبوسي .

٨ ـ أحياناً يشرح بعضَ الكلماتِ أويوضِّح بعض المقاصدِ باللغة الفارسية القديمة .

٩ ـ انتهج الشارح منهج الاعتدال بين التوسع والاختصار ، كما قال في مقدمة شرحه هذا : « . . . واكتفيتُ عن ذكر المناسباتِ والانحصاراتِ وسائر ما يعادُ ذكره من البينات إلا ما تمس إليه الحاجة من الشرحَ الكافي »[١] .

١٠ ـ ويتوسع في بعض المسائل التي تحتاج للتوضيح كما قال السغناقي في مقدمة الكتاب : « . . . وما قصرت في إيراد ما يزداد به الكتاب إيضاحًا . . . وكتابي هذا يعرف قدرَه من أكرمه الله بالمدارسة ، فإنه يُشاع على غيره للمنافسة ، لما أنَ هذا جامع للفوائد المزدحمة والنظائر المرتكمة ، وما جُوز مضيق إلا وقَد أعلم بالتوسع ، وما أنهي إلى مغمم إلا وقد رسم بالتقشيع ، ولما كان أمره بكفاية كل مهم من الكتاب وتقشيع كل مغممٍ من الخطاب سميته بـالكافي . . . »[٢] .

١١ ـ يذكر أحيانًا الفوائد الصادرة من العلماء السابقين كما قال السغناقي

(١) انظر : اللوحة رقم ١ من النسخة أ .

(٢) انظر : اللوحة رقم ٢٢٥ من النسخة أ .

في مقدمة الكتاب: «ثم اعلم أني ضمنت فيه أن أجمع بين نسختَي الفوائد:

إحداهما: الفوائد الصادرة من الإمام السابق فى البيان الفائق، صاحب الأصول والفروع، معدن المعقول والمسموع مولانا بدرالدين محمد بن محمود ابن عبد الكريم الفقيهي الشحنوي الكردري[1] - رحمه الله -.

والثانية: الفوائد الصادرة من الإمام العالم الرباني العامل الصمداني حَبر الأمة محيي السنة مولانا حميد الدين الضرير علي بن محمد بن علي الرامُشي البخاري - رحمه الله - مع اختلاف نُسخ له فيه، وزدتُ عليهما ما ليس فيهما مما يقتضيه المشروح بعد الاستحكام، وما يلتجئ إليه ذلك الموضع المنعوت بالاستبهام».

١٢ - يستعرض في المسألة اختلاف الحنفية مع مذهب الشافعي في الغالب، ومذهب المالكية في النادر، مع أدلة كل مذهب ثم يناقشها، ويرجح ويختار منها رأي الحنفية.

١٣ - يهتم بنقل آراء أئمة الحنفية وعلمائهم سيما السابقين منهم كالجصاص[2]،

---

(١) انظر ترجمته في: هـ(٢٢) من ص(١٤٢).

(٢) هو الإمام أحمد بن علي أبو بكر الرازي الملقب بالجصاص، والمشهور بالزهد والورع، درس على أبي الحسن الكرخي وتخرج عليه، وعلى أبي سعيد البردعي، وموسى بن نصر الرازي، وغيرهم.
وتفقه عليه كثيرون منهم: أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني شيخ القدوري، وأبو الحسن محمد بن أحمد بن الزعفراني، وصار إمام الحنفية في بغداد، ولد سنة ٣٠٥ هـ، وتوفي ببغداد يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة عن خمس وستين سنة.
له مؤلفات، منها: «الفصول في الأصول» المعروف بأصول الجصاص (حقق قسم القياس منه القاضي سعيد الله المدرس بجامعة بشاور باكستان وهو مطبوع) وأحكام القرآن» (ط) و«شرح مختصر الكرخي» و«شرح مختصر الطحاوي» و«شرح الجامع =

وعيسى بن أبان[1]، والكرخي[2]، وزفر[3]، وغيرهم.

الصغير والكبير» للشيباني (يوجد شرح الجامع الكبير للجصاص في دار الكتب المصرية برقم نس.ج٢ ن خ ٧٤٥ ن ع ١٧٨٣٨، وبرقم نس.ج١ نخ٧٤٦ نع ١٧٨٣٩، وعلى صورة مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٢٧٩٦) و «شرح الأسماء الحسنى».

انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٤٤، الفتح المبين ١/ ٢٠٣، تاج التراجم ص٩، تاريخ بغداد ٤/ ٣١٤، الأعلام ١/ ١٧١، الشذرات ٣/ ٧١، معجم المؤلفين ٢/ ٧.

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى، من كبار فقهاء الحنفية، تفقه على محمد بن الحسن الشيباني، وكان حسن الوجه وحسن الحفظ للحديث، ولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وقال هلال بن أمية: «ما في الإسلام قاض أفقه منه»، له مؤلفات، منها: «إثبات القياس» و «الاجتهاد الرأي» و«الجامع» في الفقه، «الحجة الصغيرة» في الحديث، توفي في البصرة سنة ٢٢١هـ.

انظر: الجواهر المضية ٢/ ٦٧٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٣٧، الأعلام ٥/ ١٠٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣٨٤ رقم ١٧٠٣.

(٢) هو عبيد الله أو عبد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم أبو الحسن الكرخي - نسبة إلى كرخ، وهي ضاحية من ضواحي بغداد - أخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي، وأحمد ابن يحيى الحلواني، ومحمد بن عبد الله المصري، وتفقه عليه ابن شاهين، وابن حيوية، وابن التلاج، والجصاص، والشاشي، والطبري، وغيرهم، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي خازم، وعُدَّ من المجتهدين في المسائل.

له مؤلفات منها: «شرح الجامع الصغير» و «شرح الجامع الكبير» و «رسالة في الأصول» المختصر.

ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفي في شهر شعبان سنة ٣٤٠هـ ببغداد، وعاش ثمانين سنة.

انظر: تاج التراجم ص٣٩ رقم ١١٥، الشذرات ٢/ ٣٥٨، الفتح المبين ١/ ١٨٦، معجم المؤلفين ٦/ ٤٥، الأعلام ٤/ ١٩٣.

(٣) هو زُفر بن الهزيل بن قيس العنبري التميمي، الفقيه، المجتهد، العلامة، أبو الهذيل، من بحور الفقه وأذكياء وقته، تفقه بأبي حنيفة وهو أكبر تلامذته، جمع بين العلم والعمل، وتفقه عليه كثير من فقهاء عصره. =

١٤ ـ يستدل في المسألة بالأدلة النقلية ثم العقلية .

١٥ ـ يستشهد بالمسائل الفرعية من كتب الأحناف، وفتاوى أئمتهم الأقدمين كالإمام أبي حنيفة، وصاحبيه (أبي يوسف ومحمد)، وزفر، وغيرهم .

١٦ ـ بوب كتابه كما هو في أصول البزدوي .

١٧ ـ يتأكد من صحة العبارة المنقولة من مصدرها، لذلك كانت أخطاؤه قليلة .

١٨ ـ يذكر الاعتراض ويجيب عليه في الغالب .

١٩ ـ يذكر المبسوط ويقصد به مبسوط شمس الأئمة السرخسي، وأحيانا يذكر مبسوط شيخ الإسلام ويقصد به مبسوط شيخ الإسلام الإسبيجاني (١) .

= وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، إذا جاء الأثر تركنا الرأي. ولد سنة عشر ومائة، وأقام في البصرة، توفي بها سنة ١٥٨هـ بعد موت أبي حنيفة بثمان سنين.

انظر: تاج التراجم ص٢٨ رقم ٧٨، الفتح المبين ١/ ١٠٦ ـ ١٠٧، الشذرات ١/ ٢٤٣، الأعلام ٣/ ٤٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٧ رقم ١١٨٩، معجم المؤلفين ٤/ ١٨١.

(١) هو علي بن محمد بن إسماعيل شيخ الإسلام السمرقندي الإسبيجاني ـ نسبة إلى إسبيجاب بلدة من طاشقند وسيرام ـ الفقيه الحنفي أستاذ المرغيناني صاحب الهداية. من مؤلفاته: «شرح مختصر الطحاوي» و «المبسوط»، ولد سنة ٤٥٤هـ، توفي سنة ٥٣٥هـ.

انظر: الفوائد البهية ص١٢٤، تاج التراجم ص٤٤ رقم ١٣٣، هدية العارفين ١/ ٦٩٧، معجم المؤلفين ٧/ ١٨٣.

٢٠ - يتعرض للمسائل العقدية إجمالاً .

٢١ - أحيانًا يقتصر بذكر كلمة أوكلمتين من الآية .

٢٢ - أحيانًا يحيل على أماكنَ مجهولة أوعامة، كقوله: «وإلى هذا أشار شمسُ الأئمة» .

٢٣ - يستعمل كلمة «عندنا» ويريد بها علماء الحنفية .

٢٤ - يستعمل كلمة «عامة العلماء» ويريد بها الجمهور .

ب - مصادره :

لقد اعتمد السغناقي - رحمه الله - على مصادرَ كثيرةٍ، منها ما هو مطبوع متداولٌ، وهذا قليلٌ، ومنها ما هو مخطوط، وهذا كثيرٌ، وعلى رأس هذه المصادر ومقدمتها: المبسوط للسرخسي وأصوله، فكثير من العبارات منقولة عن هذين الكتابين وبالأخص المبسوط، وعن كتب أخرى مفقود أكثرها، فإني أذكر هذه المصادر ليتعرف القارئ من خلالها على مجموعة من المصادر الأصولية والفقهية واللغوية وغيرها التي ربما لم يكن سمع بها من قبل ذلك، كما أنها تخبر عن أهمية هذا الكتاب وما عليه من المكانة المرموقة، والمصادر هي:

١ - الإحقاق[1] - وهو كتاب في فن التفسير[2] - لأبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني الحنفي المديني ناصر الدين المتوفى سنة ٦٥٦ هـ[3].

---

(١) انظر: ص(١٠٥٨).

(٢) يوجد منه نسخة في مكتبة برلين بألمانيا برقم ٧٢٨. أوله: الحمد لله الذي رحم بإنزال كلمته وآيها أصناف البرية بدهمائها أعجزهم عن المعارضة مع فصاحتها ودهائها وجزيرة العرب ببلغائها. . .».

(٣) انظر: تاج التراجم، الطبعة المحققة ص٣٣٩ رقم ٣٤٦.

٢ ـ أحكام القرآن(١) للجصاص.

٣ ـ أدب الكتاب(٢).

٤ ـ أساس البلاغة(٣) للزمخشري(٤).

٥ ـ الأسرار(٥) في الأصول والفروع(٦) للشيخ العلامة أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي(٧) المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

---

(١) انظر: ص(٧٩٩).

(٢) انظر: ص(١٩٧).

(٣) انظر: ص(١٧٦).

(٤) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري المعتزلي أبو القاسم جار الله، كان واسع العلم كثير الفضل غاية في الذكاء أخذ عن أبي الحسن علي بن مظفر النيسابوري، وأبي مصفر الأصفهاني، وأبي سعد الشناني، له: الكشاف في التفسير (ط)، المفصل في النحو (ط)، وغيرهما، ولد سنة ٤٩٧ هـ، وتوفي سنة٥٣٨هـ.
انظر: بغية الوعاة ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٥) انظر: ص(٧٢٧).

(٦) يوجد له صور كثيرة على شكل مايكروفلم منها: في الجامعة الإسلامية برقم ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، في جامعة أم القرى برقم ٢، ٢٤٠، ٤٠٨، ٤٨٤.

(٧) هو القاضي عبد الله ـ أو عبيد الله ـ عمر بن عيسى الدبوسي من أكابر علماء الحنفية، يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، تفقه على أبي جعفر الأستروشني.
من مؤلفاته: «تأسيس النظر» (ط)، و«تقويم الأدلة» (حقق ما قبل القياس في جامعة الأزهر وما بعده في الجامعة الإسلامية لنيل درجة الدكتوراه)، وكتاب «الأسرار في الأصول والفروع» (حقق بعضه في الجامعة الإسلامية)، و«الأمد الأقصى» (يوجد منه نسخ على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٥٣٤ كما يوجد منه نسخة في خزانة الرباط برقم (٢٥١٤) ك). ولد بين بخارى وسمرقند في الدبوس سنة ٣٧٠هـ تقريبًا، وتوفي في بخارى سنة ٤٣٠هـ.
انظر: تاج التراجم ص٣٦ رقم ١٠٧، الفتح المبين ١/ ٢٣٦، الأعلام ٤/ ١٠٩، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة ٦/ ٩٦.

٦ ـ الفصول في الأصول[1] لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي[2] المتوفى سنة ٣٧٠ هـ

٧ـ أصول الدين[3] لأبي عصمة بن أبي الليث البخاري من أعيان الماتريدية[4] .

٨ ـ أصول السرخسي[5] للإمام أبي بكر محمد بن محمد بن أبي سهل شمس الدين السرخسي[6] .

---

(١) انظر: ص(٨٦٤).
(٢) يوجد له نسخ على شكل مايكروفلم في الجامعة الإسلامية برقم ٢٦١٤ و ٢٦١٥ .
(٣) انظر: ص(٢٤٦).
(٤) قال اللكنوي: من أقران القاضي إسحاق الحكيم السمرقندي، أخذ عن أبي منصور الماتريدي.
انظر: الفوائد البهية ص١١٦ .
(٥) انظر: ص(٥٧٨).
(٦) هو شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ـ بلدة قديمة من بلاد خراسان ـ المجتهد، الحنفي، الإمام العلامة، الأصولي، المحدث، تتلمذ على الحلواني وتخرج عليه، وتفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصيري، وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية، وذاع صيته واشتهر اسمه، وصار إمامًا من أئمة الحنفية.
له مؤلفات منها: «تمهيد الفصول في الأصول» المعروف بأصول السرخسي (ط)، و«شرح الجامع الكبير» لمحمد الشيباني (الموجود بدار الكتب المصرية برقم نس. ج١ ن خ ١٠٧ ن ع ١٠٣٤، ونسخ كثيرة أخرى في نفس الدار) و«شرح السير الكبير» (ط)، و«النكت» (ط)، وشرح لزيادات الزيادات للشيباني، و«شرح مختصر الطحاوي» خ، و«المبسوط» ٣٠ جزءًا أملاه من خاطره من غير مراجعة وهو سجين في الجب بأوزجند (ط)، توفي في حدود سنة ٤٨٣هـ وقيل: ٤٩٠هـ.
انظر: تاج التراجم للشيخ قاسم بن قطلوبغا ص٥٢ رقم ١٥٧، الفتح المبين للشيخ عبد الله المراغي ١/ ٢٦٤، الأعلام ٥/ ٣١٥ .

٩ ـ الإيضاح في الفروع[1] للإمام أبي الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرماني[2] الحنفي المتوفى سنة ٥٤٣هـ .

١٠ـ الإيضاح فى علم القراءة[3] لأبي عبد الله أحمد بن أبي علي الأندرابي[4] .

---

(١) انظر: ص(١٠٢٧).

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم ركن الدين أبو الفضل الكرماني.
من مؤلفاته: التجريد المشهور بتجريد ركني في الفروع، وشرحه الإيضاح في شرح التجريد في الفقه، وإشارات الأسرار في شرح الجامع الكبير في الفروع، كتاب الحيض، وغيرها، ولد بكرمان سنة ٤٥٧هـ، وتوفي بمرو سنة ٥٤٣ هـ.
انظر: الفوائد البهية ص٩١، كشف الظنون ١/ ٣٤٥، ١/ ٢١١، هدية العارفين ٥/ ٥١٩.

(٣) انظر: ص(٢٣٨).
يوجد له نسخة على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم ٩٣٤ مصورة عن مكتبة جامعة استانبول بتركيا، ونفس الصورة موجودة في الجامعة الإسلامية برقم ٤٣٦٨.

(٤) هو أبو عبد الله أحمد بن أبي علي الأندرابي. هكذا على غلاف كتابه: «الإيضاح في علم القراءة».
وأندراب ـ الدال مهملة مفتوحة، وراء، وألف، وباء موحدة ـ بلدة بين غزنين وبلخ في شمال أفغانستان، وبها تذاب الفضة المستخرجة من معدن بنجهير ـ والصحيح بنجشير ـ ومنها تدخل القوافل إلى كابل ـ عاصمة أفغانستان حاليًا ـ ويقال لها: أندرابة أيضًا: وهي مدينة حسنة نُسب إليها جماعة من أهل العلم، منهم: أبو ذر أحمد بن عبد الله بن مالك الترمذي الأندرابي.
انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ١/ ٣٠٩، الأنساب لأبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني ١/ ٢١٦.

١١ ـ بديع الإعراب[١].

١٢ ـ التأويلات[٢] (تأويلات القرآن[٣] المسمى بتأويلات أهل السنة) لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي[٤] الحنفي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ[٥].

---

(١) انظر: (٧٦٨).
ولم أقف على التعريف بالكتاب ولا على مؤلفه ولا على مكان وجوده.

(٢) انظر: ص(١٧٧).

(٣) يوجد أصله في مكتبة الحرم المكي الشريف تحت الرقم ٢٦٢، به آثار بلل ورطوبة، نسخ بخط فارسي دقيق جداً بحيث يصعب قراءته، ومكتبة أحمد الثالث من رقم ١٧١٢ إلى رقم ١٧١٦، ويوجد صورته على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى برقم ٢٥١ و ٢٥٢، ومصورة عن مكتبة الحرم المكي الشريف، ونور عثمانية ١٢٢، كوبريلي ٤٨ ـ ٤٩، راشد أفندي ٢١٠٠، ويوجد شرحه للبزدوي والسمرقندي في مكتبة طوبقيوسراي (أحمد الثالث) برقم ١٧١٦.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو المنصور الماتريدي ـ نسبة إلى ماتريد من أعمال سمرقند، من كبار العلماء وكان إمام المتكلمين، وعرف بإمام الهدى عند الحنفية، كان قوي الحجة، مفحماً في الخصومة، تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني، وأبي نصر العياضي وغيرهما، وتفقه عليه إسحاق بن محمد السمرقندي، وعبد الكريم بن موسى البزدوي، له مؤلفات منها: «مآخذ الشرائع» في أصول الفقه (يوجد أصله في مكتبة جوتا بألمانيا برقم ١٠٠)، و«الجدل»، و«التوحيد» وهو مطبوع ويوجد أصله في (مكتبة برلين برقم ١٨٤١)، و«أوهام المعتزلة»، و«الرد على الرافضة»، و«تأويلات القرآن»، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ.
انظر: تاج التراجم ص٥٩ رقم ١٧٣، الفتح المبين ١/ ١٨٢، الأعلام ٧/ ١٩، معجم المؤلفين ١١/ ٣٠٠.

(٥) قال حاجي خليفة عنه: هو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك.
انظر: كشف الظنون ١/ ٣٣٥.

١٣ ـ تبصير الأدلة[1] «تبصير الأدلة في الكلام» لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي[2] المتوفى سنة ٥٠٨هـ

١٤ ـ تبصرة الأدلة[3] ، لأبي منصور الماتريدي .

١٥ ـ تتمة الفتاوى[4] لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز

---

(١) انظر : (٤٧٦).

(٢) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي، الإمام، الزاهد، البارع، عالم بالأصول والكلام، كان بسمرقند وسكن بخارى. تفقه عليه علاء الدين أبو بكر محمد السمرقندي، وروي عنه محمود بن أحمد الشاغرجي وعبد الرشيد بن أبي حنيفة الولواجي.
من كتبه : «بحر الكلام» (ط)، و«تبصير الأدلة » في الكلام، و«التمهيد لقواعد التوحيد» (الموجود في مكتبة شستربتي برقم ٤٥٥٤)، و«العمدة في أصول الدين»» (الموجود في مكتبة برلين برقم ١٩٩٣ ـ ١٩٩٨)، و«العالم والمتعلم»، و«إيضاح المحجة لكون العقل حجة»، و «شرح الجامع الكبير» للشيباني في فروع الحنفية، و«مناهج الأئمة» في الفروع. توفي ٢٥ ذي الحجة سنة ٥٠٨هـ.
انظر : الفوائد البهية ٢١٦ ـ ٢١٧، تاج التراجم ص٧٨ رقم ٢٤٠، الأعلام ٧/ ٣٤١، معجم المؤلفين ١٣/ ٦٦ .

(٣) انظر : ص(٩٤٧).

(٤) انظر : ص(١٥٧٧).
قال حاجي خليفة عن تتمة الفتاوى : هذا الكتاب جمع فيه الصدر الشهيد حسام الدين ما وقع إليه من الحوادث والواقعات وضم إليها ما في الكتب من المشكلات، واختار في كل مسألة فيها روايات مختلفة وأقاويل متباينة ما هو أشبه بالأصول، غير أنه لم يرتب المسائل ترتيبًا، وبعدما أكرم بالشهادة قام واحد من الأحدوثة بترتيبها وتبويبها، وبنى لها أساسًا وجعلها أنواعًا وأجناسًا، ثم إن العبد الراجي محمود بن أحمد بن عبد العزيز رد كل جنس إلى ما يجانسه، وذيل على كل نوع ما يضاهيه.
انظر : كشف الظنون ١/ ٣٤٣ ـ ٣٤٤، الأعلام ٧/ ١٦١، تاج التراجم ص٢٨٨ الطبعة المحققة .

=

الحنفي[1] المرغيناني المولود سنة ٥٥١ هـ والمتوفى سنة ٦١٦هـ.

١٦ـ تفسير الإمام علاء الدين الزاهد[2] المسمى بتفسير العلائي لعلاء الدين محمد بن عبد الرحمن البخاري[3] المعروف بالعلاء الزاهد المتوفى سنة ٥٤٦ هـ[4].

١٧ ـ التقويم[5] (تقويم الأدلة في الأصول)[6] لعبيدالله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ[7].

= ويوجد منه نسخة في مكتبة طوبقيوسراي (أحمد الثالث) برقم ٣٨٢٨، يكي جامع ٥٩٧، والمكتبة الأزهرية (١٨٩٨) رافعي ٢٦٧٣٧.

(١) هو محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري المرغيناني الحنفي برهان الدين، الذي عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل.
من كتبه: «ذخيرة الفتاوى» في ٥أجزاء، و «المحيط البرهاني» في الفقه أربع مجلدات (الموجود في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٣٤٢ ـ ١٣٤٥، وكوبريلي ٦٤٥ـ٦٤٨، الجمعية الآسيوية بكلكتا الهند ٤٠٥، ونسخ كثيرة في دار الكتب المصرية) و «الواقعات» و «الطريقة البرهانية» و «الوجيز في الفتاوى» و غيرها، ولد سنة ٥٥١، وتوفي سنة ٦١٦هـ.
انظر: الفوائد البهية ص٢٠٥، الأعلام ٨/ ٣٦، معجم المؤلفين ١٢/ ١٤٧.

(٢) انظر: ص(٣٢٠).

(٣) هو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد البخاري العلائي الحنفي، فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، له تفسير في القرآن في أجزاء كثيرة، توفي سنة ٥٤٦هـ.
انظر: الفوائد البهية ص١٧٥ ـ ١٧٦، معجم المؤلفين ١٠/ ١٣٣.

(٤) انظر: كشف الظنون ١/ ٤٥٤.

(٥) انظر: ص(١٢٢٥).

(٦) يوجد له نسخ على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٦١٦ و ٦١٢٧و ٧٣٤١.

(٧) شرحه فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي. . . واختصره أبو جعفر محمد بن الحسين الحنفي.
انظر: كشف الظنون ١/ ٤٦٧.

١٨ ـ التيسير في التفسير[١] لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي[٢] المتوفى سنة ٥٣٧هـ[٣].

---

(١) انظر: ص(٢٤٤).
يوجد في مكتبة أحمد الثالث برقم ١٧٥٦ ويوجد له نسخ على شكل مايكروفلم بجامعة الملك عبد العزيز برقم١٧٩ مجاميع تفسير وعلوم القرآن مصورة عن مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، وبرقم ١٨٠ تفسير وعلوم القرآن مصورة عن مكتبة شستربتي تحت رقم ٣٨٦٢ وبرقم ١٨١ تفسير وعلوم القرآن مصورة عن مكتبة الأزهر برقم ١٣/ ٢٤٦ وبرقم ٩٥٥ بجامعة أم القرى ومصورة عن مكتبة ولي الدين بتركيا برقم ١٤٠، جورليلى ٢٨، والجامعة الإسلامية ٧٩٣٠/ ٠ وأخرى كثيرة، ونور عثمانية ٢٤٩ ـ ٢٥١، محمود باشا ٣٩، طوبقيوسراي ١٧٥٦، برلين ٩٠٥٢، ٥٦١٦، ٧٦٨، ٧٦٧، المحمودية بالمدينة المنورة ٤ أجزاء ٢١ ـ ٢٤، دار الكتب القطرية ٣٣٠ ـ ٣٣٤.

(٢) هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان أبو حفص نجم الدين النسفي عالم بالأصول والتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية، أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليسر البزدوي، وأبي بكر الأسكاف، وأبي القاسم الصفار...، وتفقه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر، وبرهان الدين المرغيناني صاحب الهداية، وأبو بكر أحمد البلخي.
له نحو مائة مصنف، منها: «الأكمل الأطول» خ، و«التيسير في التفسير»، و«المواقيت»، و«تاريخ بخارى»، و«طلبة الطلبة» ط، و«مجمع العلوم»، وشرح صحيح البخاري سماه «النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح»، و«نظم الجامع الصغير للشيباني» في فروع الفقه الحنفية ـ ولم أقف على تأليفه في الأصول ـ ولد بنسف سنة ٤٦١هـ، وتوفي في ١٢ جمادى الأولى عام ٥٣٧ هـ بسمرقند.
انظر: الفوائد البهية ص١٤٩ ـ ١٥٠، تاج التراجم ص٣٤ ـ ٣٥، الجواهر المضية ٢/ ٦٦١، شذرات الذهب ٤/ ١١٥، الأعلام ٥/ ٦٠، هدية العارفين ١/ ٧٨٣، معجم المؤلفين ٧/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) ذكر في الخطبة مائة اسم من أسماء القرآن، ثم عرَّف التفسير والتأويل، ثم شرع في المقصود وفسر الآيات بالقول وبسط في معناها كل البسط، وهو من الكتب المبسوطة في هذا الفن. انظر: كشف الظنون ١/ ٥١٩.

١٩ ـ الجامع الصغير[1] لمحمد بن الحسن الشيباني[2] .

٢٠ ـ الجامع الصغير لقاضي خان[3] .

٢١ ـ الجامع الكبير[4] للسرخسي .

٢٢ ـ الجامع الكبير لقاضي خان[5] .

٢٣ ـ الجامع الكبير للشيباني[6] .

٢٤ ـ الجامع الصغير[7] للصدر الشهيد .

---

(١) انظر : ص(١٨٥) .

(٢) هو الإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الكوفي ، أبو عبد الله ، صاحب الإمام أبي حنيفة ، كان من بحور العلم وأئمة الفقه ، أصله من حرستا بغوطة دمشق ، ونشأ بالكوفة ، وطلب الحديث على الإمام مالك ، ثم حضر مجلس أبي حنيفة سنين ، وتفقه على أبي يوسف وسمع الأوزاعي والثوري ، والتقى مع الشافعي وناظره ، ثم أثنى عليه الشافعي ، وتفقه عليه الجوزجاني وعبيد الله الرازي ، وكان من أفصح الناس ، دوَّن فقه أبي حنيفة ونشره ، ولاه الرشيد قضاء الرقة ثم عزله عنها .
وأهم كتبه : «الجامع الكبير» ، و «الجامع الصغير» ، و«الأصل» ، و«السير الكبير» و«السير الصغير» ، و«الزيادات» ، و «الآثار» ، و«النوادر» ، توفي سنة ست أو تسع وثمانين ومائة بالرَّي .
انظر : تاج التراجم ص٥٤ رقم ١٥٩ ، الفتح المبين ١/ ١١٠ ـ ١١١ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣١٦ رقم ١٣٧٧ .

(٣) انظر : ص (١٥٢٤) .

(٤) انظر : ص(١٣٢٠) .

(٥) انظر : ص(٥٩٨) .

(٦) انظر : ص(٦٠٥) .

(٧) انظر : ص(١٠٢٥) .
يوجد منه نسخ بالجامعة الإسلامية برقم ٨٣١٧/ ٠ ، ٨٣١٨ ، و٥٣١ .

٢٥ ـ الجامع الكبير[١] لعمر بن مازة عبد العزيز بن الصدر الشهيد حسام الدين[٢].

٢٦ ـ الخلاصة[٣]، خلاصة الفتاوى[٤] لافتخار الدين طاهر بن أحمد بن

---

(١) انظر: ص(٣٧٥).
وهو شرح الجامع الصغير يوجد له نسخ على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٥٣١ و ٢٣٤٦.

(٢) هو عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، أو محمد برهان الأئمة، حسام الدين المعروف بالصدر الشهيد أو الحسام الشهيد، كان إمامًا في الأصول والفروع، من أكابر الحنفية، من أهل الخراسان، تفقه على بن برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر، وتفقه عليه صاحب الهداية ومحمد بن عمر العقيلي.
له: «الجامع» في الفقه (الموجود في مكتبة البلدية بالإسكندرية برقم ٢٥٤٩ج، نسخت في حياة المؤلف) و «الفتاوى الصغرى» و «الفتاوى الكبرى» (الموجود في مكتبة شستربتي برقم ٣٥٤٥ ويكي جامع برقم ٦٥٧ ـ ٦٥٩) و«عمدة المفتي والمستفتي» (الموجود في مكتبة الأزهرية برقم (١٩٩٣) رافعي ٢٦٨٣٢) و «الواقعات الحسامية» و «شرح أدب القاضي» للخصاف (ط) و«شرح الجامع الصغير» (الموجود أصله في مكتبة يكي جامع برقم ٤٣٤) ولد سنة ٤٨٣هـ، وقتل بسمرقند في شهر صفر سنة ٥٣٦هـ ودفن في بخارى.
انظر: تاج التراجم ص٤٦ رقم ١٣٩، الأعلام ٥/ ٥١، الفتح المبين ٢/ ٢٥، معجم المؤلفين ٨/ ٢٩١.

(٣) انظر: ص(٤٨٥).

(٤) ويوجد له نسخ كثيرة منها: نسخة في مكتبة نور عثمانية ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠، محمود باشا ١٦٤ ـ ١٤٧، الحرم المكي ٥٩٧، ٦٢٤ ـ ٦٢٥، الأزهرية (٦٥٦) ١٠٩١٩، المكتبة البلدية بالإسكندرية ١١٨٤ب، ١١٨٥ب، ١٣٥٥ب، دار الكتب القطرية ٧٨١ ـ ٧٨٣، أزمرلي بتركيا برقم ٢١٨، ومكتبة كوبريلي برقم ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، وصورته على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٢٣٦٥، و٢٣٦٦و ٢٨١٦ إلى رقم ٢٨٢٢ وبجامعة أم القرى برقم ١٨٧ فقه حنفي ومصورة من مكتبة شستربتي برقم ٣٦٥٠.

عبدالرشيد البخاري[١] المتوفى سنة٥٤٢هـ .

٢٧ ـ الذخيرة[٢] (المشهورة بالذخيرة البرهانية)[٣] لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز عمر مازة البخاري المتوفى سنة ٦١٦هـ[٤] .

---

(١) هو طاهر بن أحمد بن عبد الله الرشيد البخاري إفتخار الدين الفقيه، الحنفي.
من مؤلفاته: خلاصة الفتاوى، خزانة الواقعات، وغيرها، ولد سنة ٤٨٢هـ وتوفي بسرخس سنة ٥٤٢ هـ. انظر: الفوائد البهية ٨٤، معجم المؤلفين ٥/ ٣٢.

(٢) انظر: ص(١٠٩٥).

(٣) ويوجد هذا الكتاب في مكتبة المحمودية بالمدينة المنورة برقم ١٠٢٥ و ١٠٢٦، ومكتبة راشد أفندي ٢٢٣٢، طوبقيوسراي ٣٨٢٩، كوبريلي ٥٦٤ـ٥٦٥، الأزهرية [١٥٨٤] ٢٠٨٥٦ ونسخ كثيرة أخرى في نفس المكتبة، ودار الكتب المصرية نس١ ج٥ ن خ ١٩١ ن ع١١١٨ ونسخ كثيرة أخرى في نفس المكتبة، ومكتبة الأحمدي بالعراق ٤٤١، وصورته على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٤٤٠٠، و٤٨٥٦، وجامعة أم القرى برقم ٧٨٣.

(٤) اختصرها من كتابه المشهور بالمحيط البرهاني كلاهما مقبولان عند العلماء... قال الإمام برهان الدين إن سيدنا الإمام الصدر الشهيد حسام الدين (وهو عم المصنف) جمع مسائل قد استفتي عنها، وأحال جواب كل مسألة إلى كتاب موثوق به، أو إلى إمام يعتمد عليه، وهي وإن صغر حجمها فقد حوت كثيرًا من الأحكام، وقد جمعت أنا في حداثة سني وعنفوان عمري في إفتاء ما رفع إلي من مسائل الواقعات أيضًا، وضممت إليها أجناسها من الحادثات وجمعت أيضًا جمعًا آخر استفتى مني مدة مقامي بسمرقند، وذكرت فيها جواب ظاهر الرواية، وأضفت إليها من واقعات النوادر وما فيها من أقاويل المشايخ، وكان يقع في قلبي أن أجمع بين هذه الأصول الثلاثة، وأمهد لها أساسًا، وأجعلها أصنافًا وأجناسًا، وقد انضم إلى ما وقع في قلبي التماس بعض الأحباب فشرعت في هذا الجمع وأوضحت أكثر المسائل بالدلائل وسميت المجموع بالذخيرة وشحنته بالفوائد الكثيرة.
راجع في التعريف بالكتاب: كشف الظنون ١/ ٨٢٣ـ٨٢٤.

٢٨ ـ الروضة[١] (روضة العلماء)[٢] لأبي علي حسين بن يحيى البخاري الزندويستي[٣] الحنفي[٤].

٢٩ ـ زاد الفقهاء[٥] للشيخ محمد بن أحمد الإسبيجاني أبوالمعالي بهاء

---

(١) انظر: ص(١٤٢٥).

(٢) يوجد له نسخة على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٤٥.

(٣) هو الحسين بن يحيى البخاري الزندويستي ـ أو زندويسي ـ له كتاب «روضة العلماء» (الموجود في مكتبة شستربتي برقم ٣٨٦٨، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٤٥، وعدد لوحاتها ٣٢٤ لوحة) و«نظم الفقه».
وقال ابن قطلوبغا في تاج التراجم: كذا رأيت اسمه في مصنف.
وقال عبد القادر: اسمه علي ولعل لفظ أبو قبل على سقط، والله أعلم «انتهى».
قلت: يذكر اسمه في فهارس المخطوطات الحسين بن يحيى البخاري الزندويستي.
انظر: تاج التراجم ص٢٦ رقم ٦٨، هدية العارفين ١/ ٣٠٧، كشف الظنون ١/ ٩٢٨.

(٤) قال المؤلف: صنفت هذا الكتاب وأمليته مراراً على الأصحاب، وكان خاليًا عن المسائل والفقه والحكم، فسألني بعض من ابتلي بالجلوس في (المجالس) العامة بأن أصنفه ثانيًا، فصنفت كتابي هذا وجمعت في أول كل باب من أخوات المسائل مقدار خمسة إلى عشرة، ثم بنيت عليها كتاب الله سبحانه وتعالى وأخبار الرسول ﷺ والحكايات مجلسًا تامًا من كل فرق، وسميته «روضة العلماء» وكان اسمه الأول «روضة المذكرين» وافتتحته بفضل العلم رغبة... واختصره المولى محمد الشيرهوي المعروف بعيسى المتوفى سنة ١٠١٦هـ.
راجع: كشف الظنون ١/ ٩٢٨.

(٥) انظر: ص(٧٥٥). وهو شرح مختصر القدوري.
انظر: كشف الظنون ٢/ ١٦٣٢.
يوجد بهذا الاسم كتاب في المكتبة الأزهرية برقم (٩٨) ٢٦٩٨، لكنه منسوب لأحمد ابن محمد بن محمد بن نصر الفقيه البغدادي المتوفى سنة ٤٧٤هـ، وقال: هو شرح القدوري، فربما الكتاب المذكور للإمام الإسبيجاني.

الدين[1] المتوفى سنة ٥٨٦ هـ ببخارى .

٣٠ـ الزيادات البرهانية[2] مجهول المؤلف .

٣١ـ الزيادات[3] للشيباني .

٣٢ـ زيادات صاحب الهداية[4] .

٣٣ـ زيادات العتابي[5] لأبي القاسم أحمد بن محمد بن عمر العتابي[6] المتوفى سنة ٥٨٦ هـ، وهو شرح لزيادات الشيباني .

٣٤ـ زيادات علاء الدين[7] .

---

(١) هو محمد بن أحمد بن يوسف بهاء الدين أبو المعالي الأسبيجاني، شرح القدوري شرحًا نافعًا وسماه «زاد الفقهاء».
انظر : تاج التراجم محقق ص٢٥٦ـ ٢٥٧ رقم ٢٢٨ ، الفوائد البهية ص١٥٨ .

(٢) انظر : ص(٧٢٥).

(٣) انظر : ص(٧٢٧).
يوجد منه نسخة على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى بمكة المكرمة برقم ١٠٥٠/ ٢ مصورة من شستربتي .
له شروح كثيرة منها : شرح قاضي خان، ويوجد لهذا الشرح نسخ كثيرة في جامعة أم القرى برقم ١٦٨ و ١٦٩ و ١٧٠و ١٧١ و ١٧٢و ١٧٣ و ١٧٤ .

(٤) راجع ص(٧٢٠).
وانظر : في التعريف بالكتاب : كشف الظنون ١/ ٩٦٤ .

(٥) انظر : ص(٤٥٤).

(٦) هو أحمد بن محمد بن عمر العتابي ـ نسبة إلى العتابة محلة في بخارى ـ الحنفي، زين الدين، فقيه، مفسر، له : جوامع الفقه المعروف بالفتاوى العتابية، شرح الجامع الكبير، والزيادات، وغيرها، توفي ٥٨٦هـ ببخارى .
انظر : الفوائد البهية ص٣٦ـ٣٧، معجم المؤلفين ٢/ ١٤٠ .

(٧) انظر : ص(٥٧٨).

٣٥ـ زيادات قاضي خان[١] .

٣٦ـ السير الكبير[٢] للشيباني .

٣٧ـ شرح معاني الآثار[٣] ، لأبي جعفر الطحاوي[٤] .

---

(١) انظر : ص(٤٥٤) .
وهو الحسن بن منصور بن أبي القاسم بن عبد العزيز فخر الدين الأوزجندي ـ ناحية من نواحي أصبهان قرب فرغانة ـ الفرغاني ، الإمام الكبير ، مفتي الشرق من طبقة المجتهدين في المسائل ، أخذ عن الإمام ظهير الدين الميرغيناني ، وإبراهيم بن إسماعيل الصفار ، وتفقه عليه شمس الأئمة الكردري .
له« فتاوي المعروفة بفتاوى قاضي خان» ط ، و«شرح الجامع الصغير» (الموجود في مكتبة يكي جامع برقم ٤٣٦ ، وجورليلي برقم ١٨٤ ، ودار الكتب المصرية برقم نس . ج٢ ن خ٧٤٣ ن ع ١٧٨٣٦ ، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم ٤٨٥٨) و«الأمالي» و «الواقعات» و«المحاضر» (الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٧٩٦ ، ١٠٨ لوحة ، نسخ عام ١٣٥٢هـ) و«شرح الزيادات» (الموجود في مكتبة الأحمدي ببغداد برقم ٥٤٤ ، وشستربتي برقم ٣١٦٦ ، ٣٩٩١ ، والأزهرية برقم [١٩٨١] رافعي ٢٦٨٢٠ ، المكتبة البلدية بالإسكندرية برقم ١٢٣٠ ب في مجلد ، نسخت عام ٦٥٤هـ ، ودار الكتب المصرية برقم نس١ ج١ ن خ ٣٨٠ ن ع١٣٠٧ وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٧٣٢٦/ ٠) و«شرح أدب القاضي للخصاف» توفي في منتصف رمضان سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة .
انظر : تاج التراجم ص٢٢ رقم ٥٦ ، الشذرات ٤/ ٣٠٨ معجم المؤلفين ٣/ ٢٩٧ ، الأعلام ٢/ ٢٢٤ .
(٢) انظر : ص(٥٧٥) .
(٣) انظر : ص(٩٨٧ ، ٩٨٨) .
(٤) هو أحمد بن محمد بن سلامة ، أبو جعفر الطحاوي ، الأزدي ، المصري ، الإمام ، العلامة الحافظ ، الفقيه الحنفي ، ابن أخت المزني ، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة . أخذ الفقه عن أبي جعفر ابن أبي عمران ، وعن أبي حازم ، والمزني ، =

٣٨ ـ شرح التأويلات[١].

٣٩ ـ شرح الجامع الصغير[٢] لجمال الدين المحبوبي[٣].

٤٠ ـ شرح الجامع الصغير[٤] للبزدوي.

= وغيرهم، وتفقه عليه أبو بكر أحمد بن محمد بن منصور الدامغاني.
من مصنفاته: «أحكام القرآن» و«معاني الآثار» و«بيان مشكل الآثار» و «المختصر في الفقه» و «الاختلاف بين الفقهاء» و «العقيدة» و «حكم أراضي مكة» ولد سنة ٢٢٩هـ أو ٢٣٩ هـ، وتوفي بمصر في مستهل ذي القعدة سنة ٣٢١هـ عن بضع وثمانين سنة.
انظر: تاج التراجم ص٨ رقم ١٥، الجواهر المضية ١/ ١٧١ ـ ١٧٧ طبقات المفسرين للداودي ١/ ٧٣ ـ ٧٦، وفيات الأعيان ١/ ٧١، معجم المؤلفين ٢/ ١٠٧، طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٤٢.

(١) انظر: ص(٢٧٥).

(٢) انظر: ص(٢٢٥).

(٣) هو شيخ الحنفية العلامة جمال الدين أبو الفضل عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد بن عبد الملك بن عمر . . . ابن عبادة بن الصامت المحبوبي العبادي البخاري، المعروف بأبي حنيفة الثاني، عالم الشرق، انتهت إليه معرفة المذهب، وكان ذا هيبة وتعبد، تفقه عند العلامة عماد الدين عمر بن بكر الزرنجري، وحسن بن منصور قاضي خان، وسمع من ابن السمعاني، وهو أستاذ ابنه أحمد، وحافظ الدين الكبير البخاري، وحميد الدين الضرير، وغيرهم. ولد في خامس عشرين جمادى الأولى سنة ست وأربعين وخمسمائة، وتوفي ليلة الخميس ثامن جمادى الأولى سنة ثلاثين وستمائة، وصلى عليه ابنه الإمام شمس الدين، وله أربع وثمانون سنة.
انظر: الجواهر المضية ٢/ ٤٩٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ٣/ ٢٢٦ رقم ٥٦٨٤، الفوائد البهية ص١٠٨.

(٤) انظر: ص(٣٧٨).
يوجد له صورة على شكل مايكروفلم بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض برقم ٥٣٢ مصورة عن مكتبة أحمد الثالث برقم ٧٢٦.

٤١ ـ شرح الجامع الكبير[١] للقاضي خان .

٤٢ ـ شرح الجامع الكبير[٢] للبزدوي .

٤٣ ـ شرح الجامع الكبير[٣] للسرخسي .

٤٤ ـ شرح الطحاوي[٤] .

٤٥ ـ الصحاح للجوهري[٥] .

٤٦ ـ عصمة الأنبياء[٦] للصابوني .

٤٧ ـ فتاوى قاضي خان[٧] (ط) .

---

(١) انظر : ص(٥٤٧) .

(٢) انظر : ص(٣٦٥) .

(٣) انظر : ص(٥٦٩) .

يوجد منه نسخة بدار الكتب المصرية برقم نس . ج١ ن خ١٠٧ ، ن ع١٠٣٤ و نسخ كثيرة أخرى في نفس الدار .

(٤) انظر : ص(٤٨٥) .

يوجد في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض برقم ٢٣١٣ لكنه ناقص .

(٥) انظر : ص(١٦٥) .

وهو إسماعيل بن حماد الجوهري إمام علم اللغة والأدب ، أصله من بلاد الترك من فاراب ، رحل إلى العراق وتلقى العلم من شيخين عظيمين من شيوخ العربية هما : أبو علي الفارسي ت٣٥٦هـ وأبو سعيد السيرافي ت٣٦٨هـ ، ثم سافر إلى الحجاز وطاف ببلاد ربيعة ومضر ، ثم عاد إلى خراسان وألف صحاحه في نيسابور ، توفي في حدود ٤٠٠هـ .

انظر : مقدمة الصحاح ص١٠٨ ـ ١١٠ .

(٦) **انظر : ص(١٠٢٥)** .

(٧) انظر : ص(٦٨٥) .

٤٨ ـ الفروق فى بيان الفرق[1] لجمال الدين المحبوبي .

٤٩ ـ فوائد حميد الدين الضرير[2] علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري[3] .

٥٠ ـ الفوائد الظهيرية[4] شرح فوائد الجامع الصغير للحسام الشهيد ، لأبي بكر ظهير الدين محمد بن أحمد بن عمر البخاري المتوفى سنة ٦١٩ هـ[5] .

٥١ـ فوائد محمد بن محمود الفقيهي الكردري[6] .

٥٢ ـ القدوري[7] لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبي بكر القُدوري ت ٣٦٢هـ (ط) .

٥٣ ـ الكشاف[8] للزمخشري (ط) .

---

(١) انظر : ص(٢٣٤) .
يوجد له نسخة على شكل مايكروفلم بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض برقم ٥٦١ ومصورة عن مكتبة أحمد الثالث برقم ١١٨١ ، وتوجد له نسخة أخرى في مكتبة أحمد الثالث برقم ٣٨٣٤ .

(٢) انظر : ص(١٥٧) .

(٣) انظر أماكن وجودها في : هـ (٤٤) من ص(١٤) .

(٤) انظر : ص(٣٧٨) .
يوجد أصله بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٩١ / ٢٥٤ .

(٥) جمع فيها فوائد الجامع الصغير الحسامي ، وأتمه في ذي الحجة سنة ٦١٨هـ .
انظر : كشف الظنون ص١٢٩٨ .

(٦) انظر : ص(١٥٧) .

(٧) انظر : ص(١٩٣) .

(٨) انظر : ص(٥٩٧) .

٥٤ ـ كشف العوار لأهل الآثار للسغناقي[١] .

٥٥ ـ الكفاية[٢] (كتاب في العقيدة) .

٥٦ ـ المبسوط للبزدوي[٣] .

٥٧ ـ المبسوط للسرخسي[٤] (ط) .

٥٨ ـ مجمع العلوم لنجم الدين عمر بن محمد النسفي[٥] .

٥٩ ـ المحيط[٦] للسرخسي[٧] .

---

(١) انظر : ص(١٠٢٥) .

(٢) انظر : ص(٣٨٨) .

(٣) انظر : ص(٧٧٣) .

(٤) انظر : ص(٣٧٥) .

(٥) انظر : ص(١١٩٥) .
وراجع في التعريف بالكتاب : كشف الظنون ٢/ ١٦٠٢ .

(٦) انظر : ص(١١٢٣) .
يوجد له نسخة برقم ٥١٤٨ بالجامعة الإسلامية ، وراشد أفندي ١٣٩٢ ـ ١٣٩٣ ، ومحمود باشا ٢٤٨ ، والمكتبة البلدية بالإسكندرية ١١٢٧ب ، وجامعة أم القرى ١٨٩٩ ، ٢٠٠٩ ، ونسخ كثيرة في دار الكتب المصرية ، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٨١٣٠/ .

(٧) عشر مجلدات ، ويقال له المحيط الرضوي ، صنفه أولاً ثم لخصه ، قال : جمعت فيه عامة مسائل الفقه مع مبانيها ومعانيها . بدأ كل باب بمسائل المبسوط لما أنها أصول مبنية ، وأردفها بمسائل النوادر لما أنها من أصول المسائل منزوعة ثم أعقبها بمسائل الجامع ، وختمها بمسائل الزيادات ، وسماه محيطًا لشموله على مسائل الكتب .
انظر : كشف الظنون ٢/ ١٦٢٠ .

٦٠ ـ مختصر التقويم[1] للأرسابندي[2] .

٦١ ـ مختصر الحاكم[3] .

٦٢ ـ مختلف الرواية في الخلافيات[4] لأبي الليث نصر بن محمد بن عبدالحميد السمرقندي المعروف[5] . . . .

---

(١) انظر : ص(٢٢٥) .

(٢) هو فخر الدين محمد بن الحسين بن محمد المعروف بفخر القضاة أبو بكر الأرسابندي ـ نسبة إلى أرسابند ـ من قرى مرو ـ الحنفي ، الإمام ، المناظر ، الفقيه ، الفاضل ، الأصولي ، انتهيت إليه رئاسة الحنفية ، تفقه على علاء الدين المروزي ، من تصانيفه : «الأصول» و «شرح الجامع الكبير» في فروع الفقه ، و«مختصر تقويم الأدلة» للدبوسي .
انظر : الفوائد ص١٦٤ ، معجم المؤلفين ٩/ ٢٥٢ .

(٣) انظر : ص(٣٧٥) .

(٤) انظر : ص(٣١٥) .
يوجد له نسخة في مكتبة كوبريلي برقم ٦٥٠ ، أم القرى ٨٣٥ ، ٤٥٣ ، الجمعية الآسيوية بكلكتا الهند ٣٨٩ ، ودار الكتب المصرية نس١ ج١ ن خ١١٩ ن ع٢٢ ٦٩ ، شستربتي ٣٣٢٢ ، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٦٠٥ ، ٦٨٧ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ٤٤١٢ ، وحقق الجزء الأول منه ، وموجود بقسم الرسائل الجامعية بمكتبة الجامعة الإسلامية برقم ٥٠٠ .

(٥) هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم ، أبو الليث الفقيه السمرقندي المشهور بإمام الهدى ، علامة من أئمة الحنفية ، ومن الزهاد .
له تصانيف كثيرة منها : «تفسير القرآن» (الموجود في مكتبة نور عثمانية برقم ٢٢٨ ـ ٢٣٢ ، كوبريلي ٧٢ ، برلين ٧٣٤ ـ ٧٣٦ ، فيض الله أفندي ٣٨ ـ ٤٥ ، دار الكتب القطرية ٣١٤ ، شستربتي ٣١٨٠ ، ٣٦٦٨ ، ٣٦٨٨ ، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ١٠٧) و«بستان العارفين» (الموجود في مكتبة برلين برقم ٨٣٢٣ ، ٨٣٢٢ ، دار الكتب القطرية ١٠٣٤ نسخه حاجي داؤد بلخي عام ١٢٣٨هـ =

بالعلاء العالم[1].

٦٣ ـ المصابيح[2]، مصابيح السنة للبغوي[3] (ط).

= وهو كتاب يشتمل على مائة وثمانين بابًا في الأحاديث الواردة في الآداب الشرعية والخصال والأخلاق، ١٧١ ورقة، ١٥ سطرًا، وأخرى برقم ١٠٣٥ نسخت عام ١١٨٩هـ، ومكتبة الجمعية الآسيوية بكلكتا الهند ١٠٣٩) قيل إنه طبع في العراق، و«تنبيه الغافلين» (الموجود في مكتبة شستربتي برقم ٣٠١٠، ٣٤٦٨، ٥١٩٢ وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٥٦٠٦/ ٠) و«خزانة الفقه» (الموجود في مكتبة راشد أفندي برقم ٩٩٢، برلين ٤٦٥٨، ٤٤٤٥، ٤٤٤٤، عارف حكمت ١٢٨، الأزهرية [٣٣٧] ٧٣٩٣، ونسخ كثيرة أخرى في نفس المكتبة، دار الكتب القطرية ٧٧٩، ٧٨٠ ونسخ كثيرة في دار الكتب المصرية، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٧٩١٨/ ٠) و«شرح الجامع الصغير» و«عيون المسائل» (يوجد شرحه لمحمد بن عبد الله بن زين عبد الحميد البخاري في مكتبة الأزهرية برقم [١٩٨٠] رافعي ٢٦٨١٩)و «مختلف الرواية» توفي ١١ جمادي الأخرة سنة ٣٧٣ هـ وقيل غير ذلك.
انظر: الأعلام ٨/ ٢٧، معجم المؤلفين ١٣/ ٩١.

(١) قال قصدت فيه أن أكتب مسائل مختلف الرواية وأرسم لخلاف كل واحد من الأئمة بابا على الترتيب الذي رتبه بعض أستاذنا (أشياخنا) ـ هكذا العبارة في كشف الظنون ـ إلا أنهم أوردوا الكتب كلها في كل باب، وأنا أوردها كلها في كل كتاب، وأذكر في كل مسألة نكتة شافية وحجة كاملة.
انظر: شرح الظنون ٢/ ١٦٣٦.

(٢) انظر: ص(٢٨٦).

(٣) هو الشيخ، الإمام، العلامة، الحافظ، شيخ الإسلام، محيي السنة أبو محمد الحسين ابن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، صاحب «شرح السنة»، و«مصابيح السنة»، ومعالم التنزيل (ط كلها) وغيرها، تفقه على حسين بن محمد المروزي، وأبي بكر عبد الواحد المليحي، وحدث عنه أبو منصور محمد بن أسعد العطاري، توفي بمرو سنة ٥١٦ هـ.
انظر: تهذيب سير أعلام النبلاء ٢/ ٥٠٦ رقم ٤٦٩٧.

٦٤ ـ المغرب[١] (ط) لأبي الفتح المطرزي[٢].

٦٥ ـ المغني[٣] المغني في أصول الدين للإمام أبي محمد أحمد بن محمود ابن أبي بكر نورالدين الصابوني[٤] المتوفى سنة ٥٨٠ هـ.

٦٦ ـ المفصل[٥] للزمخشري (ط).

---

(١) انظر: ص(١٨١).

(٢) هو ناصر بن عبد السيد بن علي بن المطرّز أبو الفتح النحوي الأديب المشهور بالمطرّزي من أهل خوارزم قرأ على الزمخشري، صنف المغرب في لغة الفقه، والمغرب في شرح المغرب الإقناع في اللغة، وغيرها.
ولد في رجب سنة ٥٣٨هـ، ومات بخوارزم في يوم الثلاثاء حادي عشر جمادى الأول سنة ٦١٠هـ.
انظر: بغية الوعاة ٢/ ٣١١.

(٣) انظر: ص(٢٥٥).

(٤) هو نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني ـ نسبة إلى عمل الصابون أو بيعه ـ البخاري الحنفي أبو محمد، من علماء الكلام، وتفقه على شمس الأئمة الكردري.
له: «البداية من الكفاية» في أصول الدين (اسمه الكامل هو: البداية من الكفاية في الهداية. الموجود في مكتبة برلين برقم ١٧٣٧، وشستربتي ٣٥٩٩) وهو مطبوع، اختصره من كتابه «الكفاية في الهداية» ويسمى «عقيدة الصابوني» و «المغني» في أصول الدين ـ وهذا هو الكتاب الذي أشار إليه السغناقي في شرحه بلفظ: «. . . كذا في المغني» ولد ببخارى، وتوفي فيها وقت صلاة المغرب ليلة الثلاثاء سادس عشر صفر سنة ٥٨٠هـ.
انظر: تاج التراجم ص١٠ رقم ٢٠، الطبقات السنية ٢/ ١٠٢، معجم المؤلفين ٢/ ١٧١، الأعلام ١/ ٢٥٤ الفوائد البهية ص٤٢.

(٥) انظر: ص(٣١٠).

٦٧ ـ المقالات[١] ـ مقالات الإسلاميين ـ للماتريدي (خ).

٦٨ ـ منتخب التقويم[٢].

٦٩ ـ المنتقى[٣] للحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد المقتول شهيداً[٤] سنة ٣٣٤هـ[٥].

٧٠ ـ المنظومة[٦] ـ منظومة الخلافيات[٧]، لعمر بن محمد بن إسماعيل

---

(١) انظر: ص(٩٧٥).
(٢) انظر: ص(١٥٢٠).
(٣) انظر: ص(١٣١٧).
(٤) هو الحاكم المروزي ـ أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد السلمي المروزي ـ والمعروف بحاكم الشهيد. انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦.
(٥) قال حاجي خليفة: وفيه نوادر من المذهب، ولا يوجد المنتقى في هذه الأعصار. كذا قال بعض العلماء، وقال الحاكم: نظرت في ٣٠٠ جزء (مؤلف) مثل الأمالي والنوادر حتى انتقيت كتاب المنتقى، وقال مؤلفه حين ابتلي بمحنة القتل بمرو من جهة الأتراك: هذا جزاء من آثر الدنيا على الآخرة، والعالم متى خفي علمه وترك حقه خيف عليه أن يلحق بما يسوء، وقيل: كان سبب ذلك أنه لما رأى في كتب محمد مكررات وتطويلات جنسّها وحذف مكررها فرأى محمداً في منامه، وقال: لم فعلت هذا بكتبي؟ قال: لأن الفقهاء كسالى، فحذفت المكرر، وذكرت المقرر تشهيراً، فغضب محمد، وقال: قطعك الله تعالى كما قطعت كتبي، فابتلي بالأتراك حتى جعلوه على رأس شجرتين فقطع نصفين».
انظر: كشف الظنون ٢/ ١٨٥٢.
قلت: يوجد بهذا الاسم كتاب في مكتبة طوبقيوسراي برقم ٤٢١٨.
(٦) انظر: ص(٥٢٥).
(٧) يوجد له نسخ في مكتبة نور عثمانية ١٨٧١ ـ ١٨٨٥، وطوبقيوسراي ٣٥٤٩ ـ ٣٥٥١، المكتبة البلدية بالإسكندرية ١٣٥٧ د، ونسخ كثيرة في دار الكتب المصرية، وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٦٥٥، ٢٤٩٧، ٤٤٢٤.

السمرقندي أبو حفص النسفي المتوفى سنة ٥٣٧هـ[١].

٧١ـ الموصل في شرح المفصل[٢] للسغناقي.

٧٢ـ مهذب الترجمان[٣].

٧٣ـ ميزان الأصول للسمرقندي[٤] (ط).

٧٤ـ نظم الجامع[٥].

---

(١) رتبها على عشرة أبواب. الأول قول الإمام... العاشر في قول مالك. أتمها في يوم السبت في صفر سنة ٥٠٤هـ، وعدد أبياتها ألفان ـ وتسعة ـ وستون وستمائة. ولها شروح كثيرة منها: شرح لأبي البركات حافظ الدين النسفي شرحها شرحًا بسيطًا سماه «المستصفى» ثم اختصره وسماه «المصفى» (يوجد له نسخة في مكتبة كوبريلي برقم ٥٩٧) كما ذكر في آخر شرحه المسمى بـ«المصفى» وحقائق المنظومة لأبي المحامد محمود بن محمد البخاري الأفشنجي، والجواهر المضمومة للإمام علي بن عثمان الأوش.

انظر: كشف الظنون ٢/ ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨.

(٢) انظر: ص(١٩٥).

(٣) انظر: ص(٢٩٥).

(٤) انظر: ص(٥١٥).

وهو علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد أبو بكر أو أبو منصور علاء الدين السمرقندي الحنفي أستاذ صاحب «بدائع الصنائع»، وتلميذ صدر الإسلام أبي اليسر البزدوي، وأبي المعين ميمون المكحول، وصاحب كتاب «تحفة الفقهاء» و «ميزان الأصول» (ط) قال اللكنوي عنه «... شيخ، كبير، فاضل، جليل القدر. توفي السمرقندي حوالي ٥٧٥هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: الفوائد البهية ص١٥٨، الأعلام ٥/ ٣١٨.

(٥) انظر: ص(٦٢٥).

ربما هو كتاب نظم الجامع الصغير لأبي حفص النسفي الموجود بدار الكتب المصرية برقم نس١ ج١ ن خ٥٦٠ ن ع١٤٨٧.

٧٥ ـ النفقات البرهانية للصدر الشهيد[١] .

٧٦ ـ النهاية للسغناقي[٢] .

٧٧ ـ النوادر للهشام[٣] .

٧٨ ـ الوافي شرح المنتخب للسغناقي[٤] .

٧٩ ـ الهداية[٥] للمرغيناني (ط) .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: ص(٧٧٨).
وراجع في التعريف بالكتاب: كشف الظنون ٢/ ١٩٧٠ .
يوجد منه نسخة في مكتبة أسعد أفندي بأياصوفيا برقم ١٠٢٦ .

(٢) انظر: ص(٢٧٤).

(٣) انظر: ص(١٣٨٥).
هو هشام بن عبيد الله المازني الرازي، فقيه حنفي من أهل الرأي، أخذ عن أبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة من آثاره «النوادر» في فروع الفقه، «صلاة الأثر» توفي سنة ٢٢١هـ.
انظر: الفوائد البهية ص٢٢٣، الجواهر المضية ١/ ٢٠٤، معجم المؤلفين ١٣/ ١٤٩، كشف الظنون ص١٩٨١ .

(٤) انظر: ص(٦٤٥).

(٥) انظر: ص (٥٤٥، ١٥٨٠).

٤ ـ قيمة الكتاب :

تكمن أهمية الكتاب فيما يلي :

١ ـ إن كتاب «الكافي» يعتبر من أهم الكتب الأصولية التي ألفت على طريقة الفقهاء[1]، لأنه شرح لكتاب «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» المشهور بأصول البزدوي، وهو الكتاب الذي اشتمل على أكثر الأبواب.

---

(١) وهي الطريقة التي تقوم على تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الأئمة من فروع فقيهة بمعنى أن هؤلاء العلماء وضعوا القواعد التي رأوا أن أئمتهم لاحظوها في اجتهاداتهم واستنباطهم للأحكام على ضوء ما ورد عنهم من فروع فقهية، وقد اشتهر علماء الحنفية باتباع هذا المسلك حتى عرفت هذه الطريقة بطريقة الحنفية ويمتاز هذا المسلك بالطابع العملي، فهو دراسة عملية تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب، واستخراج القوانين والقواعد والضوابط الأصولية التي لاحظها واعتبرها أولئك الأئمة في استنباطهم، ومن ثم فإن هذه الطريقة تقرر القواعد الخادمة لفروع المذهب، وتدافع عن مسلك أذمة هذا المذهب في الاجتهاد.
ومن أهم الكتب المؤلفة على هذه الطريقة : كتاب «الفصول في الأصول» لأبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ، وكتاب «التقويم في الأصول والفروع» لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ، و«أصول السرخسي» لأبي بكر محمد بن محمد السرخسي، وكتاب «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» لعلي بن محمد البزدوي.
ومن العلماء من سلك مسلك تقرير القواعد الأصولية مدعومة بالأدلة والبراهين دون التفات إلى موافقة أو مخالفة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، فهو اتجاه نظري، غايته : تقرير قواعد هذا العلم كما يدل عليها الدليل، جعلها موازين لضبط الاستدلال وحاكمة على اجتهادات المجتهدين لا خادمة لفروع المذهب، وهذا المسلك عرف بمسلك المتكلمين أو طريقة المتكلمين، وقد اتبعه المعتزلة، والشافعية، والمالكية، والحنابلة.
وتمتاز هذه الطريقة ـ طريقة المتكلمين ـ بالجنوح إلى الاستدلال العقلي وعدم التعصب =

والمباحث التي تكلم فيها الأصوليون، وقد قال فيه ابن خلدون «. . . وأما أصول الحنفية فكتبوا فيها كثيراً . . . وأحسنُ كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف

للمذاهب والإقلال من ذكر الفروع الفقهية، وإن ذكرت كان عرضًا على سبيل التمثيل فقط.

ومن الكتب المؤلفة على هذه الطريقة: كتاب «البرهان» لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، وكتاب «المستصفى» لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، وكتاب «المعتمد» لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، وقد لخص هذه الكتب الثلاثة فخر الدين الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، كما لخصها أيضًا وزاد عليها الإمام سيف الدين الآمدي الشافعي المتوفى سنة ٦٣١هـ في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام».

وقد وجدت طريقة ثالثة في البحث، تقوم على الجمع بين الطريقين والظفر بمزايا المسلكين، فتعنى بتقرير القواعد الأصولية المجردة التي يسندها الدليل لتكون موازين للاستنباط وحاكمة على كل رأي واجتهاد مع التفات إلى المنقول عن الأئمة من الفروع الفقهية، وبيان الأصول التي قامت عليها تلك الفروع، وتطبيق القواعد عليها وربطها بها، وجعلها خادمة لها، وقد اتبع هذه الطريقة علماء من مختلف المذاهب كالشافعية، والمالكية، والحنابلة والحنفية.

ومن الكتب المؤلفة في هذه الطريقة كتاب «بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام» للإمام مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي الحنفي المتوفى سنة ٦٤٩هـ، وكتاب «التنقيح» وشرحه «التوضيح» لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧هـ، وشرح التوضيح للشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢هـ، وكتاب «جمع الجوامع» لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١هـ، وكتاب «التحرير» لابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١هـ، وشرح «التقرير والتحبير» لتلميذ المؤلف محمد بن محمد أمير الحاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩هـ، وكتاب «مسلم الثبوت» لمحب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩هـ، وشرحه «فواتح الرحموت» للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري وغيرها من الكتب.

انظر: الوجيز في أصول الفقه لدكتور عبد الكريم زيدان ص١٦ ـ ١٩.

الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب»[1] .

وقال فيه حاجي خليفة : «. . . وهو كتاب عظيم الشأن جليل البرهان، محتوٍ على لطائف الاعتبارات بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرامُه، واستعصى على العلماء زمامُه. قد انغلقت ألفاظه، وخُفيت رموزُه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه[2] .

وقال فيه محمد عبد الحي اللكنوي «كتاب كبير . . . معتبر معتمد»[3] .

وقال فيه عبد الله مصطفى المراغي : «والمطلع عليه يُدرك مقدار إحاطته بفن الأصول . . . وقد كان لأصوله أهمية عظيمة دعت العلماء إلى الاعتناء بشرحه»[4] .

فإذا كان هذا هو شأن «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» فلابد أن يحتل شرحه أيضًا هذه المكانة المرموقة، وأن يكون على قمةٍ علميةٍ عالية.

بالإضافة إلى ذلك أن كتاب «الكافي» قد ضم بين دفتيه نصوصًا كثيرة، ونقولاً جمة من مصادرَ مختلفة»[5] .

وفي مقدمتها : المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي وأصوله.

٢ ـ انتهج الشارح منهجًا ملائمًا في شرح أصول البزدوي، فهو يشرح

---

(١) انظر : المقدمة لابن خلدون ص٤٥٦، ط٤.

(٢) انظر : كشف الظنون ١/ ١١٢ـ١١٣.

(٣) انظر : الفوائد البهية ص١٢٤.

(٤) انظر : الفتح المبين ١/ ٢٦٣.

(٥) انظر : مصادر الكتاب ص(٩٣) فما بعدها.

عبارات أصولية بأسلوب سهل وواضح وينقل آراءَ العلماء[1] وأدلتهم ويناقشها مناقشةً علميةً دقيقةً في أوضح صُوَرِها.

٣ ـ اشتماله على مادة علمية غزيرة، واشتماله على مصادر أصولية وفقهية هامة، وتحليل ما ورد فيه من الأراء الثاقبة، والأفكار الناضجة، وتفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة تفسيراً يوافق روح الشريعة ومقتضاها، وبذل قصارى جهده في جمع هذا الكتاب وحسن ترتيبه وبديع تنظيمه واهتمامه بالمسائل الأصولية والفقهية والمنطقية والعقلية... لهي من المميزات البارزة لهذا الكتاب التي قلّما توجد في غيره، وهي تدل على أهمية هذا الكتاب، وجلالة قدره، وعلو منزلته لدى الأصوليين والفقهاء، وبذلك يستحق أن يبعد عنه التراب، ويخرج من ظلمات المكتبات إلى نور الشمس ليستفيد منه الباحثون وطلبة العلم.

❁ ❁ ❁

(١) حتى الذين لا يعرف عنهم الآن إلا اليسير لعدم العثور على مؤلفاتهم كما رأيت في مصادر الكتاب ص(٩٣) فما بعدها.

الفصل الرابع

منهجي في تحقيق هذا الكتاب

يتلخص في:

١ ـ قارنت متن البزدوي المطبوع في الباكستان مع تخريج أحاديثه لقاسم بن قطلوبغا مع الطبعة الأخيرة لدار الكتاب العربي ببيروت، وعند اختلافهما في العبارة ـ وهذا كثير جداً ـ اعتمدتُ على الصحيح منهما دون أن أشير إليه في الهامش، ثم إذا وقع اختلاف في المتن الموجود في أعلى الصفحة مع المتن الذي يذكره الشارح أثناء شرحه أتركه دون أي تغيير وإشارة إليه، وذلك أن الشارح اعتمد على النسخة غير النسخة المطبوعة المتداولة. وقد يختلف عباراته في بعض الأحيان، لكن الشارح ـ جزاه الله خيراً ـ يشير إلى هذا الاختلاف في الغالب. ويقول: في بعض النسخ كذا.

٢ ـ جعلت المتن في أعلى الصفحة بخط مميز عن الشرح، ومفصولاً عنه بنجمات صغيرة، كما وضعت بأسفل الصفحة التعليقات أثناء التحقيق مفصولاً عن الشرح بخط صغير.

٣ ـ لم أتعرض للمتن الذي جعلته في أعلى الصفحة من حيث التحقيق ـ إلا إذا ذكره الشارح أثناء الشرح ـ إنما أوردته لإكمال الفائدة.

٤ ـ قمت بنسخ المخطوط من أوله إلى آخره.

٥ ـ ولما كانت النسختان خاليتين من علامات الترقيم مما يؤدي إلى إبهام مفاهيم العبارات اجتهدت في علامات الترقيم، وذلك وفق القواعد الإملائية الحديثة.

٦ ـ اجتنبت تكرار علامتين من علامات ترقيم العبارة في موضع واحد.

٧ ـ ميزت المتن من الشرح ـ وقد أخذ مني وقتًا طويلاً لأنه لم يكن مميزًا في النسختين معا ـ وجعلت المتن بخط ثخين، والشرح بخط عادي، وذلك بحسب ترتيب المتن، فإذا وردت عبارةُ المتن متأخرةً وهي متقدمة في المتن فلم أميزها من الشرح، وحسبتها كأنها مكررة.

٨ ـ قارنت بين النسختين أ، و ب.

٩ ـ لما لم يثبت لي الترجيح بينهما لم أجعل واحدةً منهما أصلا لأقابل عليها الأخرى، بل أثبت ما ترجح لديَّ أنه هو الصواب بغض النظر عن النسخة التي وجد فيها، وأشير إلى العبارة الأخرى في الهامش.

هذا قبل مناقشة هذه الرسالة. أما بعدها فحذفت جميع هذه الإشارات والفروق إلا ما يبنى عليها الخلاف ـ إن وجد ـ منعًا لكثرة الهوامش، وعدم انشغال فكر القارئ أثناء القراءة بما لا يفيد.

١٠ ـ إذا كانت الكلمة أو الجملة ساقطة من نسخة أ، أو ب، وكانت موجودة في الأخرى، والنص يقتضي إثباتها، فأثبتها وأشير إليها في الهامش، وقلت: قوله (كذا) ساقط من أ، أو ب، وبعد المناقشة حذفت جميع هذه الإشارات.

١١ ـ إذا وقع الخطأ في النسختين معًا في كلمة أو أكثر ووجدتُها في مصدر من المصادر صحيحة صوبتها في الشرح، وأشرت إليها في الهامش مع ذكر اسم الكتاب الذي تم التصحيح منه، وبعد المناقشة حذفت جميع هذه الإشارات.

أما إذا كانت العبارة في النسختين معًا خلاف الأولى، فأقول في الهامش:

هكذا في النسختين معًا، والأولى: كذا.

١٢ - إذا أحال الشارح على كتاب مخطوط ووقفت عليه، فإما أن أنقل العبارة بنصها في الهامش مع ذكر رقم اللوحة، وإما أن أذكر رقم لوحة الكتاب المحال عليه.

١٣ - لم أثبت الاختلاف بين الجمل المعترضة مثل: الرسول عليه السلام، والرسول ﷺ، وأثبت عند الاختلاف الأخيرة دون أن أشير إليه في الهامش.

١٤ - لم أجعل عبارة عليه السلام بين علامتي الاعتراض - منعًا لكثرة العلامات، أما عبارة صلى الله عليه وسلم، ورحمه الله، ورضي الله عنه. . . جعلتها بين علامتي الاعتراض.

١٥ - لم أثبت الاختلاف بين الألقاب مثل: نور الملة والدين، ونور الدين، وحميد الملة والدين وحميد الدين، وعند الاختلاف أثبت نور الدين وحميد الدين دون أن أشير إليه في الهامش، كما لم أثبت الاختلاف بين كلمتي (ألا ترى) و (ألا يُرى) وعند الاختلاف أثبت الأولى دون أن أشير إليه.

١٦ - ذكرت أرقام الآيات وسورها في كتاب الله تعالى، كلّما يرد ذكر الآية إلا إذا ذكرت في الصفحتين المتتاليتين.

١٧ - إذا وقع الخطأ في الآيات - وهذا قليل جدًا - قمت بتصحيحه من المصحف في نص الكتاب، ولا أشير إلى ذلك في الهامش، واعتبرت الخطأ من الناسخ.

١٨ - إذا كانت الآية بحاجة للإكمال فأكملها في الهامش.

١٩ - قمت بتخريج الأحاديث والآثار الموجودة في الكتاب وذلك إذا مر عليّ لأول مرة.

٢٠ ـ اكتفيت في تخريج الحديث بالبخاري ومسلم أو أحدهما إن وجدتُه فيه، وأشرت إلى أنه خرجه غيره، أو غيرهما بألفاظ قريبة، أو مثلهما، أو مثله.

٢١ ـ فإن لم أقف على الحديث في الصحيحين خرجته من غيرهما. وذكرتُ ما ذكره العلماء في الحكم عليه.

٢٢ ـ أشرتُ في تخريج الحديث إلى المجلد، والصفحة، ورقم الحديث إن وجد.

٢٣ ـ قمت بترجمة الأعلام الواردةِ ذكرهم في الكتاب، وذلك عندما يُذكر العلم لأول مرة.

٢٤ ـ لم أترجم أعلام الأنبياء والملائكة.

٢٥ ـ لم أنسب في ترجمة الأعلام كل عبارة إلى مرجعها، بل اقتبستها من عدة مَراجعَ، ثم ذكرتُ المراجع في آخر التعريف.

٢٦ ـ حاولت أن أكتفي في ترجمة الأعلام باسمه، ولقبه، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ومولده، ووفاته إن وجدتُ ذلك.

٢٧ ـ ذكرت للعلم المعرَّف بعض مؤلفاته، وأماكن وجودها في العالم إن وقفت عليها.

٢٨ ـ قمت بتعريف الفِرق، والطوائف، والأماكن الموجودة في الكتاب، وذلك عندما يرد لأول مرة مع ذكر المرجع المستفاد في التعريف بها.

٢٩ ـ عزوت الأقوال الأصولية والفقهية ـ إلا إذا لم أقف عليها ـ إلى أصحابها.

٣٠ـ أحيانًا يذكر الشارح مسألةً فقهيةَ، ثم بعد البحث عنها لم أجدها في كتب الفقه، ووقفت عليها في كتب الأصول، فأحلت عليها، وذكرتُ المرجع في الهامش.

٣١ـ قمت بتوثيق الأقوال التي نقلها الشارح من المصادر ـ إن وجد ـ ثم ذكرتُ المصدرُ.

٣٢ـ أحلت المسائل الأصولية الواردة في الكتاب على أهم المصادر الأصولية التي تناولتها.

٣٣ـ قمت بالتعليق على المسائل الأصولية التي تحتاج إلى التعليق عليها، مع ذكر مراجع التعليق.

٣٤ـ إذا كانت في المسألة الأصولية أقوال أخرى غير ما ذكره شيخنا السغناقي ـ رحمه الله ـ أذكر أهمها (المذاهب الأربعة في الغالب) وأشير إلى المصادر التي توجد فيها هذه الأقوال.

٣٥ـ في أغلب المسائل الفقهية يذكر الشارح رأي الحنفية، وأحيانًا رأي الشافعية، ونادراً رأي المالكية، فقمتُ بذكر المذاهب الشافعية، والمالكية، والحنابلة ـ إن وجدت ـ إكمالاً للفائدة، مشيراً في ذلك إلى المصادر التي نقلتهُا عنها، وذلك في الهامش.

٣٦ـ مع بداية التحقيق عند ذكر المصدر حاولت أن أكتب اسم الكتاب، واسم مؤلفه كاملاً، وذلك عندما أذكر المصدر لأول مرة.

٣٧ـ حاولت أن أتقيد بالطبعة المعينة للمصدر، فإن وقعتْ الاستفادة من

طبعة أخرى ـ وهذا نادر جداً ـ عينت الطبعة.

٣٨ ـ لم يضع السغناقي في بعض الفصول عناوين، فوضعتها مستعيناً بكشف الأسرار للبخاري الطبعة الأخيرة ببيروت، وجعلتها بين القوسين المعكوفين [ ] أما العناوين بين العلامة [« »] فهي من صنعي لعدم وجودها في كشف الأسرار.

٣٩ ـ ترجمت العبارة الفارسية إذا لم أجد لها العبارة المترادفة بالعربية في الشرح.

٤٠ ـ قمت بوضع فهارس علمية تفصيلية لمحتويات الكتاب واشتملت على ما يلي:

أ ـ فهرس للآيات القرآنية.

ب ـ فهرس للأحاديث النبوية والآثار.

ت ـ فهرس للأعلام.

ث ـ فهرس للفرق والقبائل.

ج ـ فهرس للأنهار والأماكن.

ح ـ فهرس للمصطلحات العلمية.

خ ـ فهرس للأشعار.

د ـ فهرس للأمثال.

ذ ـ فهرس مراجع التحقيق مرتبًا حسب حروف المعجم.

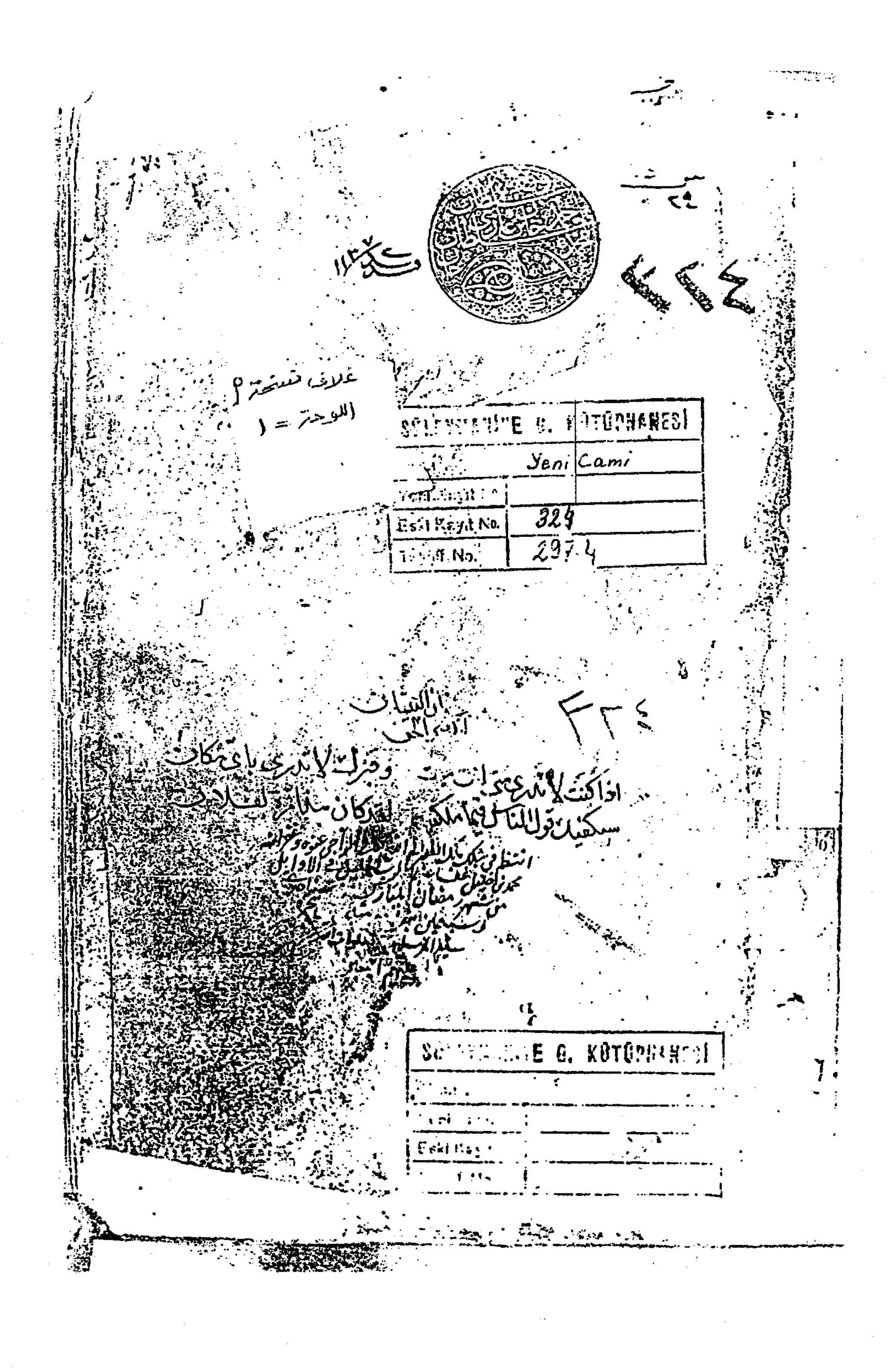
ر ـ فهرس موضوعات الكتاب.

هذا وأسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، وخدمةً لمعرفة أحكام الدين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فخر الدين سيد محمد قانت

المدينة النبوية

٨/٨/١٤١٧هـ ق


SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Yeni Cami
Eski Kayıt No. 324
Tasnif No. 297.4

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بارئ البرايا ومعطي العطايا

مشرع شوارع الشرع ومظهر قواعد الأصل والفرع ملة مرضية وسنة سنية
أحمده على ما أقدرني على الحمد بالتوفيق وأستوفقه على مزيد الطاعات وتيسير التحقيق وأشهد
عليه على إيماني وإسلامي وأسترحمه عند مضيق حالي وأسأل مستشفعاً بنبي الرحمة وكاشف
الغمة محمد صلى الله عليه وعلى آله الأخيار وأصحابه الأبرار وبعد فإن الإقدام في مثل هذا
الأمر الذي أنا بصدده شأو بطين وحصن حصين لا ننتحيه الأمن له شرحتوه عند مهرة هذه
الصنعة من أولي الألباب وقرعت معه مرة بعد أخرى نوابغه الكتاب وكان مع ذلك
ذا الحقيقة منتجة وقريحة مبهجة وكلما وقع في مضيق خرج فيه وبها رابعاً واصلاً فارعاً
لا سيما رقبه بالسكوت ولا يهتدي ومن يتوخى الكلام ويعتدي بالتكلم بكلام مستقيم تقبله
الأصول ويرتضيه العقول وكان قد لازم آونة من أخشن تحرج مصنفاً تخير الإسلام وتدقيق
أزمنة بأشكال في معضلاته بيراعة الإمام راجعاً وجعا وجعاً درا وصدرا وسائلاً قد تصدى
الشرح هذا الكتاب وتشمر ما فوته بفصل الخطاب توفيق الملك الوهاب وهو الكتاب المنسوب
إلى الإمام الزاهد المحقق والحبر المدقق ذي البركات الباهرة والكرامات الظاهرة فخر الإسلام
أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي رحمه الله وقد انتهى رواية هذا الكتاب بالإسناد المذكور
في النهاية في شرح الهداية مع زيادة أن صاحب الهداية يرويه عن الشيخ الإمام الزاهد الحافظ نجم الدين
أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي وهو عن المصنف رحمهم الله وكان أكثر اقتراح المحصلين
والناظرين للتمييز وإنما الإقبال على هذا الكتاب لما أنه هو الغاية القصوى والطامة الكبرى للعلم الجامع
في التارات لما أولوا حيارى حبائل الكل التي يدونها من الشروح وما حويت من الفوائد التي هي منارة
الخطى في الوضوح وأما هذا الشرح فليس من ذلك القبيل فإن الخابط فيه كثير والقليل للطالبين على
الوافي والنهاية أجمعوا البطائح واستدلوا بها على حصول مرادهم على الكفاية حتى اقترعوا إلى اقتراح
طالب الغاية فأيما توجهت إلى البلدان الشاسعة وللأسنان الجارعة تضاعفت أبرادهم في الاحتجاج
هنالك كانوا تشاوروا في التواصي على ذلك مع ما بيننا فأتهم الناجحة وتباعد طرقهم الطالحة قلت
ليس من الأمر إنما أراد الله فيه خيراً حث أحسنوه على الكون وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله
حسن ولما يكن فيه الإمام المنتسب أجزع الله الإمام البارع الورع الرباني العالم الزاهد الصمداني
سابح بحار الفقه بلججها وشارح أدلة الشرائع وحججها منبع عيون الرواية ومشرع متون الدراية
الناظم لمهور الدين حواشيها ولذاتها والمقبل على أمور العقبى بشاقها وكراتها الأخ الصديق الصدوق
والحبيب الشفيق برهان الدين أحمد بن أسعد بن محمد الخريفغني البخاري أدام الله شكر مساعيه وزاد
توفيقه في أمره بعد ليكتب إلى أن أجيب الملتمس بالاستجابة والإقبال الاستطابة فإنه سلمه الله تعالى
[illegible] ذلك وألزمني الالتماس سرا وجهارا فأجبته في ذلك من موضعها والموجه منزوجه

الوجه = ٩
اللوحة = ٢
النسخة = ٩

ثم انى قد صنفت فيه ان اجمع بين نسختى الفوايد احديهما الفوايد الصادرة من الامام السابق في
البيان الفايق صاحب الاصول والفروع ومعدن المعقول والمسموع مولانا بدر الملة والدين محمد بن محمود بن
عبد الكريم الفقيهى النحوى الكردرى رحمه الله والثانية الفوايد الصادرة من الامام العالم الرباني
العامل الصمداني حبر الامة محيي السنة مولانا حميد الملة والدين الضرير علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري
رحمه الله مع اختلاف نسخ له فيه وزدت عليهما ما ليس فيهما مما تقتضيه الشروح بعد الاستحكام
وما ينجر اليه ذلك الموضع المنعوت بالاستبهام والتفتيش عن ذكر المناسبات والاعتبارات وساير
ما يقع ذكره من التنبيهات ... مما يمس اليه الحاجة من الشرح الكافي بما ذكرته في الوافي اختيارا لما
يضبط امره في التبيين وهو حسبي ونعم المعين قال الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله الاصل
ما ينبني عليه غيره والفرع ما ينبني على غيره ثم قال الامام العلامة شمس الملة والدين الكردري
رحمه الله فاهل الجاهلية عند الحلول والارتحال كانوا ينشدون للاشعار فرفعت الشريعة ذلك وشرعت
ذكر اسم الله تعالى مكانه فقالوا بسم الله احل وبسم الله ارتحل فعلى هذا كان في بسم الله محذوف اما في الاول
احل او ابتدائي باسم الله او في الآخر اي بسم الله ابدأ او ابتدائي وفي الرحمن مبالغة حتى شمل المؤمن
والكافر والمطيع والعاصي كالعطشان من العطش وفي الرحيم دوام كالجليس والانيس والنديم وهذا
في حق المؤمن قوله رحمه الله الحمد لله خالق النسم ورازق القسم اعلم ان المصنف رحمه الله اعتنى بهذه الالفاظ
ما هو المتداول في شرط التصنيف وهو ذكر التحميد متضمنا مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف وهذا
كذلك وذلك ان هذا الكتاب صنف لبيان اصول الفقه والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو المنقول
عن ابي حنيفة رحمه الله فلما كان الفقه معرفة النفس بدأ الشيخ رحمه الله كتابه بقوله خالق النسم فان النسم
جمع نسمة وهي الانسان كذا في الصحاح ثم اعقبه بقوله ورازق القسم اي الاعطية لما ان النسم محتاجة الى الارزاق
للبقاء فكان فيه ذكر ابتداء وجود الناس وذكر بقائهم وهم المرادون في خلق العالم واليه وقعت الاشارة
في قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه فكان في ذكر ابتداء خلق الناس وذكر بقائهم
عند ابتداء ذكرها باصول الشرايع التي هي مشروعة على الناس بهم ظاهرة ثم ان الله تعالى لما خلق
هذا النسم على طبايع مختلفة واهواء متشتتة وخلق متفاوتة عما يحرروا وانهم لا يدخل تحت الحصر والوهم
ولا تنضبط في الفهم من موجبات الحكمة كان منشأ للبدايع فلذلك قال مبدع البدايع ثم لما جبلت هذه البدايع
التي هي للناس على طباع متباينة تهيجهم الشهوة وتزعجهم الغضبة على حسب اوطارهم ومن جراء يقع
بينهم التجاذب والتضاغن والتقاتل حتى تقع بالافناء كانوا محتاجين الى الدين المانع من المخالفة والجامع
على الالفة والموافقة وهو شرع الشارع الشرايع فقال وشارع الشرايع ثم ذكر الوصف الحميد للشرايع لترغب
الطلبة في اكتساب المفاخر الدنياوية واحراز السعادات العقباوية فقال دينا قيما ونورا مضيا وذكرا للانام
ومطية الى دار السلام فان قوله وذكرا للانام اي شرفا كما في قوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم
اي شرفكم وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك اي لشرف لك وقيل في قوله ونورا مضيا صفة التخييل كذا ... هذا

الوجه = ب
اللوحة = ٢
النسخة = أ

فهو في الصيد [illegible]

[illegible]

النقل على [illegible] لأنه لا أثر [illegible]

للإكراه في الإهدار وقد بينا أنه لا أثر للإكراه في الإهدار ولا في تبديل محل الجناية وإن كانا محرمين

فعلى كل واحد منهما الكفارة أما على المكره فلأنه لو باشر قتل الصيد بيده لزمته الكفارة فكذا إذا أمر [illegible]

وأما المكره فلأنه في الجناية على إحرامه لا يصلح آلة لغيره بوجه لأنه لا حاجة هنا إلى نسبة الفعل

إلى المكره في إيجاب الكفارة عليه لأن الكفارة في الصيد تجب على المحرم بالدلالة والإشارة وإن لم يتصل الفعل منه

إليه فكذلك هاهنا وبه فارق كفارة القتل إذا كان خطأ أو شبه عمد فإنه [illegible] المكره المأمور دون المكره

بمنزلة ضمان الدية والقصاص لأن تلك الكفارة لا تجب إلا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة إلى المكره أن

لا يبقى فعلا في حق المكره المأمور وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فيجوز إيجابها على المكره المأمور

بالمباشرة وعلى المكره الآمر بالتسبيب كذا في المبسوط والله أعلم. يقول العبد الضعيف حسين بن علي بن

حجاج بن علي السغناقي حامدا لله على نعمائه ومصليا على نبيه بتاريخ يوم الخميس الثامن عشر من شهر جمادى الأولى

من شهور سنة أربع وسبعمائة قد استخرجت ما أصلحته من فنون التأمل وأخرجت ما غمض مما يورد

معتبرا بما يلوح من المعاني الدقيقة ومنزلجا ما يوجد من الكلمات الرقيقة وما انحل عقدها إلى الناظر على

حتى لا الكلام [illegible] شتى من الجمل وأن كان [illegible] الثلاث وأشكلت إلى ما أنذر به

المرجحات وسارعت إلى تحرير ما ارتبك عليهم بالارتباط وليت ما الخوض تردد بين الكلام وأوضحت

ما دلهم من غياهب الظلام وما ادخرت ما قيل فيه من البيان في بيانك رجاء أن يغني عما عسى به عثرة

أو بيان وما تعرضت في إيرادها يزداد به الكتاب إيضاحا وما يستغني به حاجة من أن ترد فيه لأنساله

إيجاحا وقد غنيت فيه عند [illegible] غوامض ومعضلات لا تدركها البصائر وكثرت لها شواهد

المبسوط غير مسرود على وجه يتنبه لها الحاذق وغير الحاذق ويتضح بأن هذا الفن من جنس التسهيل

والتفصيل إن لم هون السعي التشريع وكان هذا يعرف قدره من كرمه الله بالمدارسة فإنه يتأتى

على غيره للمنافسة لأن هذا جامع للفوائد المزدحمة والنظائر المتراكمة وما جوز تضييق الأوقات

بالتوسيع وما أدى إلى النهم له وتدربهم بالتتبيع ولما كان نادرة بكفاية كل مهم من الكتاب وتشييع

كل مهم من الخطاب سميته بالكافي لما تضرعته الوافي وجعلته علما في تنقيح المشكلات وكشف

المعضلات وقد وفقني الله تعالى لإتمامها برحمته في هذا الوقت الموصوف بالظلام والدهر المنعوت

بنوره بالإجرام وأرجو أن يوفقني ويحصل على عمل يسترني يوم التناد وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد

تمت كتابة هذا الشرح الواضح والأصل اللائح المفرح إحدى عشرة وسبعمائة بالمدينة المنيرة المأنوسة دمشق

نقلا عن خط مصنفه الشيخ الإمام الهمام والقرم السميدع المقدام حسام الملة والدين حلال مشكلات الفقه

ومعضلات القوانين المخصوص بمزيد نعم الله الدائم الباقي حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي [illegible]

اللوحة الأخيرة = ٥٥٢ / ل

النسخة = ٣

كتاب الكافي

في شرح البزدوي وحكو فخر الإسلام علي بن محمد الحنفي المتوفى في سنة اثنين وثمانين وأربعمائة

للشيخ الإمام العالم الفاضل القدوة العلامة مبين الحقائق والمعاني وهو العالم الرباني حسام الملة والحق والدين حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي رحمة الله عليه

٦٩١

ثم دخل في ملك الفقير محمود بن محب الدين الحنفي سنة ١٠١١

غلاف نسخة ب

اللوحة رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بارئ النسم ومعطي العطايا

شرع شوارع الشرع ومنهج قواعد الاصل والفرع ملة مرضية وسنة سنية احمده على ما اقدرني على الحمد بالتوفيق واستوفقه على مزيد الطاعات ونشر التحقيق واشهد علمه على اعاني واسلامي واسترحمه عند شتوحالي واسلامي مستشفعا بنبي الرحمة وكاشف الغمة محمد صلى الله عليه وعلى آله الاخيار واصحابه الابرار وبعد فان الاقدام في مثل هذا الامر الذي لا يصدر الا شاو بطين وحصن حصين لا يعتبر الامر كثير جنوح عند متمهرة هذه الصنعة من اولي الالباب وقرعت سامعه مرة بعد اخرى بفوايد هذا الكتاب وكان مع ذلك ذا الصنعة متحجة وتوبخة مبهجة وكلما وقع في مضيق خرج فيه وجها رابعا واصلا فارغا الامر كان رتبه بالسكوت ولا يهتدي او ممن يفرط بالكلام ويعتدي بل يتكلم بكلام مستقيم بقبله الاصول ويرتضيه العقول وكان قد لازم اوبة من احتضن بتخريج مصنفات فخر الاسلام وقد بقي استنبط استكشاف معضلاته من ساعة الايام راجعا ومرجعا وصادرا ومصدرا وها انا قد تصديت لشرح هذا الكتاب وفسرت ما فيه بفصله الخطاب بتوفيق الله الملك الوهاب وهو الكتاب المنسوب الى الامام الزاهد المحقق والحبر المدقق ذي البركات الباهرة والكرامات الظاهرة فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي رحمه الله وقد بلغني رواية هذا الكتاب بالاسناد المذكور في النهاية في شرح الهداية مع زيادة ان صاحب الهداية يرويه عن الشيخ الامام الزاهد الحافظ نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسماعيل النسفي وهو عن المصنف رحمهم الله وكان تكلمي افتتاح المحكي عني والقائل يتمسك اياه وانا الاسلة لجنايا بانه هو الغاية القصوى والطامة الكبرى ولذا لم اجاسر في اشارات الاولى واجابات جزايل النبل التي تقدمتها من الشروح وما حوت من الفوايد التي هي متقاربة الخطى في الوضوح واما هذا الشرح فليس من ذلك القبيل فان الخابط فيه كثير لا قليل لكن المتطلعين على الوافي والنهاية احسنوا الظن واستدلوا بهما على حصول مراجع على الغاية حتى اقترعوا في الاقتراح على الغاية نابيا توجهت الى البلدان الشاسعة والاسفار الحادعة تضامنت كبرا وهم في الاحكام فلكانهم تسارروا في النواحي على ذلك مع تباين مسافاتهم البارحة وتباعد لطبع الطالعية تالب هذا الامر اقدر الوالد فيه خير احث استحسنوا على الذين بارادة المستنون

اجمعوا

الذين الاجماع على الاستحسان

الوجه = و
اللوحة = ۲
النسخة = ب

حسنا فهو عند الله حسن ولو لم يكن فيه الا التمدح لكفى به الا ان الامام البارع الورع الرباني العالم

الزاهد الصمداني سابح بحار الفقه ولججها وجارح ادلة الشرايع وحججها منبع عيون الرواية منشرح متون

الدراية التارك لامور الدنيا بحواقيها ولوازمها والمقبل على امور الاخرة بمسارها وكراتها الشيخ الصدوق

العطوف الحب الشفيق الالوف برهان الدين احمد بن اسعد بن محمد الخريفغني البخاري ادامه

الله وشكر مساعيه وزاد توفيقه في الدين ومطالبه لكان يواجبني في اثناء التلقي بالاستجابة

والاقبال بالاستطابة فانه سلمه الله كان يوصيني مرارا ويكلفني بالالتماس سرا وجهارا ان اجمعه

في ذلك باسم مؤتمرا ولم ادنه متردد مراغم اعلم اني صنفت فيه ان اجمع بين نسختي الفوايد احداهما

الفوايد الصادرة من الامام السابق في البيان الفايق صاحب الاصول والفروع ومعدن المعقول

والمسموع مولانا بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الفقيه الكردري رحمه الله والثانية

الفوايد الصادرة من الامام العالم الرباني العامل الصمداني حبر الاسنى للسنة مولانا حميد الدين

الضرير علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري رحمه الله مع اختلاف نسخ له فيه ورددت عليهما ما

ليس فيهما مما يقتضيه المشروح بعد الاحكام وما يحتاج اليه في ذلك الموضع المنعوت بالاستبهام

واكتفيت عن ذكر المباينات والاختصارات وساير ما يعاد ذكره من البينات الا ما مس اليه الحاجة

من الشرح الكافي بما ذكرته في الوافي اختيارا لما ينضبط امره في التبيين وهو حسبي ونعم المعين

قال الامام مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله الاصل ما بني عليه غيره والفرع ما بني على غيره ثم قال

... الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله فاهل الجاهلية عند الحلول والارتحال

كانوا يبدؤون ... الانشاد فرفعت الشريعة ذلك وشرعت ... اسم الله تعالى مكانه فقالوا باسم الله

اكل وبسم الله ارتحل فعلى هذا كان في بسم الله محذوف اما في الاول اي بسم الله ابتدأ او ابتداي او في الاخر

اي بسم الله ابدا او ابتدأ اي ... الرحمن بالعفو شمل المؤمن والكافر والمطيع والعاصي كالعطشان

والعصاة في الرحيم دوام كالحبس للانس والنعيم ... المؤمن قوله رحمه الله الحمد لله خالق

النسم ورازق القسم اعلم ان المصنف رحمه الله راى ... الالفاظ ما هو المقول على شرط التصنيف

وهو ان ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف من شرط صحة التصنيف وهذا كذلك وذلك لان

هذا الكتاب صنف لبيان اصول الفقه ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو المنقول

الوجه = ب

النسخة = ب

اللوحة = ٢

سُرِّهفْتُ في الأمور واخترتُ ما غمر مما هو معتبر ابما يلوح من المعاني الدقيقة ويرجا بما يجوذ من النكات الدقيقة وما اهمل هطلان البيان على جعل الكلام الأارث فيه العجاب وشفي من مرض الجهل وان كان فيه داء القلاب واوضحت لما ما اندمون بالاحرنجام وسارعت لما عززما ارتبك عليهم بالارتطام وبينت ما اطرحم من زواهر الكلام واوضحت ما ادلهم من عكامس الظلام وما ادخرت مما قيل فيه من البيان او يقال رجاان يعفى عني ما عسى فيه عثرة او يقال وما قصرت في ايراد ما يزاد به الكتاب ايضاحا وما يستغنى بسماحة من تارض فيه لانسلاكه انجاحا ودعفت فيه غدوق النظار في مضايق معضلات لا تدركها البصاير وكثرت لها شواهد من المبسوط غير مسرد على وجه يتفقها المحدق وعن المحدق ونصرا ان هذا المثل من جر التسهيل والتحضيع ان اهون السقي التشريع وكان هذا يوث وقد من اكرمه الله بالمدارسة فانه يشابح على عزم المنافسة لما ان هذا جامع للفوايد المزدحمة والنظاير المرتكبة وما حوى من مصنفي له ووقد علم بالتوضيح والشاني لمعجمة له ووقد رسمها بالتشنيع ولما كان اهرن بجناية كل مهم من الكتاب وتشنيع كل مغنم من الخطاب سميته بالكافي لما قصر عنه الوافي وجعلتها علمين في نعتيح المشكلات وتكشيف المعضلات وقد وفقني الله لاتمامها في رحمته في هذا الوقت الموصوف بالادلهمام والدهر المغلوب بنوه بلا اقتحام وارجوان ينفعني بفضل على على ... يوم التناد وافوض امري الى الله ان الله بصير بالعباد ٥ ديباجة كتاب

يحيى الكيلشوي يحيى امل من اليمين الي الشمالي كامال المعاقر خامرية حميا الكاس حالا بعد حالي

ويأخذني لذكراك ارتياح كما نشط الاسير من العقالي سيدي اطال الله بقاه ما نثر الربيع ذخاير ...

وتزينت الرياض بفاخر حليه وازهاره وكللت السحب تيجان اغصانه ورقصت الصبا اوراقه وافنانه

وشببت النسيم بدوحه صباحا وانحلت عرايس رباه تيها وافراحا وكتبت ايدي الرياح صحف

الجداول وقام على الاشجار خطيب البلابل منشد ابفضل سيدي حيث هو وابل

تعود بسط الكف حتى كانه دعاها لقبض لم تطقه انامله ولو لم يكن في كفه غير روحه جاد بها ...

اعني به ثمرة الفواد وحدقة الفضايل وواسطة عقد الافاضل من حوى كل فضل ومكرمة واذا ...

مركز دايرة السماحة والحماسة قطب رحى السياسة والرياسة تودعيون الناس عند ...

احداقها بالمسامع فانها لما توجهت تلقاء مدين وجوده وحدت على ما ذكرته وجوده

امة من الناس يسقون ويحتمون وبعضهم نعود الى مدارج معارج المعاني ...

في البين انه امر ابن خلقه من الجد ... ما هو ...

اللوحة الأخيرة = ٤٢٣ ل

(النسخة = ب)

تابع المطر وسلاة
بسنة لحكمة الصنق الخلق واكثر منا الكلام صعب الحول معنا من لطيفة القلاب دا ماخذ طلب العلم وعن فهوم من بوصه واشكلت اي سارعت احرعم القوم اي ازدحموا ارتبك اي اختلط ... على امر اذا لم يقدر على الخروج الطرح اي ... الدرا ... الداهية ... شديد الظلام ... السلك ... على العدد ... الكثير ... السهل ... التشريع

تهذيب التصحيح والمعالم ... الاصلاح ... المتعال

الدهر ... المثل ... النافذ ... الدعي ...



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بارئ البرايا، ومعطي العطايا، مشرِّعُ شوارعَ الشرع، ومُظهر قواعدَ الأصل والفرع، ملةٌ مرضية، وسُنةٌ سَنية[1] أحمده على ما أقدرني على الحمد بالتوفيق، وأستوفقه على مزيد الطاعات وتكثير التحقيق، وأشهد علمه على إيماني وإسلامي، وأسترحمه عند مضيق حالي وإسلامي. مستشفعًا بنبي الرحمة، وكاشف الغمة محمدٍ ـ صلى الله عليه ـ وعلى آله الأخيار، وأصحابه الأبرار.

وبعد:

فإن الإقدامَ في مثل هذا الأمر الذي أنا بصدده شأو[2] بطين[3] وحصنٌ حصين، لا يفتَحُه إلا من كثُر جُثُوه[4] عند مهرة هذه الصنعْة من أولي الألباب، وقُرعت مسامعه مرةً بعد أخرى بفوائد هذا الكتاب، وكان مع ذلك ذا طبيعة منتجة، وقريحة[5] مبهجة، وكلما وقع في مضيق خرَّج فيه وجهًا رائعًا،

---

(١) السَّنَنُ: الطريقة.
انظر: المعجم الوسيط، ص٤٥٦ مادة: السنن.

(٢) الشأو: الغاية.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٣٨٨ مادة: شأو.

(٣) بَطِينُ: البعيد، يقال: شأوٌ بطينٌ.
راجَع الصحاح ٥/ ٢٠٨٠ مادة: بطن.

(٤) جثا، جَثْوًا، وجُثُوًّا: جلس على ركبتيه.
انظر: المعجم الوسيط ص١٠٧ مادة جثا.

(٥) قريحة جمعها قرائح: ملكة تمكّن الكاتبَ أو الشاعرَ من الإجادة في الكتابة أو في نظم الشعر. يقال: لفلان قريحةٌ جيدة، يراد به استنباط العلم بجودة الطبع.
انظر: الصحاح ١/ ٣٩٦ مادة: قرح.

وأصلا فارعًا[1] لا ممن يحار[2] فيه بالسكوت ولا يهتدي، أو ممن يفرط بالكلام ويعتدي، بل يتكلم بكلام مستقيم تقبله الأصول وترتضيه العقول، وكان قد لازم آونةً من اختصّ بتخريج مصنفات فخر الإسلام، وقد بقي أزمنة باستكشاف معضلاته بين أئمة الأنام، راجعًا ومرجعًا، وصادرًا ومصدرًا، وها أنا قد تصديت لشرح هذا الكتاب، وفسْر ما يؤتيه بفصل الخطاب بتوفيق الله الملك الوهاب، وهو الكتاب المنسوب إلى الإمام الزاهد المحقق والحبر المدقق ذي البركات الباهرة[3] والكرامات الظاهرة فخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي ـ رحمه الله ـ .

وقد بلغتني رواية هذا الكتاب بالأستاذين المذكورين في «النهاية في شرح الهداية»[4] . . . .

---

(١) يقال: فرعتُ قومي أي علوتُهم بالشرف أو الجمال، وجبلٌ فارعٌ: إذا كان أطول مما يليه.
والفارع: العالي.
راجع: الصحاح ٣/ ١٢٥٧ مادة: فرع.

(٢) حارَ بصره حيْرًا وحيْرَةً وحيْرانًا وحَيَرًا: نظر إلى الشيء فلم يَقْوَ على النظر إليه وارتد عنه. ويقال حار في الأمر فهو حائر وحيران.
انظر: المعجم الوسيط ص٢١١ مادة: حار.

(٣) بهرهُ: غَلَبَه، ويقال: بهر القمرُ النجومَ: غمرها بضوئه، وبهرت الشمسُ الأرضَ: عمها نورها وضوءُها، وبهرت فلانة النساءَ: فاقتهن حُسنًا، وبهر فلانٌ نظراءهُ: برعهم وفاقهم.
انظر: المعجم الوسيط ص٧٣: بهرة.

(٤) جاء في اللوحة رقم (١) من كتاب «النهاية» الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية تحت رقم ٢٤٨١.
«أحدهما ـ الشيخ الإمام العالم الرباني، العامل الصمداني، ناصبُ لواءِ الشرع، =

مع زيادة أن صاحب الهداية»[1] يرويه عن الشيخ الإمام الزاهد الحافظ نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي، وهو عن المصنف ـ رحمهم الله ـ وكان يكثر اقتراح المحكّمين والتماس الملتمسين إيّاه. وأنا لا أقبله بل آباه لما أنه هو الغاية القصوى، والطامة الكبرى، فلذا لم أتجاسر

= موسر قواعد الأصل والفرع، مجز الحاج والحرمين، إمام أهل الخافقين، السالك كل سبل العباداتَ، الناسك بعبادة أهلَ السعادات مولانا حافظ الدين محمد بن محمد ابن نصر البخاري ـ رضي الله عنه وأثابه الجنة ـ فإني سمعتها منه بمرو (يريد به رواية الهداية، ويشير الشارح في شرحه هذا «الكافي» لهذا العالم بكلمة شيخي) في المدرسة البدرية يروي عن علامة العالم أستاذ بني آدم (ويشير الشارح في شرحه هذا لهذا العالم بكلمة الأستاذ الكبير وأمثالها) محيي مواسم الفقه على الحقيقة، مدرك الأدلة الدقيقة مولانا شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردري . . .
والثاني ـ وهو الأول زمانًا الأستاذ العالم الزاهد المتقن العابد الوارع (هكذا سطرين في وصفه) مولانا فخر الدين محمد بن محمد بن إلياس المايرغي ـ رحمه الله . . .» انتهى.

(١) هو برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الإمام، العلامة، الحافظ . . . من أكابر علماء الحنفية، تفقه علي الأئمة المشهورين منهم: نجم الدين أبو حفص عمر النسفي، وابنه أحمد بن عمر وصدر الشهيد حسام الدين عمر ابن عبد العزيز، وتفقه عليه جم غفير منهم: أولاده، وشمس الأئمة الكردري، وجلال الدين محمود بن الحسين الأستروشني وغيرهم.
من مؤلفاته: «كفاية المنتهى» نحو ٨٠ مجلداً ثم اختصره في مجلدين (يوجد كتاب بهذا الاسم المنسوب إلى الخوارزمي في مكتبة شستربتي برقم ٣٦٣٩ ولعله هو هو؛ لأن المرغينان والخوارزم من مدن ما وراء النهر) و«شرح الجامع الكبير» للشيباني، و«بداية المبتدي» و شرحه «الهداية» (ط) و«مختار الفتاوى» (يوجد أصله في مكتبة الجمعية الآسيوية بكلكتا الهند برقم ٥٢٠) وكلها في فروع الحنفية، ولد سنة ٥٣٠هـ، وتوفي سنة ٥٩٤هـ.
انظر: الفوائد البهية ص١٤١، معجم المؤلفين ٧/ ٤٥.

في التارت الأوَل وأحيان جزائل[1] السنُبْل[2] التي قدَّمتْها من الشروح، وما حوت من الفوائد التي هي متقاربة الخُطى في الوضوح وأما هذا الشرح فليس من ذلك القبيل، فإن الخابط فيه كثير لا قليل لكن المتطلعين على «الوافي» و«النهاية» أحسنوا الظن بي، واستدلوا بهما على حصول مرادهم على الكفاية حتى اقرنبعوا[3] في الاقتراح على الغاية، فأينما توجهت إلى البلدان الشاسعة والأسفار الجازعة[4] تضامّت كبراؤهم في الاحتكام هنالك، كأنهم تسارّوا في التواصي على ذلك مع تباين مسافاتهم النازحة، وتباعد طرقهم الطالحة[5].

قلت: ليس هذا إلا أمرًا قد أراد الله فيه خيرًا، حيث استحسنوه على اللزن[6] «وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[7]، ولو لم يكن فيه إلا ما

(١) جَزِلَ كفرح فهو أجزلُ وهي جزْلاءُ وككَرُمَ عظُيمَ وفلان صار ذا رأي جيد.
انظرَ: القاموس المحيط، باب اللام، فصل الجيم مادة: الجزلُ.

(٢) النُبْل: النبالة والفضل، وقد نُبل بالضم فهو نبيل (زكي) والجمع نُبَلٌ بالتحريك.
انظر: الصحاح ٥/ ١٨٢٤ مادة: نبل.

(٣) الأقرنباع: الاجتماع ـ هكذا في هامش اللوحة رقم ١ من نسخة أ، ب.
وأعتقد أنها كلمة معربة، ولم أقف عليها في القواميس.

(٤) الجزع مصدر، جزعت الوادي إذا قطعتُه عرضا ـ أي بمعنى أسفار البعيدة ـ
انظر: الصحاح ٣/ ١١٩٥ مادة: جزع، وحاشية اللوحة رقم ١ من نسخة أ.

(٥) يقال: ناقة طليحُ أسفار: إذا جَهَدَها السيرُ وهزلها.
انظر: الصحاح ١/ ٣٨٨ مادة: طلح.

(٦) اللَّزن: مصدر لزن: الشدة، الضيق. عيش لزن: ضيق.
انظر: الرائد ٢/ ١٢٨٣.

(٧) خرَّجه الحاكم في المستدرك ٣/ ٨٣ ـ ٨٤ في كتاب معرفة الصحابة حديث رقم ٤٤٦٥/ ٦٣ بلفظ: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئًا، فهو عند الله سيئ، وقد رأى الصحابة جميعًا أن يستخلفوا أبا بكر رضي الله =

التمس به أخي في الله الإمام البارع، الورع، الرباني، العالم، الزاهد، الصمداني، سابح بحار الفقه ولججها[1] وشارح أدلة الشرائع وحججها، منبع عيون الرواية ومشرِّع متون الدراية، النابذ[2] لأمور الدنيا بحُواقها[3] ولذاتها، والمقبل على أمور العقبى بمشاقها وكرّاتها، الأخ الصديق العطوف، والحب الشفيق برهان الدين أحمد بن أسعد بن محمد الخريفعني البخاري[4] أدامه الله، وشكر مساعيه، وزاد توفيقه في الدين ومعاليه لكان الواجب عليّ التلقي بالاستجابة، والإقبال بالاستطابة، فإنه ـ سلمه الله تعالى ـ كان يوصيني به مرارًا، ويكرمني بالالتماس به سرًا وجهارًا، فأجبته في ذلك بأمره مؤتمرًا، ولمودته مزدهرًا.

= عنه» ثم قال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد أصح منه إلا أنه فيه إرسالاً. انتهى. وخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ١/ ٣٧٩ عن عبد الله بن مسعود، وابن كثير في التحفة ص٤٥٥، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص٣٦٨.

(١) اللُّجّ: لجة البحر: حيث لا يُدرك قعره ـ من كثرة عمقه وشدة ظلامه ـ.
انظر: لسان العرب ٢/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤ مادة: لجج، دار صادر بيروت.

(٢) نبذتُ الشيء أنْبِذُهُ: إذا ألقيته من يدك.
راجع: الصحاحَ ٢/ ٥٧١ مادة: نبذ.

(٣) الحُوقُ: الإطار المحيط بالشيء المستدير حوله.
راجع: المعجم الوسيط ص٢٠٨: الحوق.

(٤) هو برهان الدين أحمد بن أسعد بن محمد الخُريفعني البخاري، أخذ الفقه عن الشيخين حميد الدين على الضرير وحافظ الدين محمد البخاري وهما عن شمس الأئمة الكردري تلميذ صاحب الهداية، وتفقه عليه أمير كاتب الإتقاني صاحب «غاية البيان» و«الشامل» شرح أصول البزدوي، ولم أقف على ترجمته في كتاب آخر غير الفوائد البهية، فلذلك لم أقف على سنة ميلاده ووفاته.
انظر: الفوائد البهية ص١٥.

ثم اعلم: أني ضمنت فيه أن أجمع بين نسختي الفوائد:

إحداهما: الفوائد الصادرة من الإمام السابق في البيان الفائق، صاحب الأصول والفروع، ومعدن المعقول والمسموع مولانا بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الفقيهي الشحنوي الكردري[1] ـ رحمه الله ـ.

والثانية: الفوائد الصادرة من الإمام، العالم، الرباني، العامل، الصمداني، حبر الأمة، محي السنة مولانا حميد الدين الضرير علي بن محمد ابن علي الرامُشي البخاري ـ رحمه الله ـ مع اختلاف نسخ له فيه، وزدتُ عليهما ما ليس فيهما مما يقتضيه المشروح بعد الاستحكام، وما يلتجي إليه ذلك الموضع المنعوت بالاستبهام، واكتفيت عن ذكر المناسبات والانحصارات وسائر ما يعاد ذكره من البينات إلا ما تمس إليه الحاجة من الشرح «الكافي» بما ذكرته في «الوافي» اختياراً لما يضبط أمره في التبيين، وهو حسبي ونعم المعين.

❁ ❁ ❁

---

(١) هو بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الفقيهي الشحنوي الكردري المعروف بخواهر زادة ابن أخت محمد بن عبد الستار الكردري، رباه خاله أحسن تربية، ونشأ عنده، وبلغ رتبة الكمال، وأخذ عنه محمود صاحب «الحقائق» شارح المنظومة وتوفي سلخ ذي القعدة سنة إحدى وخمسين وستمائة.
انظر: الفوائد البهية ص ٢٠٠ ـ لم أقف على ترجمته في كتاب آخر ـ.

[أصول فخر الإسلام البزدوي]

بسم الله

قال الإمام مولانا بدرالدين الكردري ـ رحمه الله ـ: **الأصل** ما يبنى عليه غيره[1]، والفرع ما يبنى على غيره. ثم قال ناقلاً عن الإمام العلامة مولانا شمس الدين الكردري[2] ـ رحمه الله ـ: فأهل الجاهلية عند الحلول والارتحال كانوا يُنشدون الأشعار، فرَفعت الشريعةُ ذلك، وشرَعَتْ ذكر اسم اللّه ـ تعالى ـ مكانَه، فقالوا: بسم الله أحلُ وبسم الله أرتحل، فعلى هذا كان في (**بسم الله**)

---

(١) وهذا تعريفُ الأصل في اللغة
أما في الاصطلاح فيطلق على معان أربعة:
أ ـ الدليلُ. يقال: أصل هذه المسألة الكتابُ والسنةُ أي دليلُها.
ب ـ الرجحانُ. يقال: الكتابُ أصلٌ بالنسبة إلى القياس أي راجحٌ.
ج ـ القاعدةُ المستمرةُ. يقال: الفاعلُ مرفوعٌ أصلٌ من أصول النحو.
د ـ المقيسُ عليه.
والأولُ هو المرادُ في تعريف علم أصول الفقه.
انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ١/٨، شرح الكوكب المنير للعلامة محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ١/٣٩، البحر المحيط لبدرالدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي ١/١٦ـ١٧.

(٢) هو شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري الفقيه الحنفي، تلميذ المرغيناني صاحب «الهداية»، وناصرالدين المطرزي صاحب «المُغرب»، وقوام الدين الصفار، وقاضي خان، وغيرهم، وأستاذ محمد بن محمود المعروف بخواهر زادة، وحميد الدين الضرير، وعلي الرامُشي، ومحمد بن محمد المايرغي.
من آثاره: «الحق المبين في دفع شبهات المبطلين»، و«السيف المسلول في الرد على =

الرحمن الرحيم، الحمد لله خالق النَّسم، ورازق القِسم،

محذوف، إما في الأول، أي أبدأ أو ابتدائي بسم الله، أو في الآخر أي بسم الله أبدأ أو ابتدائي. وفي (**الرحمن**) مبالغة، حتى شمل المؤمن، والكافر، والمطيع، والعاصي، كالعطشان، والغضبان. وفي (**الرحيم**) دوام، كالجليس والأنيس[1] والنديم، وهذا في حق المؤمن.

قوله ـ رحمه الله ـ: (**الحمد لله خالق النَّسَم، ورازق القِسَم**).

اعلم: أن المصنف ـ رحمه الله ـ راعَى في هذه الألفاظ ما هو المقُول في شرط التصنيف، وهو أن ذكْر التحميد متضمنًا مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف، وهذا كذلك، وذلك أن هذا الكتاب صُنف لبيان أصول الفقه.

و الفقه: معرفة النفس ما لها وما عليها، وهو المنقول عن أبي حنيفة[2] ـ

= صاحب المنخول» (يوجد كتابٌ بالجامعة الإسلامية على شكل مايكروفلم برقم ٧٢٥٨ / ٢ مصور عن مكتبة أحمد الثالث باسم «الرد على الغزالي والجويني» وعدد أوراقها ٣٩ ورقة، فربما هذا هو الكتاب المسمى بالسيف المسلول)، ولد سنة ٥٥٩هـ ـ حسب ما قاله قطلوبغا، وقال صاحب الفوائد البهية: ولد سنة ٥٩٩هـ، وربما الأول راجح ـ وتوفي في بخارى سنة ٦٤٢هـ.

انظر: تاج التراجم ص ٦٤ رقم ١٩٣، معجم المؤلفين ١٠/ ١٧٦، الفوائد البهية ص١٧٦ ـ ١٧٧.

(١) الأنيس: المُؤانسُ، وكل ما يُؤْنس به، والأنس: البهجة والسرور، الطمأنينة، الألفة.

انظر: الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري ٣/ ٩٠٥ مادة: أنس.

(٢) انظر تعريف أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ للفقه في: «التوضيح لمتن التنقيح» للقاضي =

. . . .

رحمه الله ـ فلما كان الفقه معرفة النفس بدأ الشيخ ـ رحمه الله ـ كتابه بقوله : (**خالق النَّسَم**)، فإن النَّسم جمع نسمة، وهي الإنسان. كذا في الصحاح[1].

ثم أعقبه بقوله: (**ورازق القِسَم**) أي الأعطية، لما أن النَّسم محتاجةٌ إلى الأرزاق للبقاء، فكان فيه ذكر ابتداء وجود الأناسي وذكر بقائهم، وهم المرادون في خلق العالم، وإليه وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ**﴾[2]، فكان في ذكر ابتداء خلق الأناسي

= صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي ١/ ١٠.

وأبو حنيفة هو : النعمان بن ثابت بن زوطي، الكوفي، الفارسي، الفقيه، المجتهد الكبير، وصاحب الفضائل الكثيرة، أخذ الفقه عن حماد بن أبي سليمان، وسمع عطاء بن أبي رباح، وهشام بن عروة، وغيرهم. ألف في مناقبه كتب كثيرة، منها: «الخيرات الحسان» لابن حجر الهيثمي، و«أبو حنيفة» لأبي زهرة.

قال الإمام مالك ـ رحمه الله ـ فيه:«لو كلمك في هذه السارية (الاسطوانة، العمود) أن يجعلها ذهبًا لقام بحجته».

وقال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «الناس كلهم عيال في الفقه على أبي حنيفة».

وقال ابن المبارك : «ما رأيت في الفقه مثل أبي حنيفة، وما رأيت أورع منه».

له مسند جمعه تلاميذه، و«المخارج» في الفقه رواه عنه تلميذه أبو يوسف، وينسب إليه «الفقه الأكبر»(ط)، و«الرسالة» (ط). ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٥٠ هـ.

انظر : الطبقات السنية لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري ١/ ٩٦، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٣/ ٣٥٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ١/ ٢٢٧ فما بعدها، تهذيب سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي ١/ ٢٤٠ رقم ١٠٠٧، الأعلام لخير الدين الزركلي ٨/ ٣٦.

(١) انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٤٠ مادة : نسم

(٢) سورة الجاثية : ١٣.

مبدع البدائع، وشارع الشرائع، ديناً رضياً، ونوراً مُضياً، وذكراً للأنام، ومطية إلى دار السلام.

وذكر بقائهم عند ابتداء ذكر كتاب أصول الشرائع التي هي مشروعة على الأناسي مناسبة ظاهرة.

ثم إن الله تعالى لما خلق هذا النَّسم على طبائعَ مختلفة، وأهواء متشتتة، وخلق متفاوتة، بخصائصَ ولوازمَ لا تدخل تحت الحَصرِ والوهم، ولا تنضبط في الفهم، من موجبات الحكمة كان مبدعاً للبدائع.

فلذلك قال: (**مُبدع البدائع**)، ثم لما جُبلت هذه البدائعُ التي هي الأناسي على طبائعَ متباينة تُهيّجُهم الشهوة وتُزعجهم الغضبة على حسب مألوف طبعهم، ومن جرّاه يقع بينهم التجاذب، والتضاغن، والتقاتل بحيث يقع به الإفناء. كانوا محتاجين إلى الدين المانع من تلك المخالفة، والجامع على الألفة والموافقة. وهو شَرْعُ الشارع الشرائعَ، فقال: (**وشارع الشرائع**).

ثم ذكر الوصف الحميد للشرائع؛ لترغيب الطلبة في اكتساب المفاخر الدنيوية وإحراز السعادات العُقبوية، فقال: (**ديناً رضياً، ونوراً مُضياً، وذكراً للأنام، ومطيةً إلى دار السلام**).

فإن قوله: (**وذكرًا للأنام**)أي وشرفاً، كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ**﴾[1] أي شرفكم، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ**﴾[2] أي لشرف لك[3].

---

(١) سورة الأنبياء: ١٠.

(٢) سورة الزخرف: ٤٤.

(٣) انظر في الآيتين معًا: تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن =

. . . .

و قيل في قوله : (ونورًا مضيًا) : صنعة التخيل، كأنه تخيّل بهذا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾[1] فالسراج : الشمس، وهي ضياءٌ كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً﴾[2]، فكأنه جعل الدين شمسًا أي في غاية الظهور والوضوح، وقمرًا أيضًا أي فيه نوعُ خَفَاء مع ذلك، فإن الدين في نفسه بَيْنَ واضحٍ جليّ لا يستتر على ذي عينين، وبَيْنَ خفي مبهم مشكل لا يكاد ينجلي إلا لذي لب متأمل يُدرك بتأمله، كالقمر لا يُرى فيه شيء إلا بتكلف وتبصر.

ثم انتصاب قوله : (دينًا رضيًا ونورًا مضيًا) على الحال من قوله : (الشرائع) والعامل فيه شارعُ .

فإن قلت : وشرط الحال أن يكون فيهما معنى الصفة أو تأويل معنى الصفة، وليس هو في قوله : (دينًا) ولا في قوله: (نورًا) فلا يصح انتصابهما على الحال لعدم الشرط .

قلت : فيهما معنى الصفة؛ لوجود معنى الصفة في صفتهما، وهو قوله : (رضيًا،ومضيًا) فكأنه قال : وشرع الشرائع في حال كونها دينًا رضيًا، أي

= جرير الطبري (تفسير الطبري) ٧/ ١٧، ٢٥/ ٧٦-٧٧، وتفسير الآية الثانية هو تفسير ابن عباس والسدّي .

(١) سورة الفرقان : ٦١ . وتمامها ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ .

(٢) سورة يونس : ٥ .

أحمده على الوسع والإمكان،

منعوتًا بالرضا. فكان هذا عينَ نظير ما ذكر في «الكشاف» في أول حم السجدة في قوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [1]. وقال: هو نصب على الحال؛ أي فصلت آياته في حال كونه قرآنًا عربيًا[2].

وكذا ذكر أيضا في سورة الزُمر في قوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٧) قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[3] وهو حال مؤكدة كقولك: جاءني زيد رجلاً صالحًا وإنسانًا عاقلاً[4]، فأوقع قوله: ﴿قُرْآنًا﴾ حالاً مع أنه غير صفة لكونه موصوفًا بصفة، فكأنه قيل: موصوفًا بالعربية، فكذلك هنا.

و لما وصف الله تعالى بكونه خالق النسم، ورازق القسم، ومُبدع البدائع كان مستوجبًا للحمد، فقال: (**أحمده على الوسع والإمكان**). وإنما خصَّ الوسع والإمكان؛ لأن الحمد لله تعالى على قدر ما يستحقه الله تعالى ليس في وسع البشر ولا في وسع غيره.

ثم ذكَر الإمكان مع الوسع؛ لأن الإمكان أعم من الوسع فكانا متغايرين، فصح عطف أحدهما على الآخر، وهذا لأن الوسع عبارة عن القدرة على الشيء والطاقة فيه، فربما كان الشيء ممكناً في نفسه لكن لم يكن هو مقدوراً

---

(١) سورة فصلت: ٣.
(٢) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تفسير الكشاف) لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ٣/ ٣٨٢.
(٣) سورة الزمر: ٢٧، ٢٨.
(٤) انظر: الكشاف ٣/ ٣٤٥-٣٤٦.

وأستعينه على طلب الرضوان، ونيل أسباب الغفران، و أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأصلي عليه، وعلى آله وأصحابه، وعلى الأنبياء والمرسلين وأصحابهم أجمعين.

له عليه في الحال كالألوف المنقودة من الدنانير والصِبَاح[1] المَمْسُودة[2] من الجواري[3] مثلاً، فإنها ليست في مقدورك وإن كانت ممكنة في نفسها.

(الرضوان): الرضا.

قوله - رحمه الله -: **(وأصلي عليه، وعلى آله، وأصحابه، وعلى الأنبياء، والمرسلين).**

فإن قلت: سلمنا أن نبينا عليه السلام أفضلُ الأنبياء، فتقديمه على الأنبياء كان أمراً مستحقًا، فأما الصحابة فليسوا بمفضَّلين على الأنبياء؛ لما أن الولي - وإن جلَّ قدرُه - لا يساوي درجته درجة النبي، فكيف الفضل عليها؟ ثم مع ذلك كيف قدم الشيخ - رحمه الله - ذكر الآل والأصحاب على ذكر الأنبياء والمرسلين في ذكر الصلاة عليهم؟!

---

(١) الصباح من الغلمان: الجميل.
انظر: الرائد ٢/ ٩١٠.

(٢) رجل ممسود: أي مجدول - المفتول فتلاً محكمًا - الخَلق.
انظر: الصحاح ٢/ ٥٣٩ مادة: مسد.

(٣) الجارية: الأمة، والفتية من النساء، وجمع الجارية جوارٍ.
انظر: المعجم الوسيط ص ١١٩: الجارية.

قال الشيخ الإمام الأجلّ الزاهد أبوالحسن علي بن محمد البزدوي - رحمه الله -: العلم نوعان: علم التوحيد والصِّفات،

قلت: ليس هذا من قبيل تفضيل الولي على النبي، بل من قبيل تتميم الصلاة على نبينا ﷺ.

فإن تقديم نبينا عليه السلام على سائر الأنبياء لما كان أمراً مسلَّما كان تقديم وتتميم الصلاة عليه على سائر الأنبياء أيضًا وجب أن يكون أمرًا مسلمًا.

قوله: **(العلم نوعان)**. فقوله: **(العلم)** مبتدأ، و**(نوعان)** خبره، فمن شرط المبتدأ أن يكون أخصَّ من الخبر أو مساويًا له ليفيد فائدته، وأما أن يكون المبتدأ أعمَّ من الخبر فلا، فلذلك لا يقال: الحيوان إنسانٌ، ولكن يقال: الإنسان حيوان أو حيوان ناطق.

ثم العلم عام؛ لأنه يتناول علم الفقه والنحو والنجوم وغير ذلك. وقوله: **(نوعان)** خاص، لما أن العلم أنواع لا نوعان فحسب، فلا يستقيم هذا من حيث الظاهر، لكن المصنف - رحمه الله - أراد من هذا العلم الخاصَّ بدلالة حاله؛ لأنه في بيان الأصول، وبيان ما هو للمكلف، وما هو عليه، فكان تقديره: العلم الذي نحن بصدده نوعان، أو العلم الذي ابتلينا به نوعان، أو العلم المنجئ نوعان، فكان المبتدأ مساوياً للخبر.

(علم التوحيد والصفات) وإنما ذكر علم التوحيد والصفات هنا مع أنه في بيان أصول الفقه لا في بيان أصول الدين؛ لأنه لما حصَرَ العلمَ - أي العلم الذي أُبتلي بتعلُّمه - على نوعين لا غير، وجب عليه بيان ذينك النوعين، حتى

. . . .

أن شمس الأئمة والقاضي أبا زيد ـ رحمهما الله ـ لمّا لم يذكرا في كتابيهما حصر العلم على نوعين، لم يذكرا علم التوحيد والصفات. ثم المصنف ـ رحمه الله ـ إنما ذكر حصر العلم على هذين النوعين؛ لأن العلم الذي يهمنا ويسعدنا ويبلغنا إلى درجة الكمال في الدنيا والآخرة، هذا العلم وإن كان اكتساب غيره أيضًا قد يكون من المناقب السَنية والفضائل العلية، لكن يكون ذلك على وجه الوسائل إلى هذا العلم، لا على وجه المقاصد بنفسه. ثم قدم بيان علم أصول الدين على علم الشرائع والأحكام؛ لأن علم أصول الدين أصل جميع العلوم ـ على ما قررنا في صدر «الوافي»[1] ـ فوجب تقديمه على غيره.

التوحيد: يكي دانستن، ويكي كَفتن، ويكي اعتقاد كردن.

(والصفات) أي العلم بأن لله تعالى صفات؛ من العلم والقدرة، والحياة، وغيرها من صفات الكمال. والله تعالى قديم[2] بجميع صفاته. فيُعلم بهذا أنه من المثبتة لا من المعطِّلة كالمعتزلة[3].

---

(١) انظر مقدمة كتاب «الوافي» شرح المنتخب للأخسيكتي اللوحة رقم (٢).

(٢) انظر هامش رقم (٦٧) من ص (١٥٢).

(٣) المعتزلة: هم أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقَّبُون بالقدرية، ويقولون بخلق القرآن، ويفرِّقون بين الذات والصفات، فيقولون: إن الذاتَ قديمةٌ، وأما الصفاتُ فليست كذلك، وأن الله لا يخلقُ الشرَ والظلمَ، وأن مرتكبَ الكبيرة يُخلَّدُ في النار، والعاصي بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر، ويُكذِّبون بعذاب القبر والشفاعة والحوض، ويزعمون أن أعمالَ العباد ليست في اللوح المحفوظ، ولا يرون الصلاة خلف أحدٍ من أهل القبلة ولا الجمعة إلا =

وعلم الشرائع والأحكام. والأصل في النوع الأول هو التمسك بالكتاب والسنة،

(وعلم الشرائع) أي العلم بالمشروعات من السبب، والعلة، والشرط، والعلامة، والفرض، والواجب، والسنة وغير ذلك من المشروعات، فكان الشرائع أعمّ من الفقه والأحكام؛ لأن الفقه هو: الوقوف على المعنى الخفي وعلى الدلائل الشرعية[1]، والحكم هو: الأثر الثابت بالعلة[2]، فكانا أخص من الشرائع كما ترى، ولكن الأحكام هي المقصودةُ منها، فأفردها بالذكر.

(والأصل في النوع الأول التمسك بالكتاب والسنة). أي الأصل في علم التوحيد والصفات التمسك بالكتاب.

فإن قلت: لا نسلم أن الأصل فيه التمسك بالكتاب والسنة؛ لأنه لو كان

= من وراء من كان على أهوائهم، وهم فرقٌ.
انظر: الملل والنحل لمحمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ١/ ٤٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ص ٢٧-٢٨، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لعلي بن إسماعيل الأشعري ١/ ٢٣٥ فما بعدها.

(١) وقيل: الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.
انظر: جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي ١/ ٤٢-٤٣، وراجع تعريف الشارح مع هذا التعريف في التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني ص ٢١٦

(٢) وعرفه الجمهور من الأصوليين بأنه: خطابُ الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.
انظر: فواتح الرحموت ١/ ٥٤، البحر المحيط ١/ ١١٧، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني ١/ ٣٢٥-٣٢٧.

. . . .

فيه الأصل الكتاب[1]، لما كان أهل الفترة[2] مؤاخذين بالتوحيد، بل هم مؤاخذون به بدليل قوله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[3]، هذا تنصيص على أن أهل الجاهلية كانوا مؤاخذين بالإيمان قبل نزول الكتاب إليهم. إلى هذا أشار في «التأويلات».

قلت: نعم كذلك، إلا أن ما ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ في حق أهل التوحيد تديُّناً بدليل ما ذكره في النظير من أهل الاعتزال والخوارج[4]، إلا أن بعضهم بسبب الأهواء والبدع ربما أفضى مذهبهم إلى القول بالإشراك مع أنهم ينزِّهون أنفسهم عنه، كقول أهل الاعتزال بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، فكانوا قائلين بإشراك العباد في الخلق لله تعالى، فقال المصنف في مثل هذا: إن الأصل في نفي الإشراك وإثبات التوحيد التمسك بالكتاب والسنة،

---

(١) هكذا في النسختين معاً، والأولى: لو كان الأصل فيه الكتاب.

(٢) الفترةُ: ما بين الرسولين من رسل الله عزوجل.
انظر: الصحاح ٢/ ٧٧٧ مادة: فتر.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٣.

(٤) الخوارج: أُطلق هذا الاسم على من خرج على عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ وصحبه ممن كانوا معه في صفِّين، وهم فرقٌ عدةٌ كالمحكمة والإباضية والأزارقة، والذي يجمع الخوارجَ على افتراق مذاهبهَا إكفارُ علي وعثمانَ والحكَمَين وأصحاب الجَمل وكل من رضي بتحكيم الحكمَين، ووجوب الخروج على الإمام الجائر.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١١٤، مقالات الإسلاميين ١/ ١٦٧، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر البغدادي ص ٥٥، المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لطه عبدالرؤوف ومصطفى الهواري ص ٥١ فما بعدها.

. . . .

ففي الكتاب دليل على أن أفعال العباد ليست بمخلوقة لهم لقوله تعالى ﴿ **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾[1]، وأفعال العباد شيء، فكان الله خالقًا لها أيضًا، وكذلك في الصفات.

وأما قوله تعالى: ﴿ **وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ** ﴾، ففي حق أهل الكفر من أهل الجاهلية صريحًا، ولم يكن لهم الكتاب، فكان عليهم أن يتأملوا في التوحيد فيؤمنوا بالله وحده؛ لوضوح الدلائل عليه على ما قال القائل:

و في كل شيء له آية تدل على أنه واحد[2]

فلما لم يتأملوا في التوحيد حتى بقوا على الإشراك كانوا مؤاخذين لذلك، ولأن كل واحد من أهل الحق والباطل يدَّعي أن الذي قلتُه هو موجب العقل لا موجب الهوى، فلا بد من حاكم يحكم بأن الذي قاله هذا هو الصواب، وهو

---

(١) سورة الرعد: ١٦ وتمامها ﴿ **قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** ﴾.
وكذلك يمكن أن يستدلَ بدليلٍ أخصٍ منه وهو قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ سورة الصافات: ٩٦.

(٢) البيت لأبي العتاهية إسماعيل بن قاسم بن سويد بن كيسان، ونُسب كذلك لأبي نواس. وقبله:

فواعجبا كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد
ولله في كل تحريكة و تسكينة أبداً شاهد

انظر: شرح ديوان أبي العتاهية ص ٦٢، وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأحمد بن محمد بن خلكان ٧/ ١٣٨، الأغاني لأبي الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي الأصبهاني ٤/ ٣٥، شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص١٥.

ومجانبة الهوى والبدعة، ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون، ومضَى عليه الصالحون، وهو الذي كان عليه أدركنا مشايخنا، وكان على ذلك سلفُنا؛ أعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد،

موجب العقل لا موجب الهوى، وأما الذي قاله الآخر فهو موجب الهوى وهو باطل، وذلك الحاكم هو الكتاب والسنة، فلما تم الحكم بالكتاب والسنة صار كأن الأصل الكتاب وما يتبعه فيه؛ لأن العبرة للمتمِّم لا للمبتدئ، فلذلك أضاف الأصالة في التمسك في التوحيد إلى الكتاب والسنة.

(**ومُجانبة الهوى والبدعة**). فالهوى: ميلان النفس إلى ما يستلذّ إليه الطبع من غير دليل شرعي على شرعيته[1]، والبدعة هي: الأمر المحدَث الذي لم يكن هو من فعل الصحابة ولا من التابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي[2]، فكان الهوى على هذا التفسير بالنسبة إلى نفسه، والبدعة بالنسبة إلى غيره.

(**ولزوم طريق السنة**). أي عقيدة الرسول عليه السلام (**والجماعة**) أي عقيدة الصحابة.

(**أدركنا مشايخنا**) أي أستاذَينا كالإمام أحمد الطواويسي[3]،

---

(١) انظر في التعريف: التعريفات للجرجاني ص ٣٢٠، والتعريفات الفقهية للسيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي ص ٥٥٣.

(٢) انظر في التعريف المرجعين السابقين على الترتيب ص ٦٢، ص ٢٠٤

(٣) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن حامد بن هاشم الطَّوَاويسيّ - قرية من قرى بخارى - روى عن محمد بن نصر المروزي، وعبد الله بن شيرويَه النيسابوري وغيرهما. روى عنه نصر بن محمد بن غريب الشاشي، وأحمد بن عبد الله بن إدريس. توفي - رحمه الله - سنة ٣٤٤ هـ بسمرقند. =

وعامة أصحابهم ـ رحمهم الله ـ .

والإمام شمس الأئمة الحلواني[1] للمصنف ـ رحمهم الله ـ

(**وعامة أصحابهم**) . وإنما قَيَّد به لما أن بعض أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ كان موسومًا[2] بالبدعة والهوى كبشر المَريسي[3] .

= انظر : الفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبد الحي اللكنوي ص ٣١ ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشي ١/ ٢٦٥ ، الطبقات السنية ٢/ ٤٢ .

(١) هو أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني البخاري ، الملقب بشمس الأئمة ، فقيه ، حنفي ، تفقه على الحسين أبي علي النسفي وغيره ، وتفقه عليه شمس الأئمة بكر الزرنجري ، وشمس الأئمة محمد السرخسي وغيرهما ، وكان إمام أهل الرأي في وقته ببخارى ، من كتبه «المبسوط» في الفقه ، و«النوادر» في الفروع ، و«الفتاوى» و«شرح أدب القاضي» للخصاف ، و«الواقعات» و«النفقات» و«شرح الجامع الكبير للشيباني» . توفي ـ رحمه الله ـ سنة ثمان أو تسع وأربعين وأربعمائة في كش ، ودفن ببخارى .
انظر : تاج التراجم ص ٣٥ رقم ١٠٤ ، معجم المؤلفين ٥/ ٢٤٣ ، الأعلام ٤/ ١٣ ، الفوائد البهية ص ٩٥ ـ ٩٦ .

(٢) وَسَمَ ، يسمه : جعل له علامة يُعرف بها ، وفلان موسوم بالخير ، وقد توسمتُ فيه الخير ، أي تفرست .
انظر : الصحاح ٥/ ٢٠٥٢ مادة : وسم ، الرائد ٢/ ١٦٠٨ .

(٣) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة المرِّيسي ـ قرية بمصر ـ ، أبو عبدالرحمن ، مولى زيد بن الخطاب ، مبتدع ضال ، تفقه على أبي يوسف ، وكان أبو يوسف يكره منه عقيدته وسوء مقالاته ، وسمع الحديث من حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وغيرهما ، ثم اشتغل بعلم الكلام وأصبح داعية للقول بخلق القرآن ، وإنكار عذاب القبر ، ورؤية الله تعالى في الآخرة ، والميزان ، إلى غير ذلك من السمعيات ، وصار من رؤوس المرجئة ، وإليه تنسب طائفة المريسية ، وكان أبوه يهوديًا صباغًا في الكوفة . =

وقد صنف أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في ذلك كتاب «الفقه الأكبر»، وذكر فيه إثبات الصفات، وإثبات تقدير الخير والشر من الله، وأن ذلك كله بمشيئته، وأثبت الاستطاعة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها، وردّ القول بالأصلح، وصنف كتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرسالة».

(**كتاب الفقه الأكبر**) سماه أكبر لما أن كبارةَ العلم وشرفه بحسب كبارة المعلوم، فلما كان المعلوم منه ذات الله تعالى وصفاته، لا يكون علمٌ أكبر من ذلك العلم، فلذلك استحق أن يُسمى بالفقه الأكبر.

(**وكتابَ الرسالة**)[1] وهو كتاب بعثه أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ إلى عثمان البتي[2] ـ رحمه الله ـ وهو من أصحابه. (**وأن ذلك كلَّه بمشيئة الله**) وقد

= من آثاره: «التوحيد»، «الإرجاء»، «الرد على الخوارج»، «المعرفة»، و«الوعيد».
توفي ببغداد سنة ٢١٨هـ أو ٢١٩هـ وقد قارب الثمانين.
انظر: الطبقات السنية ٢/ ٢٣٠، طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي ص ١٣٨، تاريخ بغداد للخطيب ٧/ ٥٦، الشذرات ١/ ٤٤، الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله المراغي ١/ ١٣٦، معجم المؤلفين ٣/ ٤٦، الفوائد البهية ص ٥٤.

(١) يوجد أصلها في دار الكتب القطرية برقم (٥٢٢) نسخت بيد علي بن سليمان سلامي عام ١٣٢٠هـ أولها: «اعلموا أصحابي وإخواني: أن مذهب أهل السنة والجماعة...» إلخ، ومطبوعة مع شرح الفقه الأكبر وعبارة عن ١٢ وصية.
انظر في التعريف بالكتاب: كشف الظنون ١/ ٨٤٢.

(٢) هو عثمان بن سليمان البتي، فقيه البصرة، أبو عمرو، اسم أبيه مُسلم، وقيل: أسلم، وقيل: سُليمان، أصله من الكوفة، وكان صاحب الرأي والفقه، أخذ العلم عن الحسن، وتوفي سنة ١٤٣هـ. =

. . . .

حُكي أن محموداً[1] المتكلم - من المعتزلة - ناظر مع ابن فورك[2] وهو من أهل السنة، فقال محمود: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

وقال ابن فورك: سبحان من لا يجري في ملكه خلاف ما يشاء[3].

= انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٢٠ رقم ٢٠٩.

(١) لم أقف على ترجمة، والقصة جرت بين القاضي عبدالجبار الهمذاني المعتزلي وأبي إسحاق الإسفرائيني - القصة تأتي في الهامش قريباً -.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فُورك أبو بكر الأصفهاني الشافعي، المفسر، الأصولي، اللغوي، عُرف بالمهابة والجلال والورع والزهد عن الدنيا، له آراءٌ في الأصول نقلها الإسنوي والآمدي وابن سبكي، رحل في طلب العلم إلى الري ونيسابور والبصرة وبغداد والكوفة وغيرها، درس مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي، وروى عنه الحافظ أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو بكر أحمد بن علي بن خلف.
من مؤلفاته: «النظامي في أصول الدين» ألفه لنظام الملك، و«الحدود في الأصول»، «مشكل الحديث وغريبه» ط، و«أسماء الرجال»، و«التفسير»، و«حل الآيات المتشابهات» وغيرها، توفي مسمومًا بقرب النيسابور وهو عائد من غزنة سنة ٤٠٦هـ، ودفن بالحيرة.
انظر: طبقات المفسرين لمحمد بن علي الداوودي ٢/ ١٣٢ رقم ٤٧٨، الفتح المبين ١/ ٢٦٦، معجم المؤلفين ٩/ ٢٠٨، الشذرات ٣/ ١٨١، الأعلام ٦/ ٨٣.

(٣) وفي جلاء العينين في محاكمة الأحمدين للسيد نعمان خير الدين الشهير بابن الآلوسي البغدادي ص ١٢٩-١٣٠ «ومما يُحكى أيضًا أن القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي دخل على صاحب ابن عباد وكان معتزلياً وكان عنده أبو إسحاق الإسفرائيني من أئمة أهل السنة الأشعرية، فقال عبد الجبار على الفور: سبحان من تنزه عن الفحشاء! فقال أبو إسحاق فوراً: سبحان من لا يقعُ في ملكه إلا ما يشاءُ، =

وقال فيه: لا يكفّر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويترحم له. وكان في علم الأصول إمامًا صادقًا. وقد صح عن أبي يوسف أنه قال:

(وقال: لا يكفَّرُ أحدٌ بذنب). أي إذا لم يقصد بذلك خلاف أمر الله، بل فَعلَ ذلك لغلبة شهوة أو غَضْبة حَملتْه إليه، لا على قصد المخالفة أوالاستهانة بالمعصية. فبهذا يُعلم أنه لم يكن على مذهب الخوارج، فإن عندهم من عصى كفر سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة.

(ولا يخرج به من الإيمان)[1]. يعلم بهذا أنه لم يكن على مذهب أهل الاعتزال، فإن عند المعتزلة من أذنب كبيرة يخرج به من الإيمان[2].

(ويُترحم له) أي يبقى هو محلاً للرحمة، فإن صاحب الكبيرة إن مات من غير توبة من كبيرته كانت عاقبة أمره الجنة مَرْحَمَةً عليه، ولا يُخلَّد في النار. و يقال له أيضًا: رحمه الله.

(إمامًا صادقًا) أي كان هو مقتدى الأمة في العلوم الإسلامية على

= فقال عبدالجبار ـ وفهم أنه قد عرف مراده ـ: أيريد ربنا أن يعصى؟ فقال أبوإسحاق: أيعصى ربنا قهراً؟ فقال له عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى وقضى عليَّ بالردى أحسن إليَّ أم أساءَ؟ فقال له أبو إسحاق: إن منعك ما هو لك فقد أساءَ، وإن كان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء، فانصرف الحاضرون وهم يقولون: والله ليس عن هذا جواب».

(١) كما قاله ـ رحمه الله ـ في الفقه الأكبر ص ١٠٢ـ١٠٣: «لا نكفر مسلمًا بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمنًا حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمنًا فاسقًا غير كافر...».

(٢) وقالوا: إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض =

ناظرت أباحنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن. . . . .

التحقيق، ويحتمل أن المصنف ـ رحمه الله ـ إنما قال هذا جوابًا لاعتراض معترضٍ عسى أن يقول: إن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ إنما قال هذه الأحكام في مصنفه هكذا ـ من إثبات الصفات وغيره ـ لا عن علم به وتبصر، فإنه كان مشتغلاً بتخريج المسائل الفقهية الشرعية، لا في أصول الدين؛ فإنه لم يكن له حظ منه . فردّ هذا الاعتراض بقوله : وكان في أصول الدين إمامًا صادقًا لا كما يظنه جهلة أهل البدع .

(**أن من قال بخلق القرآن**) . أي القرآن الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى[١] .

و أما القرآن الذي هو مكتوب في مصاحفنا، ومحفوظ في صدورنا، ومقروء بألسنتنا، فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة أنه مخلوق[٢] .

= . . . . و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً .

انظر : الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥ .

(١) راجع فيه : مبحث عقيدة الشارح ص (٨٦).

(٢) قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية : «وبالجملة فأهل السنة كلُّهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على أن كلامَ الله غيرُ مخلوق، ولكن بعد ذلك تنازع المتأخرون في أن كلامَ الله هل هو معنى واحد قائم بالذات، أو أنه حروف وأصوات تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلما، أو أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء؟ وأن نوعَ الكلام قديمٌ، وقد يطلق بعض المعتزلة أنه غيرُ مخلوق، ومرادُهم أنه غيرُ مختلَق مفترى مكذوب، بل هو حق =

فهو كافر . وصح هذا القول عن محمد ـ رحمه الله ـ ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في «المبسوط» وغير «المبسوط» على أنهم لم يميلوا إلى

(**فهو كافر**)؛ لأن فيه إنكار الشرائع من الصلاة والزكاة وغيرهما، وهذا لأنه لمّا كان مخلوقًا لم يكن صفةً لله تعالى، ولم يكن الله تعالى آمرًا ولا ناهيًا؛ لما أن أمره ونهيه إنما عُلما بالقرآن، فكان فيه القول بارتفاع الشرائع وبطلانها بمرة، وهو كفر صريح ـ نعوذ بالله من ذلك .

(**وصح هذا القول عن محمد ـ رحمه الله ـ**) .

قال الإمام العلامة مولانا شمس الدين الكردري ـ رحمه الله ـ: وصل هذا القول إلينا عنهم بطريق الآحاد، وأما المشهور منهم فإنهم قالوا : لا تُكفِّروا أهل قبلتكم .

(**ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا**) .

= وصدق، ولا ريب أن هذا المعنى منتف باتفاق المسلمين، والنزاع بين أهل القبلة إنما هو في كونه مخلوقا خلقه الله، أو هو كلامه الذي تكلم به، وقام بذاته ؟ » .

فقد تنازع الناس فيه نزاعًا كثيرًا، وتعددت أقوالهم في ذلك فبلغت تسعةَ أقوالٍ كما ذكرها ابن أبي العز، وأهمها ثلاثة :

القول الأول ـ قول السلف من أهل الحديث والسنة : و هو أن كلامَ الله غيرُ مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأنه سبحانه يتكلم إذا شاء بما شاء، وأن كلامَه يُسمع ويُتلى، وأنه بحرف وصوت .

القول الثاني ـ قول الجهمية والمعتزلة ـ : إن كلام الله محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه .

القول الثالث ـ قول الكلابية والأشاعرة ـ: العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة =

شيء مـــن مـذاهب الاعتـزال وإلى سـائـر الأهــواء، وأنهـم قـــالوا بحـقـيـة رؤية الله تعـالى بـالأبصـار في دار الآخـرة، وبحـقـيـة عـذاب القـبـر لمن شـاء، وحقية خلق الجنة والنار اليوم.

منها : قـوم صلّوا بجماعـة في ليلة مظلمة، فصلى كل واحـد منهم إلى جهة، فمن علِم منهم حال إمامه فسدت صلاته؛ لأن الإمام عنده مخطئ، فلو كـان كل مجتهد مصيبًا في اجتهاده لما فسدت صلاته، كما إذا صلوا في جوف الكعبة[1] .

ومنها : ما ذكر في كتاب الأيمان: رجل قال : إن لم آتك غداً إن استطعتُ فامرأته كذا . يقع على سلامة الآلات والأسباب . فإن قال: عنيتُ به حقيقة

= محدثة والمدلول قديم أزلي . و يدخل قول الشارح في القول الأخير .
انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص ١٦٨ ـ ١٦٩، ١٧٦، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥، ٩٦، اعتقادات فرق المسلمين ص ٢٣ . وراجع في الموضوع : الفقه الأكبر ص ٤٠، شرح الفقه الأكبر ص ٤١ .

(١) ووجه المخالفة لأهل الأهواء من المعتزلة هو : أن إمامه في زعمه مخطئ، فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم ـ كما هو مذهب المعتزلة ـ لما صح القول منهم بفساد الصلاة، كما لو صلوا كذلك في جوف الكعبة؛ لأن الصلاة في جوف الكعبة وإن خالف المقتدي الإمام فصلاته صحيحة .
انظر فيه: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٢ .
و في المبسوط ١/ ٢١٦: « . . . قال الحاكم ـ رحمه الله تعالى ـ : « إنما جازت صلاة المقتدي إذا كان المقتدي لا يعلم أنه خالف إمامه، فأما إذا علم أنه خالف إمامه لا تجوز صلاته؛ لأنه اعتقد فساد صلاة الإمام، والأصل أن المقتدي إذا اعتقد فساد صلاة الإمام تفسد صلاته، وهذا بخلاف ما إذا صلى في جوف الكعبة .

. . . .

الاستطاعة وهي القدرة المقارنة للفعل - صُدِّقَ ديانة[١] .

فعُلم بهذا أنهم قالوا بوجود القدرة المقارنة للفعل، وفيه ردٌ لمذهب أهل الاعتزال.

و منها : أن من حلف ليَقلبنّ هذا الحجرَ ذهبًا أو ليمسَّنَّ السماءَ . قال : انعقدت يمينه، وحنث عقيبَهَا[٢] ؛ لأن ذلك متصور بطريق الكرامة، وفيه أيضا رَدٌّ لمذهب أهلَ الاعتزال .

و منها : ما قالوا : إن القاضي إذا قضى بشهادة الفُسَّاق نُفِّذ قضاؤه[٣] بناءً على أن المؤمن - وإن ارتكب كبيرة - يبقى مؤمنا، وفيه رد قول أهل الاعتزال .

وكذلك قالوا : إن اجتنب الكبائر قُبلت شهادته وإن ألمَّ بمعصية

---

(١) وعبارة الجامع الصغير في كتاب الأيمان : «إن لم آتك غداً فامرأتُه طالق، فلم يمرض ولم يمنعه سلطان، ولا مجيء أمر لا يقدر على إتيانه، فلم يحنث، وإن عنى - أي القدرة الحقيقة المقارنة للفعل (هكذا في الهامش) - استطاعة القضاء دُيِّنَ فيما بينه وبين الله تعالى» .

(٢) انظر : المبسوط للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ٩/ ٦ .
وقال في تعليله : «لأنه عقدها على خبر في المستقبل، وإن كان هو عاجزاً عن إيجاده» . وقال المرغيناني في الهداية ١٤١ - ١٤٢ : « إن البرَّ متصورٌ حقيقة؛ لأن الصعودَ إلى السماء ممكن حقيقة . ألا ترى أن الملائكةَ يصعدون السماءَ، وكذا تحوَّل الحجر بتحويل الله تعالى، وإذا كان متصوراً اليمين موجبًا لخُلفه، ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة، وقال زفر : لا تنعقد؛ لأنه مستحيل عادة فأشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد » .

(٣) انظر : الهداية لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني ٧/ ٣٧٦ .

. . . .

صغيرة[١]، وفيه رد قول الخوارج.

و منها ما ذكر في «الجامع الصغير» محمد عن يعقوب[٢] عن أبي حنيفة - رحمهم الله - في ميراث رجل قُسم بين غرمائه، قال: لا آخذ من الغريم كفيلاً ولا من الوارث، هذا شيء احتاط به بعض القضاة[٣]، وهو ظلم. هذا مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - خلافًا لهما[٤].

و قوله: «ظلم»، أي ميل عن سواء السبيل، وبهذا يعلم أن أبا حنيفة - رحمه الله - كان يعتقد أن المجتهد يخطئ ويصيب؛ لأن الأصل في القاضي

(١) وأما الإصرار على الصغيرة فيجرح العدالة، كما جاء في أدب القاضي للخصاف ٨/٣ عن أبي يوسف أنه قال: «العدل في الشهادة: أن يكون مجتنبًا عن الكبائر، ولا يكون مصرًا على الصغائر، ويكون صلاحه أكثر من فساده، وصوابه أكثر من خطئه، وأن يستعمل الصدقَ ديانةً ومروءةً، ويجتنب عن الكذب ديانة ومروءة».

(٢) هو الإمام يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، أبو يوسف الأنصاري، الكوفي، البغدادي، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، كان فقيهًا علامة من حفاظ الحديث حيث سمع الحديث من أبي إسحاق الشيباني، وسليمان التيمي، وهشام بن عروة، وغيرهم، وهو أول شيخ للإمام أحمد في الحديث، ولي القضاء ببغداد أيام خلافة المهدي والهادى والرشيد، كان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب.
له مؤلفات منها: «الخراج» ط، و«أدب القاضي»، و«الأمالي»، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، ومات ببغداد سنة ١٨٢ هـ.
انظر: تاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٢، الفتح المبين ١/ ١٠٨ - ١٠٩، الأعلام ٨/ ١٩٣.

(٣) يريد به ابن أبي ليلى. هكذا في هامش الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني ص٣٢٥

(٤) انظر: الجامع الصغير، كتاب القضاء، باب القضاء في المواريث والوصايا ص٣٢٥.

. . . .

أن يكون مجتهداً خصوصاً في ذلك الزمان، ومع ذلك نسب قضاء بعض القضاة إلى الظلم، فكان مخطئًا في قضائه لا محالة، فكان أبو حنيفة - رحمة الله عليه - معتقداً أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، خلافًا للمعتزلة، فإنهم يقولون: كل مجتهد مصيب[1].

و منها: ما ذكر في كراهية «الجامع الصغير»: يكره أن يقول الرجل في دعائه: أسألك بمعقد العز من عرشك، أو بمقعد العز من عرشك. أجمعوا على أنه لا تجوز العبارة الثانية وهي من القعود؛ لأنها توجب حدوث صفة القعود في ذاته، وذلك لا يجوز خلافًا للكرامية[2]، وكذا الأولى؛ لأنها توهم تعلق عزه بالعرش، وهو أيضًا يوهم الحدوث في صفة الله تعالى، والله تعالى بجميع صفاته قديم[3].

ومنها: أنهم بنوا مسائل كثيرة على الأفعال الاختيارية من العباد، كما في الحدود والقصاص والغصوب، فعُلم بهذا أنهم لم يكونوا من المجبرة.

---

(١) انظر التفصيل في: هامش رقم (٣) من ص (١١٩٥).

(٢) هم أصحاب محمد بن كرّام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥هـ، وفرقةٌ من فرق المرجئة، يثبتون الصفات وينتهون بها إلى التشبيه والتجسيم، ويزعمون أن الإيمانَ هو الإقرارُ والتصديقُ باللسان دون القلب، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وهم فرقٌ عدة.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٢٣، الملل والنحَل ١/ ١٠٨، الفرق بين الفرق ص٢٠٢ فما بعدها، اعتقادات فرق المسلمين ص ١٠١.

(٣) راجع الرد على استعمال لفظ «القديم» في صفات الله تعالى في: هـ(٦٧) ص (٢٦٥) وانظر: الجامع الصغير، كتاب الكراهية، مسائل من كتاب الكراهية لم تشاكل ما في الأبواب ص ٣٩٥.

حتى قال أبو حنيفة لجهم: اخرج عني يا كافر، وقالوا بحَقِّية سائر أحكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة.

(**حتى قال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ لجهم**) وهو جهم بن صفوان الترمذي رأس الجبرية، ومن مذهبه: أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط دون الإقرار، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله تعالى، وأن العباد فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح، والإنسان مجبَر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[1]. كذا في «المغرب»[2]، وهكذا أيضًا في «تبصير الأدلة»[3].

(**على ما نطق به الكتاب والسنة**). نحو قوله تعالى: ﴿**وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾[4] وقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ**﴾الآية[5]، وقوله عليه

---

(١) وقالوا: إن علم الله حادث، وإن كلام الله تعالى مخلوق.
انظر آراء هذه الفرقة في: الفَرْق بين الفرقَ ص ٢١١ - ٢١٢ دار الباز بمكة، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٣٨ المكتبة العصريَة بيروت.

(٢) انظر: المغرب للإمام أبي الفتح المطرزي ١/ ١٧١ ـ ١٧٢ مادة: جهم

(٣) تبصير الأدلة «تبصير الأدلة في الكلام» لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ.
قال حاجي خليفة فيه: «جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وبَيَّن ما كان عليه مشايخُ أهل السنة ـ هذا في زعمه ـ، وأبطل مذاهب خصومهم معرقاً عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل، سالكاً طريقة التوسط في العبارة بين الإطناب والإشارة، فجاء كتاباً مفيداً للغاية، ومن نظر فيه عَلم أن متن العقائد ـ لعمر النسفي ـ كالفهرس لهذا الكتاب». ولم أقف على مكان وجوَده بعد البحث عنه.
راجع في التعريف به: كشف الظنون ١/ ٣٣٧.

(٤) سورة الأعراف: ٨ ﴿**وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾.

(٥) سورة الإسراء: ٧١ ﴿**يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً**﴾.

وهذا فصل يطول تَعداده . والنوع الثاني ـ علم الفروع وهو الفـقه،

السلام: «**الصراط جسر ممدود على وجه جهنم**»[1] .

و ما رُوي عن النبي عليه السلام: أنه مرّ بقبرين جديدين فقال: «**إنهـما ليعذبان وما يعذبان بكبـير؛أما أحدهمـا فإنه كان لا يستـتره البول، والآخر كان يمشي بالنميمة**»[2] .

(**وهذا فصل يطول تعداده**) أي النوع الأول وهو علم التوحيد والصفات

(**والنوع الثاني علـم الفـروع وهو الفـقـه**) أي علم الفـقـه فرع على علم أصول الدين، وهو علم التوحيد والصفات، فأصالة أصول الدين إنما تكون باعتبار إثبات حدوث العالَمْ، فعلْمُ إثبات حدوث العالَمْ أصلُ جميع العلوم الإسلامية، وقد ذكرنا وجهه في «الوافي»[3] .

---

(١) خرَّجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه في كتاب الأذان، باب فضل السـجود ٢/ ٣٤١، حـديـث رقم ٨٠٦ بلفظ: «... **فيُضرَب الصراط بـين ظـهرانَيْ جهنم ...**» وفـي كـتـاب الرقـاق، باب الصـراط جـسـر جـهـنم ١١/ ٤٥٣ حديـث رقم ٦٥٧٣ بلـفظ: «... **ويُضرب جسر جهنم ...**» وفي كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ**﴾ ١٣/ ٤٣١، حديث رقم ٧٤٣٩ بلفظ: «...**ثم يؤتى بالجسر فيُجعل بـين ظهري جهنم...**»، ومسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب صفة الصراط ٣/ ٢٠ بلفظ: «...**و يضرب الصراطُ بـين ظهري جهنم...**».

(٢) خرَّجه البخاري في كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول ١/ ٣٨٥، حديث رقم ٢١٨ عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ بلفظ: «مرَّ النبي ﷺ بقبرين، فقال: **إنهمـا ليعذبان، وما يعـذبان في كبـير، أما أحـدهما فكان لا يستـتر من البـول، وأما الآخَرُ فكان يمشي بالنميـمة** ». ومسلم في كتاب الطهارة، باب البول ووجوب الاستبراء منه ٣/ ٢٠٠ بـلـفـظ: «...**أما إنهما ليـعذبان وما يعذبانِ في كبـير! أمـا أحدُهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخَرُ فكان لا يستـتر من بوله ...**». وخرَّجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

(٣) جاء في اللوحـة رقم ٢ـ٣ من كـتـاب «الوافي» في ذكـر أصول الشـرائع: « . . . لأن الكتـابَ أصلٌ من كل وجه لما سـواه في هذا؛ لأن حـجـيةَ غيـره إنما تـثبت به . . . ثم =

وهو ثلاثة أقسام: علم المشروع بنفسه .

والقسم الثاني: إتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها،

(علم المشروع بنفسه) أي علم المبيَّن حكمه، وهو علم الجواز والفساد، والحلال، والحرام .

(وهو معرفة النصوص بمعانيها) أي مع عللها، والسلف لم يستعملوا لفظ العلل، بل استعملوا المعاني مكان العلل، كما في قوله عليه السلام: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث**»[1]. أي إلا بإحدى علل، والدليل عليه تأنيث الإحدى، وكما في لفظ «القُدُّوري»[2]: والمعاني الناقضة[3] .

= أصالةُ ذلك موقوفةٌ على علْمنا بأنه منزل من الله تعالى على رسوله، وذلك موقوف على إثبات الرسالة، وثبوتَ الرسالة موقوفٌ على إثبات الصانع وعلى أنه موصوفٌ بصفات الكمال والحكمة، وذلك كلَه موقوفٌ على إثبات حدوث العالَم، فكان علم حدوث العالَم وما يتبعه أصلاً لهذه الأشياء . . . » .

(١) خرَّجه البخاري في كتاب الديات، باب إن النفس بالنفس ١٢/ ٢٠٩، حديث رقم ٦٨٧٨ بلفظ : «**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة**». وبهذا اللفظ مسلمٌ في كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم ١١/ ١٦٤ .

(٢) هو أحمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبوالحسين بن أبي بكر القُدُّوريّ البغدادي صاحب المختصر المعروف بـ «القدوري»، تفقه على أبي عبد الله محمَّد بن يحيى الجرجاني، وتفقه عليه أبو نصر أحمد بن محمد . انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، صنف «المختصر» - أي القدوري -، وشرح «مختصر الكرخي» وكتاب «التجريد» - في الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه -، ثم صنف كتاب «التقريب»، ولد سنة ٣٦٢هـ، ومات ببغداد يوم الأحد ٢٥ رجب سنة ٤٢٨هـ .
انظر: تاج التراجم ص ٧ رقم ١٣، الجواهر المضية ١/ ٢٤٧ - ٢٥٠ رقم ١٧٩ .

(٣) راجع: مختصر القدوري، كتاب الطهارة، فصل في النواقض، المعاني الناقضة للوضوء ص ٥ .

و ضبط الأصول بفروعها.

والقسم الثالث: هو العمل به،

ثم نظير ما ذكر من معرفة النصوص بمعانيها هو أن يعرف معنى قوله تعالى: ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ**﴾[1]، أن المراد به انتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين؛ بسبب أنه نجس خارج من بدن الإنسان، ويقيس[2] عليه الفصد[3] والحجامة[4] بهذه العلة الجامعة بينهما. وهكذا أيضًا نظير (**ضبط الأصول بفروعها**). أو نقول: هو أن يعرف أن الحقيقة مع المجاز[5] لا تجتمعان، وهذا أصل، وفرعه وهو: أن يعرف أن المس لا يكون حدثًا في قوله تعالى: ﴿**أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ لأن المجاز - وهو الجماع - تعيَّن مرادًا بهذا النص، فلا تبقى الحقيقة مرادة.

(**والقسم الثالث وهو العمل به**)؛ لأن العلم وسيلة، والمقصود العمل. قال عليه السلام في دعائه: «**أعوذ بالله من علم لا ينفع**»[6] وفسره بعلم لا يُعمل به.

---

(١) سورة النساء: ٤٣، وسورة المائدة: ٦.

(٢) هكذا في النسختين معاً، والصحيح: يقاس.

(٣) الفَصْدُ: قطع العرْق، وقد فَصَدْتُ وافتصَدْتُ، وانفصد الشيء وتفصَّد: سال. راجع: الصحاح ٢/ ٥١٩ مادة: فصد.

(٤) الحجامة: المداومة والمعالجة بالمحجم، والمحجمُ: آلةُ الحجم، وهي شيء كالكاس يفرغ من الهواء ويوضع على الجَلد فيحدثَ فيه تهيُّجًا ويَجذب الدم أو المادة بقوة، والحاجم الذي يعالج بالمحجمة، والحجام الذي يحجم حرفةً، والحجامة حرفته.. راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٦٠.

(٥) انظر تعريف الحقيقة والمجاز في: ص ٢٥٤.

(٦) خرَّجه أحمد شعيب النسائي في سننه في كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من العجز ٨/ ٦٥٧، حديث رقم ٥٤٨٥ بلفظ: «**اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ...**» وبهذا اللفظ ابن ماجه في المقدمة، باب الانتفاع بالعلم... ١/ ٩٢، حديث رقم ٢٥٠، ولم يعلق النسائي وابن ماجه عليه بشيء.

حتى لا يصير نفس العلم مقصودًا .

فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيهًا ، وقد دل على هذا المعنى أن الله تعالى

(**حتى لا يصير نفس العلم مقصودًا**) ؛ لأن المقصود من هذه المشروعات الابتلاء ، والابتلاء إنما يتحقق بالعمل والعلم لا بالعلم فحسب ، ولا يقال : كيف جعل العمل من قسم العلم بقوله : «والقسم الثاني علم الفروع وهو الفقه ، وهو ثلاثة أقسام . . . » إلى آخره . مع أن العمل مغاير للعلم حدا وحقيقة ، فكيف جعل العمل من قسم العلم؟

لأنا نقول : إن جعل العمل من قسم العلم حصل من تأويلنا للقسمة الأولى التي قسمها المصنف بقوله : «العلم نوعان» ، أي العلم المنجئ من العقاب نوعان ، والعلم إنما يكون مُنجيًا من العقاب أن لو كان العمل مقرونًا بذلك العلم .

(**فإذا تمت هذه الوجوه كان فقيهًا**) . ذُكر أن أعرابيًا دخل على رسول الله ﷺ وقال : علمني يا رسول الله سورةً من القرآن ، فعلمه سورة ﴿**إِذَا زُلْزِلَتِ**﴾ حتى إذا بلغ إلى قوله تعالى : ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾ [1] فقال الأعرابي : حسبي يا رسول الله ، فقال عليه السلامَ : «**فَقِهَ الرجل**» [2] . سماه فقيهًا حين علم منه أنه يضم العمل إلى العلم .

(**وقد دل على هذا المعنى**) أي على ما ادعينا من أن الفقه عبارة عن إتقان المعرفة بالشيء مع العمل به .

---

(١) سورة الزلزلة : ٧ .

(٢) خرَّجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٥/ ٥٩ بنحوه

سمى علم الشريعة حكمة فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. وقد فسر ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام.

(والحكمة): صواب كاري كردن در كردار ودر كَفتار.

وقيل: الحكمة: هي العلم مع العمل؛ لأنه إنما يسمى الفعل حكمة إذا كان ذلك الفعل عن علم، ثم إنما يسمى الرجل العالم حكيمًا إذا عَملَ بما عَلم؛ لأنه إذا لم يعمل بعلمه كان سفيهًا لا حكيمًا. والتنكير في قوله: ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1] تنكير تعظيم، كأنه قال: فقد أوتيَ خيرٌ كثيرٌ. يعني هو غاية في الخيرية والكثرة، كما تقول: مررت برجل أيِّ رجل. أي كامل في الرجولية.

(وقد فسر ابن عباس[2] ـ رضي الله عنهما ـ الحكمة في القرآن بعلم الحلال و الحرام)[3]. فتفسير ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ جنس الحكمة المذكورة في

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٩ ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾.

(٢) هو حبر الأمة، وترجمان القرآن، وفقيه العصر، وإمام التفسير أبوالعباس عبدالله ابن العباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم رسول الله عليه السلام، من فقهاء الصحابة وحفاظهم، صحب النبي عليه السلام نحوًا من ثلاثين شهرًا، كان وسيمًا جميلاً، مديد القامة، مهيبًا، كامل العقل ذكيَّ النفس، ولد سنة ٣ ق هـ، توفي سنة ثمان وستين بالطائف ـ رضي الله عنه ـ.
انظر: الإصابة ٢/ ٣٢٢، الاستيعاب ٢/ ٣٤٢.

(٣) خرَّجه الطبري في تفسيره ٣/ ٨٩ ـ ٩٠ عن علي عن عبد الله بن عباس في قوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ يعني: المعرفة بالقرآن ناسخه، ومنسوخه، =

وقال: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ أي: بالفقه والشريعة. والحكمة في اللغة: هو العلم والعمل، فكذلك موضع اشتقاق

القرآن بعلم الحلال والحرام لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون العمل مقرونًا بذلك العلم، أو يكون المراد منه مجرد العلم بدون العمل، والثاني منتف بقرينة الخير الكثير، فإن ذلك عبارة عن حفظ النفس عن الآفات في الدنيا، ودفع العقوبات في العقبى، ولن يكون العلم كذلك إلا بالعمل به؛ فلذلك كانت الحكمةُ متضمنةً لهذا العلم مع العمل، فحصل من هذا أن تفسير ابن عباس - رضي الله عنهما - الحكمة بعلم الحلال والحرام، والفقه عبارتان عن معبَّر واحد؛ فلذلك كان تفسير الحكمة بهذا تفسيرًا للفقه أيضًا.

أو نقول: فبتفسير ابن عباس - رضي الله عنهما - للحكمة: يُعلَم العلم؛ لأنه فسر الحكمة أولا بعلم الحلال والحرام، وبتفسير أهل اللغة الحكمة: يُعلم العمل، ثم فسر ابن عباس ثانيًا الحكمةَ بالفقه[1]، فبمجموع هذين التفسيرين يُعلم أن الفقه عبارة عن العلم مع العمل؛ لأن ابن عباس - رضي الله عنهما - جعل الفقهَ تفسيرَ الحكمة، وهي عبارة عن العلم مع العمل، فكان تفسيره أيضًا كذلك، وإلا لا يكون تفسيرًا له. وكان شيخي[2] - رحمه الله - يقول: الفقيه من له رواية، ودراية، وعمل.

= ومحكمه، ومتشابهه، ومقدَّمه، ومؤخَّره، وحلاله، وحرامه، وأمثاله.
راجع كذلك: التعريفات للجرجاني ص ١٢٣.

(١) انظر: تفسير الطبري ٣/ ٨٩-٩٠.

(٢) هو محمد بن محمد بن نصر الذي مر ترجمته في هـ (١٤) ص ٥٩.

هذا الاسم ـ وهو الفقه ـ دليل عليه ؛ وهو العلم بصفة الإتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر :

أرسلت فيها قَرْما ذا إقحام طبا فقيها بذوات الأبلامِ

و قوله : ﴿بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[1] . قَيد الموعظة بالحسنة دون الحكمة ؛ لأن الحكمة حسنة أينما كانت ، وإلا لا تكون حكمة .

و أما الموعظة فقبيحة في غير موضعها .

(**قال الشاعر**) وهو رُؤْبة[2] ، ونسب هذا القول في «أساس البلاغة» إلى عطاء السندي[3] ، وقال فيه : (**أرسلتُ فيها مُقرَما ذا تشمام**)[4] .

---

(١) سورة النحل : ١٢٥ .

(٢) هو أبو محمد رُؤْبة بن العجاج البصري ، التميمي ، السعدي ، هو وأبوه راجزان مشهوران ، كل منهما له ديوان رجز ليس فيه شعر سوى الأراجيز ، توفي سنة ١٤٥هـ ، ولما مات قال الخليل : دفنّا الشعر واللغة والفصاحة .
انظر : وفيات الأعيان ٢/ ٣٠٣ رقم ٢٣٨ ، معجم المؤلفين ٤/ ١٧٣ .

(٣) هكذا في أساس البلاغة والنسختين معاً ، ولم أقف على ترجمته ، ولعله هو أبو عطاء السندي ، وهو أفلح بن يسار ، أو مرزوق ، مولى بني أمية ، منشؤه بالكوفة ، شاعر فحل في طبقته ، وكان من شعراء بني أمية وشيعتهم ، توفي عقب أيام المنصور .
انظر : الشعر والشعراء لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ١/ ٦٥٢ ـ ٦٥٤ دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، وسمط اللآلي في شرح أمالي القالي للوزير أبي عبيد البكري الأوني ١/ ٦٠٢ فما بعدها ، دار الحديث ، بيروت ، لبنان .

(٤) انظر : أساس البلاغة لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر ٢/ ٢١٠ مادة : فقه .

سماه فقيهًا لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به ،

(**أرسلت فيها**) أي في النوق. (قَرْمًا) أي فحلاً، فإن القَرْمَ : البعير المكرَم الذي لا يحمل عليه ولا يُذلَّل، ولكن يكون للفحلة، ومنه قيل للسيد : قَرْم.
(**ذا إقحام**) أي ذا إيقاع نفسه في الشدة .

الإقحام : در اوردن جيزي در جيزي بعنف .

(**طباً**) أي فحلاً ماهرًا بالضِراب[1] الضِراب[2] : كشتي كردن شتر .

(**بذوات الأبلام**) : الأبلام - بفتح الهمزة - : جمع بَلَمة بتحريك اللام، يقال : ناقة بها بلَمة شديدة إذا اشتدت ضَبعتها . الضبَعة[3] - بفتح الباء - : بكشتي آمدن شتر . يقال : أبلمت الناقة إذا ورِم محياؤها من شدة الضبَعة[4]، ورأيتُ شفتيه مُبلمتين إذا وَرِمتا .

فوجه التمسك بهذا البيت هو أنه وصف القَرْمَ أولاً بالإقحام وهو عبارة عن العمل، وبالطب ثانيًا، وهو عبارة عن العلم، ثم أطلق عليه اسم الفقه، فعلم بهذا أن الفقه عبارة عن العلم والعمل به لغة .

فإن قيل : فعل الإرسال يتعدى إلى المفعول الثاني بكلمة «إلى» كما في

---

(١) أو الماهر الحاذق بعمله .
انظر : القاموس المحيط لمجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي مادة : طب .
(٢) والفحل : الذكر القوي من كل حيوان، وجمعه : فحول وأفحل .
انظر : القاموس المحيط، مادة : ضرب، والمعجم الوسيط ص ٦٧٦ مادة : فحل .
(٣) الضبَعُ والضبَعَةُ : شدة شهوة الناقة للفحل .
انظر : الصحاح ٣/ ١٢٤٨ مادة : ضبع .
(٤) انظر : القاموس المحيط مادة : بلم .

فمن حوى هذه الجملة كان، فقيها مطلقًا وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه، وقد ندب الله تعالى إليه بقوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ

قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ﴾[2] فكيف عُدي هاهنا بكلمة في؟

قلت: ذكر «في» هاهنا ليس لبيان التعدية إلى المفعول الثاني، بل لإعلام المحل وبيان كون النوق موضعًا للإرسال، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِم مُّنذِرِينَ﴾[3].

(**فمن حوى هذه الجملة كان فقيهًا مطلقًا**)، وهو المراد بقوله عليه السلام: «**و لفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد**»[4].

﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ**﴾[5] جرا بيرون نمي آيد از هر كَروهي يك كس. قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: الطائفة تقع على الواحد

---

(١) سورة نوح: ١.
(٢) سورة الصافات: ١٤٧.
(٣) سورة الصافات: ٧٢.
(٤) خرَّجه محمد بن عيسى بن سورة الترمذي في سننه في كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة ٥/ ٤٨ حديث رقم ٢٦٨١، بلفظ: «**فقيهٌ أشدُّ على الشيطان من ألف عابد**»، وقال: هذا حديث غريب، ومحمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه) في سننه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ١/ ٨١، حديث رقم ٢٢٢ بلفظ: «**فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد**»، وأبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٢٦ بلفظ: «**فقيه واحد أشد على إبليس من ألف عابد**».
(٥) سورة التوبة: ١٢٢.

فصاعداً[1]، أي فلو لا نفر من كل جماعةٍ كثيرةٍ جماعةٌ قليلةٌ، وللآية تأويلان:

أحدهما: أن النبي - عليه السلام - إذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يرغبون في الخروج معه، فورد النهي عن الخروج جملة حفظًا لأهاليهم عن العدو؛ لأن العدو عسى أن يسبي أهاليهم عند غيبتهم ويأخذ أموالهم.

والثاني: أن النبي - عليه السلام - إذا قعد في المدينة وبعث السرايا إلى الآفاق كان يرغب المسلمون في الخروج مع السرايا جملة، فورد النهي عنه؛ لأنهم إذا خرجوا جملة لو نزل على رسول الله - عليه السلام - شيء من الأحكام لم يكن معه أحد يبلِّغه إليه، ثم يبلِّغه هو إلى من غاب وخرج إلى الغزو، فأمر بأن ينفر طائفة ويبقى طائفة؛ ليبلِّغ الشاهدُ الغائبَ ما نزل إليهم من القرآن[2].

فإن قيل: في هذه الآية نهي الكل عن أن ينفروا مع رسول الله - عليه السلام - إلى الجهاد على ما ذكر في التأويل الأول، وأَمْر في الآية الأخرى بنفر الكل بقوله: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً﴾[3] وقال: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ﴾[4]، وقال: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا﴾[5].

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

---

(١) انظر قول ابن عباس في تفسير الطبري ١١/ ٧٠ وهو قول الضحاك وقتادة أيضًا.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (تفسير القرطبي) ٨/ ٢٩٣ - ٢٩٤، والكشاف ٢/ ١٧٨.

(٣) سورة التوبة: ٤١.

(٤) سورة التوبة: ١٢٠.

(٥) سورة النساء: ٧١، وأول الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا﴾.

وهو الدعوة إلى العلم والعمل به، وقال النبي ﷺ: «خيارکم في الجاهلية خيارکم في الإسلام إذا فقهوا»، وقال: «إذا أراد الله بعبد خيرًا

أحدها: أن هذه الآية نسخت الآيات التي توجب الخروج جملة[1].

و الثاني: أُمروا بنفر الكل عند قلة المؤمنين، فلما كثر المسلمون أُمروا بنفر البعض دون البعض[2].

و الثالث: أُمروا بنفر الكل عند النفير، وأمروا بنفر البعض دون البعض في غير حال النفير.

(**والإنذار هو الدعوة إلى العلم والعمل**)، فهذا دليل على أن الفقه العلم والعمل؛ لأنه إنما يدعو الخلق بما عنده؛ حتى لا يصير من الذين يقولون ما لا يفعلون، ولا من الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وهم مندوبون إلى الإنذار، وإنما يكون مندوبًا إذا عمل بما عَلم.

«**إذا فقهوا**»[3] فَقُه من باب شرُف للطبع، يقال: كرُم الرجل إذا كان الكرمُ طبيعةً له، وهنا أيضًا إنما يقال: فَقُه إذا صار الفقه طبيعة له، وفقه من

---

(١) و هو قول مجاهد وابن زيد.
راجع: تفسير القرطبي ٨/ ٢٩٣.

(٢) انظر هذا التأويل في: تفسير الطبري ١١/ ٦٥، وتفسير القرطبي ٨/ ٢٩٢.

(٣) خرَّجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ ٦/ ٤٤٦ حديث رقم ٣٣٥٣ عن أبي هريرة رضي الله عنه: «قيل: يا رسول الله من أكرم الناس؟ قال: أتقاهم. فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسفُ نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فعن معادن العرب تسألون؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا».

يفقهه في الدين». وأصحابنا هم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة ،

باب علم، وذلك لا يكون للطبع، بل يقع ذلك أحيانًا، كما أن بَخِل كذلك، أي لا يكون للطبع، بل يكون أحيانًا كما قال الشاعر :

ولربما بخل الجواد وما به بخل ولكن ذاك نحس[1] الطالب

ولربما جاد البخيل وما به جُود ولكن ذاك سعد الطالب[2]

(**هم السابقون في هذا الباب**) أي لم يتقدمهم أحد في باب الفقه والاجتهاد الذي هو بذل المجهود. (**ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى**) فالعليا: تأنيث الأعلى، والقصوى: تأنيث الأقصى وهو الأبعد .

فإن قلت: من أين وقعت المفارقة بين العليا والقصوى بالياء والواو مع أن كلاً منهما فُعلى - بضم الفاء -، وكل منهما واوي؛ لأنهما من عَلوت وقصوت ؟

قلت: العليا جاءت على الأصل الذي اقتضته العربية دون القصوى، فإنها جاءت شاذة بالواو، وذلك أن الكلمة إذا ثنيت على فُعلى - بضم الفاء - وهي من بنات الواو تُقْلَب واوها ياء في الاسم كما في الدنيا، ولا تقلب

= و خرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب خيار الناس ١٦/ ٧٨-٧٩ بلفظ: «تجدون الناسَ معادن فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ...».

(١) النحسُ: الجهد والضر، ويقال: أمر نحس: مظلم، ويوم نحس: لم يُصادف فيه خير.
انظر: المعجم الوسيط ص ٩٠٧: نحس.

(٢) لم أقف على قائله.

ياء في الصفة، بل يبقى على أصلها واوية كما في الغزوى تأنيث الأغزى. وإنما فعلوا هكذا للفرق بين الاسم والصفة، وتخصيص الياء بالاسم حملاً للأخف على الأخف، فعلى هذا لكان من حق القصوى أن يقال: القصيا في جميع اللغات كما جاء في بعض اللغات القُصيا أيضًا؛ لأنها عوملت معاملة الاسم كالدنيا، فكانت هي شاذة في ورودها بالواو، وفيها وُجيهٌ أيضًا في ورودها بالواو مع ذلك، وهو أن القصوى قد تستعمل مع الموصوف نحو قولك: الغاية القصوى، فكان فيها معنى الصفة باقية؛ فلذلك جاز بالواو، وحق هذا الكلام مقضيٌّ مع ما يناسبه ويواخيه في «الموصّل في شرح المفصل».

(**وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة**) . الرباني: مرد عالم وخداى شناس. منسوب إلى الرب بزيادة الألف والنون للتأكيد كالحياني، والنوراني، و الرَقياني - بفتح الراء - والقياس فيه ربي، وأما كسرها وضمها فمن تغييرات النسب .

و قيل في تفسيره: إنه يُعلم صغار العلم قبل كباره.

(**القدوة**) بمعنى الاقتداء، كالأسوة بمعنى الائتساء وزنًا ومعنى. ثم معنى قوله: (**وملازمة القدوة**) أي أنهم يأخذون الأحكام من الكتاب أولاً، ثم من الأحاديث، ثم من الإجماع، ثم من قول الصحابة، ثم يستعملون الرأي على ترتيب الفروع على الأصول، ولا يحطّون رتبة النصوص عن منزلتها ولا يرفعونها عن منزلتها أيضًا.

وهم أصحاب الحديث والمعاني. أما المعاني فقد سلّم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي، والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا، وهم أولى بالحديث أيضًا. ألا ترى أنهم جوَّزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم،

(وهم أصحاب الحديث والرأي). يقال: رأى رأياً: بدل ديد، ورأى رُؤيا: بخواب ديد، ورأى رؤية: بجشم ديد.

(فقد سلّم لهم العلماء)، فرُوي أن الشافعي[1] قال: الناسُ كلُّهم عيال على أبي حنيفة - رضي الله عنه - في الفقه[2]. وبلغ ابن سريج[3] وكان مقدَّمًا

---

(١) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد هشام أبو عبد الله، القرشي، المطلبي، الشافعي، المكي، الإمام الجليل، الثقة، الحافظ، ناصر سنة رسول الله عليه السلام، وصاحب المذهب المعروف والمناقب الكثيرة، تلميذ الإمام مالك، ومطرف بن مازن، ووكيع بن الجراح، وأستاذ أحمدَ بن حنبل وأحمد بن محمد الصيرفي، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم.
من مؤلفاته: «الرسالة» ط في أصول الفقه، و«الأم» ط في الفقه، و«أحكام القرآن» ط. و«الحجة»، ولد سنة خمسين ومائة هجرية، وتوفي - رحمه الله - سنة أربع ومائتين.
انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧١، الفتح المبين ١/ ١٢٧، معجم المؤلفين ٩/ ٣٢.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ١٣/ ٣٤٦، مقدمة نصب الراية للحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي ١/ ٣٧.

(٣) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي أبو العباس، الفقيه، الأصولي، المتكلم، شيخ الشافعية في عصره الملقب بالباز الأشهب والأسد الضاري. تلميذ المزني، وأبي القاسم الأنماطي، وأبي داود السجستاني، وأستاذ سليمان بن أحمد الطبراني، وأبي أحمد الغطريفي، وأبي الوليد حسان بن محمد. =

وعمِلوا بالمراسيل تمسكًا بالسنة والحديث، ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأي. ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة،

من أصحاب الشافعي - رحمه الله - أن رجلا يقعُ في أبي حنيفة - رحمة الله عليه - فدعاه فقال: يا هذا، أتقع في رجل سَلَّم له جميع الأمة ثلاثةَ أرباع العلم، وهو لا يُسلِّم لهم الربع... إلى آخره. كذا في «المبسوط»[1].

(المراسيل): جمع مُرسل وهو المطلَق، ففي الحديث: هو الذي أطلق عن ذكر الإسناد؛ أي لم يُذكر فيه الراوي الأعلى الذي سمعه من النبي عليه السلام[2] فالسنة أعم من الحديث؛ لأن السنة تتناول القول والفعل.

= له نحو أربعمائة مصنف، منها: «الرد على ابن داؤد في إبطال القياس»، و«الأقسام والخصال» خ، و«الودائع لمنصوص الشرائع» (مخطوط ويوجد منه نسخة في مكتبة أياصوفيا بتركيا برقم ١٥٠٢ - ١٥٠٤)، ولد ببغداد سنة ٢٤٩هـ، وتوفي سنة ٣٠٦هـ.

انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢١، الفتح المبين ١/ ١٦٥، معجم المؤلفين ٢/ ٣١، وفيات الأعيان ١/ ٦٦، الشذرات ٢/ ٢٤٧-٢٤٨، الأعلام ١/ ١٨٥.

(١) انظر: المبسوط ١/ ٣.
قال: وكيف ذلك؟ قال: الفقهُ سؤالٌ وجوابٌ، وهو الذي تفرد بوضع الأسئلة، فسلم له نصف العلم، ثم أجاب عن الكل وخصومه لا يقولون إنه أخطأ في الكل، فإذا جعلتَ ما وافقوه مقابلا بما خالفوه فيه سُلم له ثلاثة أرباع العلم، وبقي الربع بينه وبين سائر الناس. فتاب الرجل عن مقالته.

(٢) أو المرسل: هو ما حُذف من آخر إسناده، أو حذف من إسناده الصحابي، وهو قول التابعي: قال رسول الله ﷺ كذاَ، أو فعل كذا.
انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح ٢/ ٥٤٠، مقدمة إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني ١/ ٢٧.

وعَملَ بالفرع بتعطيل الأصل، وقدموا رواية المجهول على القياس،

و الحديث لا يتناول إلا القول، فجمع بينهما في قوله: (**تمسكا بالسنة والحديث**) لئلا يتوهم أنه من هذا العموم يريد الخصوص، فلذلك ذكر الخصوص بعد العموم.

(**وعملَ بالفروع بتعطيل الأصول**) أي عمل بالرأي وهو القياس مع تعطيل الأصول وهي المراسيل من السنة، ولاشك أن السنة أصل والرأي فرع، ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقررًا للأصل لا معطّلاً له.

(**وقدموا رواية المجهول**) المراد من المجهول هو المجهول في الرواية بأن لم يُعرف في رواية الحديث إلا بحديث أو حديثين[1].

و ذكر في «شمائل النبي عليه السلام»: أن ابن أبي طارق[2] لم يَرو إلا حديثًا واحدًا[3]. وكذلك حطّان الأسدي[4]. وذكر في الكتاب من جملتهم

(١) أو هو من لم يُعرفْ حديثُه إلا من جهة راو واحد. مثل: جبار الطائي والهيثم بن حنش...
و المجهول عند الحنفية ثلاثة أنواع:
أ ـ مجهول العدالة ظاهرًا وباطنًا فلا يقبل عند الجمهور.
ب ـ مجهول العدالة باطنًا لا ظاهرًا وهو المستور، والمختار قبوله.
ج ـ ومجهول العين: وهو كل من لم يعرفْه العلماءُ، ولم يُعرف حديثُه إلا من جهة راو واحد، وهو المقصود هنا.
انظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ١٤٩، مقدمة إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني ١/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) بحثت عنه في شمائل النبي لأبي عيسى الترمذي فلم أقف عليه، وربما يقصد الشارح شمائل النبي لأبي جعفر ابن محمد المستغفري المتوفى سنة ٤٣٢هـ، وهو مخطوط ولم أقف على مكان وجوده.

(٤) لم أقف على ترجمته.

معقلَ بن سنان[1] .

فكان معنى قوله : «وقدموا رواية المجهول على القياس» ، أي قدم أصحابنا رواية المجهول على القياس ، حتى قدموا رواية معقل بن سنان في وجوب مهر المثل في مسألة المفوِّضة التي مات عنها زوجها قبل الدخول على القياس ، وهي في حديث بَرْوَع بنت واشق الأشجعية[2] على ما يأتي بيانه في باب خبر الواحد من السنة - إن شاء الله تعالى -[3] .

(**وقَدّموا قول الصحابي**) لاحتمال أنه من الرسول ، وهو قول أبي سعيد البردعي[4] - رحمه الله - وهو الأصح ، وذلك مثل عمل أصحابنا في إفساد

(١) هو معقل بن سنان الأشجعي ، حمل لواءَ أشجعَ يومَ الفتح ، أسر ، فذُبح صبراً يوم الحرَّة - رضي الله عنه - في ذي الحجة سنة ثلاث وستين ، وله نيف وسبعون سنة .
انظر : الإصابة لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٣/ ٤٢٥ ، الاستيعاب ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ٣٣/ ٣٩٠ - ٣٩١ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٨٠ رقم ٢٣١ .

(٢) هي بَرْوَع بنت واشق الرواسية الأشجعية ، وهي زوجة هلال بن مرة الأشجعي ، ومات عنها زوجها ، ولَمَ يفرض لها صداقًا ، فقضى لها الرسول - عليه السلام - بمثل صداق نسائها ، وقصتها في حديث معقل بن سنان الأشجعي وغيره .
انظر : الإصابة ٤/ ٢٤٤ ، الاستيعاب ٤/ ٢٨٤ ، أسد الغابة لابن الأثير ٧/ ٣٧ .

(٣) انظر : ص (٨٩٩) فما بعدها ، وص(١٢٢٥) .

(٤) هو أبو سعيد أحمد بن الحسين البردعي - نسبة إلى بردعة أو برذعة بأقصى أذربايجان - شيخ الحنفية ، وتلميذ أبي علي الدقاق ، وموسى بن نصر ، وأستاذ الكُرخي ببغداد ، وأبي طاهر الدباس ، وأبي عمرو الطبري ، ناظر الإمامَ داؤد الظاهري في بغداد وظهر عليه ، توفي قتيلاً في وقعة القرامطة مع الحجاج بمكة .
=

. . . .

شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن[1] بقول عائشة[2] - رضي الله عنها[3] - وهذا فيما لا يدرك بالقياس باتفاق بين أصحابنا.

و أما فيما يُدرك بالقياس فقد خالف الكَرخيُّ أبا سعيد فقال: لا يجب تقليد الصحابي إلا فيما لا يُدرك بالقياس[4].

= من مؤلفاته: «مسائل الخلاف، (مخطوط بتونس) فيما اختلف فيه الحنفية مع الإمام الشافعي».

انظر: الطبقات السنية ١/ ٣٤١، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٤١، تاريخ بغداد ٤/ ٩٩، الأعلام ١/ ١١٤.

(١) في الهداية ٦/ ٤٣٢ - ٤٣٤: «ومن اشترى جاريةً بألف درهم حالةً أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقدَ الثمنَ الأول لا يجوزُ البيع الثاني».

(٢) هي أم المؤمنين عائشة الصديقة بنت الصديق - رضي الله عنهما - أفقه نساء الأمة، الحافظة، العالمة الفقيهة، ولدت بعد المبعث بأربعٍ أو خمسٍ سنين، وتزوجها الرسول عليه السلام قبل الهجرة بسنتين - وهي بنت ستٍ أو سبعَ سنين -، وابتنى بها بالمدينة بعد انصرافه من غزوة بدر في شهر شوال - وهي بنت تسع سنين -، توفيت سنة سبع وخمسين على الصحيح، ودُفنت بالبقيع.

انظر: الإصابة ٤/ ٣٤٨، الاستيعاب بهامش الإصابة ٤/ ٣٤٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٥٤ رقم ١١٩.

(٣) خرجه الدارقطني في كتاب البيوع، حديث رقم ٢٩٨٣ بلفظ: «يا أم المؤمنين، إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته بستمائة درهم نقداً فقالت عائشة: «بئسما اشتريت وبئسما شريت، إن جهادَه مع رسول الله ﷺ قد بطل إلا أن أتوب». وذكره الزيلعيَ في نصب الرايةَ في كتاب البيوع ٤/ ١٥.

(٤) انظر: أصول أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ٢/ ١٠٥، وفواتح الرحموت ٢/ ١٨٦.

وقال محمد ـ رحمه الله تعالى ـ في كتاب «أدب القاضي» : لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن

وقال الشافعي : لا يُقلَّد أحدٌ منهم[1] .

و قوله : (**لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث**) .

قال علي[2] ـ رضي الله عنه ـ: «العلم نوعان : مسموع ومطبوع، ولا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوعا»[3] . فمعنى قوله : «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي»، أي لا يستقيم العمل بالحديث إلا بمعنى فقهي، ونظير ذلك ما لو سُئل واحدٌ : أن صبيين لو اجتمعا في شرب لبن شاة واحدة، هل يثبت بينهما حرمة الرضاع أم لا؟

فقال : نعم، نظراً إلى ظاهر قوله ـ عليه السلام ـ : «**كل صبيين اجتمعا**

---

(١) وهذا مذهبه الجديد .
راجع : المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ٦/ ١٣٢ .

(٢) هو علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أبوالحسن . . . زوج فاطمة بنت الرسول عليه السلام، أول الناس إسلامًا في قول كثير من أهل العلم، ولد قبل البعثة بعشر سنين على الصحيح، فربي في حجر النبي عليه السلام، وشهد معه المشاهد إلا غزوة تبوك، وكان اللواء بيده في أكثرَ المشاهد. مناقبه كثيرة، قُتل ليلة السابع عشر من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة، ومدة خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر ونصف شهر .
انظر : الإصابة ١/ ٥٠٩ طبع مؤسسة الرسالة .

(٣) لم أقف عليه .

الحديث أو علم الحديث لا يحسن الرأي فلا يصلُح للقضاء و الفتوى.

على ثدي واحد حَرُم أحدهما على الآخر»[1]. وهذا ليس بمذهب لأحد، وإنما وقع في هذا صاحب الحديث لعدم رأيه.

وكذلك لا يستقيم الرأي بدون الحديث، فنظير ذلك ما لو سُئل واحدٌ أن التقيُّؤ هل هو مفسد للصوم أم لا ؟

فقال: لا. لما أن الشيء إنما ينتفي بوجود منافيه، والتقيؤ ليس بمناف للصوم ؛ لأن الصوم: عبارة عن الكف عن الأكل والشرب والجماع مع شرائطه، ولم يوجد واحد من هذه الأشياء، فلم يفسد الصوم؛ وهذا لأن الأكل شَغلُ الباطن، وهذا تفريغ الباطن، فكان هذا ملائمًا للصوم لا منافيًا، وهذا الرأي صحيح في نفسه إلا أنه خلاف النص، وهو قوله عليه السلام: **«من استقاء فعليه القضاء»**[2].

فعُلم أن العمل بالحديث لا يحسُن بدون الرأي، ولا العمل بالرأي بدون معرفة الحديث .

فإن قلت: ظاهر قوله: «لا يستقيم الحديثُ إلا بالرأي، ولا يستقيم

---

(١) لم أقف عليه بعد البحث الطويل عنه .

(٢) خرجه سليمان بن أشعث أبوداود السجستاني في كتاب الصيام، باب الصائم يستقيء ١/ ٧٢٤، حديث رقم ٢٣٨٠ بلفظ: **«من ذرعه قيء وهو صائم فليس عليه قضاء، وإن استقاء فليقض»**.

والترمذي في كتاب الصوم باب ما جاء فيمن استقاء عمداً ٣/ ٨٩، حديث رقم ٧٢٠ بلفظ: **«من ذرعه القيء فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمدا فليقض»**.

. . . .

الرأي إلا بالحديث» يقتضي الدور[1] وهو ظاهر، وكل شيء كان مبناه على الدور فهو لا يوجد أصلاً؛ لتوقف وجود كل واحد منهما على وجود صاحبه، فحينئذ لا يوجد الحديث ولا الرأي، والكلام سيق لترغيب الطلبة إلى تحصيلهما جميعًا، وفي هذا الذي ذكره لا يوجد واحد منهما، فكيف يوجدان هما جميعًا ؟! فما وجهه ؟

قلت: وجهه هو أن المراد من هذا الكلام اجتماعُهما كما في العلة ذات وصفين من القرابة والملك في العتق، فإن القرابة هناك لا تعمل بدون الملك ولا الملك بدون القرابةِ، فكان المرادُ منه اجتماعهما في حق العتق، فكذا هنا المراد منه في حق اجتهاد المجتهد اجتماع استقامة الحديث والرأي. لا أن كان كل واحد منهما موقوفا على وجود الآخر .

أو نقول: هو أن فيه نفي استقامة كلُ واحدٍ منهما بدون استقامة الآخر لا وجودهما، واستقامة الشيء عبارة عن العمل به على وجه الصواب، والعمل بكل واحد منهما مغايرٌ للعمل بالآخر، فكان أصل وجود كل واحد منهما غير مفتقر إلى الآخر، فحينئذ لا يتنافيان في وجود استقامتهما، فإن معناه: لا يستقيم العملُ بالحديث إلاَّ بالعمل بالرأي على وجه الصواب، ولا يستقيم العملُ بالرأي على وجه الصواب إلا بعلم الحديث، فلا منافاة في

---

(1) هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٤٠، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٩٤.

. . . .

هذا؛ لأنه يجوز أن يكون العلم بالحديث موجوداً واستقامة العمل بالحديث لم تكن موجودة .

فعُلم بهذا أن وجود علم الحديث نفسه كان صحيحًا بدون وجود الرأي؛ لما أن هذا يتعلق بذاك بغير الوجه الذي يتعلق ذاك بهذا، وفي مثل هذا لا يتأتى التنافي ولا الدور. ونظير هذا بعينه في صناعة النحو قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾ [1] فإن قوله : ﴿أَيًّا﴾ منصوب بـ ﴿تَدْعُوا﴾، وقوله: ﴿تَدْعُوا﴾ مجزوم بـ﴿أَيًّا﴾ . ومن حيث الظاهر ذاك أنفى من هذا ؛ لأن في ذاك حالَ عمل هذا، في ذاك عملَ ذاك في هذا، فكان هذا عاملاً فيه حال كونه معمولاً له، فالعاملية تقتضي التقدمَ، والمعمولية تقتضي التأخر والشيء الواحد بالنسبة إلى غيره لا يكون متقدمًا عليه ومتأخرًا عنه في حالة واحدة، ولكن عملَ هذا في ذاك غير عمل ذاك في هذا؛ فإن عملَ هذا في ذاك باعتبار الشرطية، وعملَ ذاك في هذا باعتبار المفعولية، والمفعولية غير الشرطية، فلا يتنافيان في الوجود، وإن كان اقتضاء التقدم والتأخر لكل واحد منهما موجبًا للتنافي، وهذا واضح بحمد الله تعالى .

و كان شيخي ـ رحمه الله ـ يقول : وإن كان كل واحد منهما محتاجًا إلى الآخر، لكن الاكتفاءَ بالرأي أكثر صوراً من الاكتفاء بالحديث .

ألا ترى أن الضُلاَّل الذين ضلوا بسبب الاكتفاء بالرأي من الفلاسفة

---

(١) سورة الإسراء: ١١٠، وتمامها ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾.

وقد ملأ كتبه من الحديث، ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونَكَلَ عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث، وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول بفروعها على شرط الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى، وما توفيقي إلا بالله عليه

وغيرِهم أكثرُ من الذين اكتفوا بمجرد ظاهر الحديث .

(**وملأ كتبه**) أي محمد ـ رحمه الله ـ .

(**ومن استراح**) أي اكتفى وطلب راحة نفسه عن مشقة طلب المعاني (**بظاهر الحديث**)، فإن قولك : استراح الرجل من الراحة، وفي المصادر : الاستراحة : بر أسودن .

(**النكول**) : از دشمن يا از سوكَند باز استادن من حدّ نصر .

(**لبيان النصوص بمعانيها**) أي مع معانيها بأن يبين معنى الخاص والعام وغيرهما إلى الأقسام الثمانين[1] .

(**وتعريف الأصول بفروعها**) أي مع فروعها بأن يُعرِّف أن معنى النص هذا أي الوصف المؤثر في هذا النص هذا، وهذا الوصف المؤثر موجود في ذلك الفرع، فيجب أن يثبت مثل ذلك الحكم في الفرع، كما تقول في قوله تعالى : ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ**﴾[2] أن المعنى المؤثر الذي هو مناط الحكم في النص خروج النجاسة من بدن الإنسان ؛ لأن انتقاض الطهارة

---

(١) انظر : المتن ص٢٠٤ـ٢٠٦ .

(٢) سورة النساء : ٤٣ .

توكلت وإليه أُنيب حسبنا الله ونعم الوكيل.

اعلم أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع.

المستفاد من هذا النص لم يَخلُ إما أن كان متعلقا بالخارج المخصوصِ أو بالمَخرَج المخصوص أو بهما جميعا فلا جائز أن يكون متعلقا بالخارج المخصوص وهو البول والغائط لانتقاض الطهارة بخروج الدم منه ولا جائز بالمخرج المخصوص للزوم انتقاض الطهارةأبدا، أو لعدم حصول الطهارة أبدا لوجود المنافي للطهارة، ولا جائز أن يتعلق الانتقاض بهما جميعا لانتقاض طهارة مَن طُعن تحت سُرَّته وخرجت العذرة منه عند الخصم أيضا مع انعدام مقاربة بين الخارج المخصوص والمَخرَج المخصوص.

فعُلم بهذا أن انتقاض الطهارة فيما إذا خرج البول أو الغائط من السبيلين لوجود خروج النجاسة من بدن الإنسان، وفي هذا لا يتفاوت ما إذا خرج الدم من غيرالسبيلين بسبب الفصد أو الحجامة أو غيرهما، وأما إذا خرج الدم من السبيلين فتنتقض الطهارة في الفصد والحجامة كما تنتقض الطهارة فيما إذا خرجت النجاسة من السبيلين.

(التوكل): إظهار العجز، والاعتماد على غيرك، والاسم التُكْلان. أناب إلى الله أي أقبل عليه بوجهه. كذا في الصحاح[1].

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ١٨٤٥ مادة: وكل

والأصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول.

(**والأصل الرابع هو القياس**)[1]. والقياس أصل بالنسبة إلى الأحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة والإجماع نصًا، ولكن مع ذلك إنه[2] فرع لهذه الأصول الثلاثة؛ لأنه مستخرج عنها، وهذا لأن القياس لم يكن لإثبات الحكم ابتداء، بل القياس هو إبانة حكم أحد المذكورين بمثل علّته في الآخر بالمعنى المستنبط، فالقياس يشمل العقلي والشرعي، فلذلك قيد بقوله: (**بالمعنى المستنبط**)، حتى يخرج القياس العقلي من البين؛ لأن الذي نحن بصدده القياس الشرعي.

نظيره ما قلنا في الجص والنورة: فإنا استنبطنا المعنى الذي في الأشياء الستة[3] هو القدر والجنس، ووجدناه فيهما فعديناه إليهما، كما هو الحكم في العلة المنصوصة، وهي الطواف في الهرة[4]، لما وجدناه علةً متعدية إلى غيرها - وهو سائر سواكن البيوت من الفارة والحية - عدَّيناه إلى غيرها، فأثبتنا فيه حكمًا مثل الحكم الذي في الهرة.

وأما القياس العقلي فهو أن يقول: العالَم متغير، وكل متغير حادث، فكان العالم حادثًا كما في سائر الحوادث المحسوس حدوثها من حدوث البناء

---

(١) سيأتي التوضيح لهذا الأصل في ص (١٦٣٢) فما بعدها.

(٢) هكذا في النسختين معاً، والصحيح: هو.

(٣) انظر الحديث في: هـ(٣) من ص (١٧١٠).

(٤) انظر الحديث في: هـ(١٧) من ص (٢٥٥).

. . . .

والحركة والسكون، ثم نظير المستنبط من الكتاب فقولنا: إن اللواطة حرام لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[1]. والمعنى فيه أنه مخالطٌ للأذى أي النجاسة ومخالطة الأذى حرام لقوله تعالى: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض﴾[2]. وهذا المعنى موجود في اللواطة؛ لأن المعنى الداعي إلى حرمة القربان في حالة الحيض مخالطة النجاسة، وهي موجودة في اللواطة. وكذلك القول بوجوب العدة بثلاثة أقراء على الحرة ذات الأقراء في فُرقة بغير طلاق، كما في خيار البلوغ وخيار العتاق، مستنبط من قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[3]. للمعنى الجامع بين الفرقة الثابتة بالطلاق، وبين الفرقة الثابتة بغير الطلاق، وهو تعرُّف براءة الرحم في الفُرقة الطارئة على النكاح بعد الدخول.

و نظير المستنبط من السنة هو ما ذكرنا آنفا من استنباط المعنى الذي في الأشياء الستة في مسألة الربا، ونظيره أيضًا قولنا: تجب الكفارة على المرأة في الجماع؛ لما أن الكفارة على الرجل إنما تجب باعتبار كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار نفس الجماع، وقد شاركت المرأةُ الرجلَ في هذا المعنى، ولهذا فسد صومها.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٢ ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٨.

. . . .

و نظير المستنبط من الإجماع هو ما ذكره في «المبسوط» في باب الحدث بقوله: «إن قدَّم القومُ رجلاً - يعني فيما إذا أحدث الإمام - قبل خروج الإمام من المسجد فصلاته وصلاتهم تامة ؛ لأن تقديم القوم إياه كاستخلاف الإمام الأول، قياسًا على الإمامة العظمى[1]؛ فإنَّ ثمَّ استخلاف أبي بكر[2] - رضي الله عنه - ثبت بالإجماع باستخلاف الناس لحاجتهم إلى الإمام، فكَذا هاهنا يصح استخلاف القوم لحاجتهم إلى الإمام في إتمام صلاتهم، وكذلك عدم جواز النكاح المؤقت بالقياس على نكاح المتعة.

❁ ❁ ❁

(١) انظر العبارة بنصها في: المبسوط ١/ ١٧٧.

(٢) هو أبو بكر الصديق، عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو القرشي التميمي، أول الخلفاء الراشدين، وأول من آمن بالرسول عليه السلام من الرجال، ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر في مكةَ، وبويع بالخلافة يوم وفاة النبي عليه السلام، وافتُتحت في أيامه بلاد الشام وقسمٌ كبير من العراق، مدة خلافته سنتان، توفي سنة ١٣هـ.
انظر: الإصابة ٢/ ٣٣٣، أسد الغابة ٣/ ٣٠٩.

الدليل الأول : الكتاب

أما الكتاب فالقرآن المنزَّل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة، وهو النظم والمعنى

[الدليل الأول: الكتاب]

(المنقول عنه نقلاً متواترًا) هذا احتراز عن مثل قراءة عبد الله بن مسعود[1] وأبي[2] ـ رضي الله عنهما ـ مثل قوله تعالى: ﴿ فاقطعوا أيمانهما ﴾[3]،

---

(١) هو عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبدالرحمن، أحد العبادلة، وفقيه الأمة، الإمام، الحبر، من الصحابة الأجلاء، ومن كبار علمائهم، وأحد السابقين الأولين، وأول من جهر بالقرآن بمكةَ، لازم النبي عليه السلام وحدَّث عنه كثيرًا، شهد بدراً والمشاهدَ كلَّها، وهاجر الهجرتين، وصلى إلى القبلتين، وشهد له الرسول عليه السلام بالجنة مع العشرة المبشرين بها. مناقبه جمة، توفي سنة اثنتين وثلاثين أو في التي بعدها، ودفن بالبقيع.
انظر: الإصابة ٢/ ٢٦٠، الاستيعاب ٢/ ٣٠٨، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٤٥ رقم ٩٣.

(٢) هو الصحابي الجليل أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية، أبو المنذر، وأبو الطفيل، الأنصاري النجاري، سيد القراء، شهد العقبة الثانية وبدرًا والمشاهد كلها، وقرأ الرسول ـ عليه السلام ـ عليه القرآن، وهو أول من كتب للنبي ـ عليه السلام ـ الوحي، وجمع القرآن في زمن النبي عليه السلام، وكان يُرجَع إليه في النوازل والمعضلات، توفي سنة ٢٠ هـ، وقال عمر رضي الله عنه: اليوم مات سيد المسلمين.
انظر: الإصابة ١/ ٣٢، الاستيعاب ١/ ٢٧، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٤١ رقم ٨٨.

(٣) انظر: معجم القراءات القرآنية للدكتور عبدالعال سالم مكرم والدكتور أحمد مختار عمر ٢/ ٢٠٨، تفسير الطبري ٤/ ٢٨٨.

جميعًا في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من قول أبـي حنيفة عندنا.

وغير ذلك مكتوب في مصحفهما، إلا أنه لم يُنقل إلينا نقلاً متواترًا، فلذلك لم يَثبت كونه قرآنًا، وقوله: (**بلا شبهة**) احتراز عن قول بعض العلماء الذي جعل المشهورَ أحد قسمي المتواترِ[1]، فتفسير المشهور والمتواتر يأتي في بابه إن شاء الله تعالى[2].

(**وهو الصحيح**)[3]. قيل: لفظ الأصح يقتضي أن يكون غيره صحيحًا، ولفظ الصحيح يقتضي أن يكون غيره غير صحيح.

---

(١) مثل أحمد بن علي الرازي الجصاص؛ لأن المشهور عنده أحد قسمي المتواتر، ولكن مع شبهة.
انظر: نور الأنوار شرح المنار للشيخ أحمد المعروف بملا جيون المطبوع بذيل كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٩.

(٢) انظر: ص (٩٩٥) فما بعدها، وص (١٠٠٥) فما بعدها.

(٣) أصل الإشكال جاء من قول الكاساني الذي قاله في بدائع الصنائع ١/ ١١٢: «الجواز كما يثبت بالقراءة العربية يثبت بالقراءة الفارسية عند أبي حنيفة، سواء كان يحسُن العربية أو لا يحسن. وقال أبو يوسف ومحمد: إن كان يحسُنَ لا يجوز». وما قاله المرغيناني في الهداية ١/ ٢٨٥: «فإن افتتح الصلاة بالفارسية، أو قرأ فيها بالفارسية أو ذبح بالفارسية وهو يحسن العربية أجزأه عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ، وعند الصاحبين لا يجزئه إلا في الذبيحة، وإن لم يحسن العربية أجزأه». ومع أن أباحنيفة لم يقل: إن القرآن اسم للمعنى دون النظم، إلا أن سببَ الوهم جاء من الفتوى المذكورة.
والسبب في ذلك أن أصول الحنفية بنيت على ما ورد عن أئمتهم من فروع، وأبوحنيفة ـ رحمه الله ـ عندما أفتى بجواز قراءة القرآن بالفارسية مع القدرة على العربية لم يكن ذلك أن القرآنَ عنده اسمٌ للمعنى دون النَظم، بل لأدلة أخرى، وهي: =

. . . .

= أ ـ أن أباحنيفة ـ رحمه الله ـ لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حق جواز الصلاة خاصة ؛ لأنه لا يريد بالنظم إلا الإعجاز بل اعتبر المعنى ، وأن حالةَ الصلاة حالةُ المناجاة مع الله تعالى ، والنظم العربي معجز بليغ ، فلعله لا يقدر عليه ، أو لأنه إن اشتغل بالعربي ينتقل الذهنُ منه إلى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالأسجاع والفواصلِ ، ولم يُخلَص الحضورَ مع الله تعالى ، بل يكون هذا النظم حجابًا بينه وبينَ الله تعالى .

ب ـ وأن بناء النظم على التوسعة والتيسير في الصلاة وغيرها . أما في الصلاة فلقوله تعالى : ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ إذا حُمل على ظاهره .

ج ـ وذكر بعض المراجع دليلاً آخر وهو : أن القرآن أنزل بلغة قريش ؛ لأنها أفصحُ اللغات ، فلما تعسَّرت قراءته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي عليه السلام ، وأذن بتلاوته بسائر اللغات ، وسقط وجوب رعاية تلك اللغة ، واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم ، فلما جاز للقرشي أن يتركَ لغةَ نفسه ويقرأ بلغة بني تميم مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها .

انظر : كشف الأسرار للبخاري ١/ ٧٤ ـ ٧٧ ، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٠ ، نور الأنوار ١/ ٢٠ .

لكن الترخص كان في اللهجات دون اللغات ؛ لأن لغةَ قريش وبني تميم و . . . لغةٌ واحدةٌ ، واللهجاتُ مختلفة ، فالدليل الثالث ربما يكون في غير محله ، وكذلك الدليل الأول والثاني ؛ لأن أباحنيفة ـ رحمه الله ـ نفسه رجع عن قوله إلى قول الصاحبين والجمهور كما ثبت ذلك عنه . حتى إن ابن العز شارح العقيدة الطحاوية قال : «قال الشيخ حافظ الدين النسفي ـ رحمه الله ـ في المنار : إن القرآنَ اسمٌ للنظم والمعنى ، وكذا قال غيرُه من أهل الأصول ، وما يُنسب إلى أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ : أن من قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه ، فقد رجع عنه ، وقال : لا تجوزُ القراءة مع القدرة بغير العربية ، وقالوا : لو قرأ بغير العربية إما أن يكون مجنونًا فيداوى ، أو زنديقًا فيقتل ؛ لأن الله تكلم به بهذه اللغة ، والإعجاز حصل بنظمه ومعناه ، كما نقل الملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر نفس العبارة من ابن أبي العز .

لكن راجعت المنار وبعض شروحه مثل : كشف الأسرار للنسفي ، ونورالأنوار لملا جيون ، وجامع الأسرار لمحمد بن محمد بن أحمد الكاكي فلم أقف عليها . و هذا =

إلا أنه لم يجعل النظم رُكنًا لازمًا في حق جواز الصلاة خاصّة على ما يُعرف في موضعه. وجعل المعنى ركنًا لازمًا. والنظم ركنًا يحتمل السقوط، بمنزلة التصديق في الإيمان أنه ركن أصلي،

(في حق جواز الصلاة خاصة).

قال الشيخ الإمام جمال الدين المحبوبي - رحمه الله - في «شرح الجامع الصغير» في باب تكبيرة الافتتاح: جواز الصلاة حكم يختصّ بقراءة القرآن، فيتعلق بالمنزَّل على رسول الله عليه السلام - وهو النظم والمعنى - قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض. يعني أن حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى جميعا حتى لو قرأ الحائضُ أو الجنبُ بالفارسية جاز.

قال الإمام مولانا حميد الدين الضرير - رحمه الله -: فبهذه الرواية تعرف فائدة تقييد قوله في الكتاب: «في حق جواز الصلاة خاصة»، و إن كان فيه رواية أخرى: أنها تحرُم. ذكرها شيخ الإسلام المعروف بخواهر زاده[1] -

---

= يدل على نقص المتن المطبوع للمنار، أو عدم صحة قول ابن أبي العز، والأول راجح؛ لغلبة الظن، ولصحة إحالات علماء الأقدمين في الأكثر.

انظر رجوع أبي حنيفة إلى قول الجمهور في: التلويح في كشف حقائق التنقيح لسعد الدين بن عمر التفتازاني الشافعي ١/ ٣١، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/ ٢١٣، فواتح الرحموت ٢/ ٨، فتح القدير شرح الهداية لإمام كمال الدين محمد ابن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي ١/ ٢٨٦، حاشية رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين الشهير بابن عابدين ١/ ٢٨٥، شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٦ - ١٨٧، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢٥.

(١) خواهر زاده: كلمة فارسية معناها: ابن أخت، وهو بدر الدين محمد بن محمود الكردري ابن أخت محمد بن عبد الستار الكردري، ومر ترجمته في هامش رقم (٢٢) من ص (٨٨).

والإقرار ركن زائد على ما يعرف في موضعه إن شاء الله تعالى.

رحمه الله[1].

ولا يرد علينا وجوب سجدة التلاوة بالتلاوة بالفارسية؛ لأنها ملحقة بالصلاة.

(**ركنًا زائدًا يحتمل السقوط**) أي في حق المكرَه الكامل إكراهه وفي حق من لم يجد وقتًا يتمكن فيه من الآداء وصدّق بقلبه، وكان مختارًا في ذلك بأن لم يكن إيمانه إيمان البائس كان مؤمنًا بالإجماع.

عُلم بهذا أنه كان يحتمل السقوط فكان زائدًا في الركنية.

و أما من صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنًا، وهو مذهب الفقهاء على ما يأتي بيانه[2] عُلم بهذا أنه ركن في أصله.

و قوله: (**على ما يُعرف في موضعه**) أي في هذا الكتاب في موضعين:

أحدهما - في باب صفة الحسن للمأمور به[3].

والثاني - في باب معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط[4]. أو أراد بقوله: في موضعه أصول الكلام، فإن ذلك مستقصى فيه.

---

(١) كما ذكر في الفتاوى الهندية للعلامة النظام وجماعة من علماء الهند ١/ ٣٩: «ولو كان القرآن مكتوبًا بالفارسية يكره لهم مسه عند أبي حنيفة، وكذا عندهما على الصحيح». فتحريم القراءة من باب أولى.

(٢) انظر: ص (١٥٧٩).

(٣) انظر: ص (٤٧٥) فما بعدها.

(٤) انظر: ص (١٩٠٥) فما بعدها.

وإنما تُعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى، وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع:

(**وإنما تعرف أحكام الشرع**) أي الأحكام التي ثبتت بالقرآن (**بمعرفة أحكام النظم والمعنى**)؛ لأن معرفتها بالكتاب وهو القرآن، والكتاب منقسم إلى هذه الأقسام في حق الأحكام؛ فلذلك كانت معرفة تلك الأحكام مرتبة على معرفة أقسام النظم والمعنى.

(**وذلك أربعة أقسام**) فوجه الانحصار هو أن يقول: إن أقسام نظم الكلام ومعناه لا تخلو إما أن كانت بحسب المتكلم أو بحسب السامع، فإن كانت بحسب المتكلم فلا تخلو إما أن تكون في المفرد أو في المركب، فإن كانت في المفرد فهي القسم الأول، وإن كانت في المركب فلا يخلو إما أن كانت للبيان أو لا، فإن كانت للبيان فلا يخلو إما أن كان كونها بيانا لمعنى في ذاتها أو لمعنى في غيرها اقترن بها، فالأول القسم الثاني، والثاني القسم الثالث.

وأما المركب الذي ليس هو للبيان فليس من بابنا، وإن كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع، وبهذا الانحصار يُعلم أيضا أن أقسام النظم ثلاثة، وقسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق بالسامع، وإنما ذكرنا هذا الانحصار دون غيره؛ لأن ما ذكرناه من الانحصار في هذا الموضع في «الوافي» غير متضح مثل اتضاح هذا.

(**فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع**) إنما قيد بهذا؛ لأن فيه عبَرًا، وقصصًا، وأمثالاً، وأخبار الأمم الماضية فيما لا يتعلق به حكم من أحكام الشرع من حيث المعنى ظاهراً، فلم تكن هي فيما كان هو بصدده، ولذلك لم

القسم الأول - في وجوه النظم صيغة ولغة، والثاني - في وجوه البيان بذلك النظم ،

يكن الكلام فيها.

(**القسم الأول - في وجوه النظم صيغة ولغة**) إنما قدم هذا القسم ؛ لأن ذلك من قسم المفردات، والمفردات أبدا مقدمة على المركبات كما في الحسّيات، فإن الواحد قبل الاثنين في الوجود، فكذا في ترتيب البيان طلبًا للمناسبة بقدر الإمكان، ثم الصيغة فِعْلَةٌ من الصَوغ: زركَري كردن بمعنى المفعول، يعني كيف وضع اللفظ، ماضٍ أو مستقبل، أمر أو نَهي، اسم أو فعل، فكانت الحروفُ الدالةُ عليه صيغةً.

و أما اللغة فهي ما يفهم من مدلول أصل هذا التركيب الذي هو موجود في جميع الصيغ كدلالة الضرب مثلاً على مدلول، وهو إيقاع آلة التأديب في محل قابل للتأديب، وذلك المدلولُ موجودٌ في الألفاظ المشتقة من اللفظ الدال عليه من الماضي والمستقبل وغيرهما، كجوهر الذهب مثلا في المصوغات المختلفة منه، فإن معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف أسامي المَصوَغات منه كالسِوار والخاتم والتاج والخلخال[1] والإبريق، فكذلك هاهنا معنى اللغة موجود في الصيغ المختلفة الدالة عليه من الماضي والمستقبل وغيرهما أو نقول وهو الأوفق لمحل الكلام: المراد من قوله : صيغة ولغة، هو أن يقال هذه الصيغة تدل على معنى الخاص، وهذه الصيغة تدل

---

(١) الخلخال : حليةٌ تجعلها المرأةُ في ساقها فوق الكعبين الفاصلين بين الرِجل والساق .
راجع : المعجم الوسيط ص ٢٩٨ مادة : الخلخال

. . . .

على معنى العام، وكذا في المشترك والمؤول، ثم أعقبه القسم (**الثاني**) الذي يتعلق بالبيان؛ لأنه من قبيل المركبات؛ لأن البيان يكون بالمركب لكن البيان يحتمل التزايد، وهذا لأن الظاهر يحتمل المجاز فيزاد البيان فيه على وجه لا يحتمله. كقوله: جاءني زيد. يحتمل مجيء خبره أو كتابه فيُقطع ذلك الاحتمال بالزيادة في البيان بقوله: نفسُه، وهذا الظاهر المؤكد بالنفس لو كان عامًا يحتمل أن يُراد به الخصوص فيُزاد في البيان بما يقطع ذلك الاحتمالَ وهو كلمة كلٍ، ثم هو مع ذلك محتمل للبيان بزيادة الوضوح؛ لأنه يحتمل التفرق فيزاد في البيان بما يَقطع هذا الاحتمال بالجميع، فلذلك قال (**في وجوه البيان**) بلفظ الجمع؛ لأن البيان له طرق.

والقسم الثالث أربعة أوجه أيضا: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. يعني أن استعمال هذه الألفاظ في باب البيان إما أن أريد بها ما وُضع له هذا اللفظ وهو الحقيقة، أو أريد بها غيرُ ما وضع له هذا اللفظ لمناسبة بينهما وهو المجاز، أو استعمل اللفظ في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ظهورًا بيناً وهو الصريح حقيقة كان أو مجازًا، أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية حقيقة كان أو مجازًا.

فالحاصل أن هذا القسم على وفق ما ذكرنا بأن القسم الثاني في نفس البيان.

(**والقسم الثالث ـ في كيفية استعمال الألفاظ**) في باب البيان.

والثالث ـ في وجوه استعمال ذلك النظم وجَريانه في باب البيان، والرابع ـ في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوُسع والإمكان وإصابة التوفيق. أما القسم الأول فأربعة أوجه: الخاص، والعام، والمشترك، والمؤوَّل. والقسم الثاني أربعة أوجه أيضا: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وإنما تتحقق معرفة هذه الأقسام بأربعة أخرى في مقابَلَتها وهي: الخفي والمشكل، والمجمل والمتشابه. والقسم الثالث أربعة أوجه

(والرابع ـ في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعنى) أي كيف يقف المجتهد على ثبوت الحكم بطريق العبارة أو الإشارة على حسب الوسع والإمكان. قال علي ـ رضي الله عنه ـ: جميع العلم في القرآن، لكن تقاصر عنه أفهام الرجال[1]

يعني ومن يأخذ منه ما هو المقصود عنده إنما يأخذه بقدر وسعه وإمكانه.

وأما جميع العلوم الدينية فموجودة فيه، وعليه دل قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[3] (وإنما تتحقق معرفة هذه الأقسام بأربعة أخرى في مقابلتها) وإنما ذكر المقابل لهذا القسم دون القسم الأول والثالث؛ لأن الأقسام في ذينك القسمين بعضها يضاد البعض؛ فإن الخصوص يضاد العموم، والحقيقة تضاد المجاز، فلا يحتاج إلى بيان القسم المقابل ليتضح المراد زيادة إيضاح، بخلاف

---

(١) ذكره عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٣/ ٤٩٦ دون أن ينسبه إلى علي ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) سورة الأنعام: (٥٩).

(٣) سورة النحل: (٨٩).

أيضا: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. والقسم الرابع أربعة أوجه أيضا: الاستدلال بعبارته، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه. وبعد معرفة قِسم خامس وهو وجوه أربعة أيضا: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها.

وأصل الشرع هو الكتاب والسنة، فلا يحلُّ لأحدٍ أن يُقصّرَ في هذا الأصل، بل يلزمُه محافظة النظم ومعرفة أقسامه ومعانيه مفتقرًا إلى الله تعالى مستعينًا به راجيًا أن يوفقه بفضله .

أقسام القسم الثاني، فإن كلها للبيان والإظهار، ولا يضادُّ الإظهارُ الإظهارَ بدليل أن الأقوى في البيان في تلك الأقسام يتضمن الأدنى فيه، فإن النص يتضمنُ الظاهرَ، والمفسرُ يتضمنُ النصَ، والمتضمَّن لا يكون مضادا للمتضمَن.

(**معرفة مواضعها**) أي معناها من حيث اللغة (**وترتيبها**) أي ترتيب هذه الأقسام عند التعارض، أي أيها يقدم وأيها يؤخر نحو: المحكم فإنه يقدم على المفسَّر، والمفسَّر على النص، والنص على الظاهر.

(**ومعانيها**) أي معانيها شرعًا، كما نقول في معنى الخاص والعام من حيث الحدُّ والحقيقة شرعا .

الخاص: هو كل لفظ وضع لمعنىً معلوم على الانفراد .

والعام: هو كل لفظ ينتظم جمعًا من المسميات لفظًا أو معنى .

(**وأحكامها**) أي الأحكام المطلوبة من هذه الأقسام من الحِل والحرمة .

(**وأصل الشرع هو الكتاب والسنة**) وإنما خصهما بالذكر هاهنا مع أنه

[تعريف الخاص]

أما الخاص: فكل لفظ وُضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المُشاركة، وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد، وهو مأخوذ من قولهم: اختُصَّ فلان بكذا، أي انفرد به، وفلان خاصّ فلان أي منفرد به.

قال: أصول الشرع ثلاثة ؛ لأن هذه الأقسام كلها تأتي في الكتاب والسنة دون الإجماع، أو نقول: الإجماع يجوز أن يكون بناء عليهما ولا يجوز عكسه، فكانا أصلين من كل وجه بخلاف الإجماع؛ فلذلك خصهما بالذكر.

[تعريف الخاص]

(**أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد**)[1] هذا حد صحيح جامع مانع يدخل فيه خصوص الجنس والنوع[2] والعين ؛ لأن الإنسان معناه واحد على الانفراد، وكذلك الرجل، وكذلك العين. إلا أن خصوص العين واحد على وجه لا يشارك في مفهومه شيء ولا كذلك الإنسان والرجل، فإن في مفهومهما شِرْكَةً، فصار خصوص العين مغايراً لهما مغايرةً قوية، فأفرده بالذكر لا أنه غير داخل في الحد، والصحيح ما ذكرناه في

---

(١) انظر التعريف المذكور في: أصول السرخسي ١/ ١٢٤، وكشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٦، ونورالأنوار ١/ ٢٦، وأصول الشاشي ص ١٣.

(٢) الجنس عند الأصوليين: عبارةٌ عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق.
والنوع عندهم: كليٌ مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق.
انظر: نورالأنوار ١/ ٢٨.

والخاصة: اسم للحالة الموجبة للانفراد عن المال وعن أسباب نيل المال، فصارَ الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة. فإذا أريد خصوص الجنس قيل: إنسان؛ لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أريد خصوص النوع قيل: رجل. وإذا أريد خصوص العين قيل: زيد وعمرو. فهذا بيان اللغة والمعنى.

«الوافي»[1]، والحد الجامع لأنواع الخصوص هو ما ذكره بعد هذا بقوله: (**فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة**)، وقوله هاهنا: «ويقطع الشركة» و قوله فيما قبله: وانقطاع المشاركة» بعد قوله: «على الانفراد» تصريح بلازم ما ذكر قبله. لا أن يكون ذلك محتاجًا إليه في الحد؛ لما أن اللفظ لما كان موضوعا لمعنى واحد على الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لا محالة، ومع ذلك كان ذكره لتصريح لازمه المذكور قبله لا من تتمة الحد؛ لأنه غيرُ محتاجٍ إليه فيه.

---

(١) وفي الوافي اللوحة رقم ٩: «... ثم هو على ثلاثة أنواع: خصوص الجنس كإنسان، وخصوص النوع كرجل، وخصوص العين كزيد، ثم الحد الأول الذي ذكره في الكتاب لبيان خصوص الجنس والنوع دون خصوص العين؛ لما أن المغايرةَ ثابتةٌ بين خصوص الجنس والنوع، وبين خصوص العين من حيث قبول التعدد وعدمه؛ وذلك لأنَ خصوصَ الجنس يتعددُ بتعدد الأنواع، وخصوصُ النوع يتعدد بتعدد الأعيان، فأما خصوصُ العين فلا يتعدد بوجه ما، فكانا متغايرين، فأفردَ كل واحد منهما بالحد، فكان المرادُ بقوله: «كل لفظ وُضع لمعنى معلوم» خصوص الجنس والنوع، وبقوله: «وكل اسم وضع لمسمى مَعلوم» خصوصَ العين، وذلك لأن الإنسانيةَ والرجوليةَ معنى من المعاني، فصلح أن يدخلَ خصوص الجنس والنوع تحت المعنى، وأما أسماءُ الأعلام فلا تدخل تحت المعنى، فلو اقتصر على قوله: «وكل لفظ وُضع لمعنى» لم يكن خصوصُ العين داخلا فلا يتم التعريف».

[تعريف العام]

ثم العام بعده، وهو: كل لفظ ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا أو معنى. ومعنى قولنا: من الأسماء: المسميات هنا، ومعنى قولنا: لفظا أومعنى: هو تفسير للانتظام، يعني أن ذلك اللفظ إنما ينتظم الأسماء مرة لفظًا. مثل

[تعريف العام]

(**ثم العام بعده**) إنما قال بعده ؛ لأن الخاص بمنزلة الجزء، والعام بمنزلة الكل، فيكون الجزء مقدمًا على الكل في الوجود، فكذا في الترتيب في الذكر، (**ومعنى قولنا: من الأسماء**[1] **يعني من المسميات**)، وبهذا يحترز عن التسميات ؛ لأن التسميات غير المسميات بالإجماع، وبقوله: (**هنا**) يحترز عن قولنا: إن لله تعالى أسماءً حسنى، فإن المراد منها التسميات لا المسميات، فإن الله تعالى غير متعدد، بل تسميته بالأسماء متعدد، وكذلك في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[2].

و قوله: (**وهو تفسير الانتظام**) إنما ذكر هذا ؛ لئلا يظن أنه من تتمة

---

(١) انظر التعريف المذكور في المتن في: أصول السرخسي ١/ ١٢٥، كشف الأسرار للنسفي١/ ١٥٩، وعرّفه أبوالحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي في المعتمد ١/ ١٨٩ بأنه: «هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له». واختاره الرازي في المحصول ٢٢/ ٣٠٩ وزاد عليه: «بحسب وضع واحد». ورجحه محمد بن علي الشوكاني في إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول ص ١١٢، وعرَّفه الشيخ موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي في روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ٢/ ١٢٠ بأنه: «هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقًا».

(٢) سورة الأعراف: ١٨٠.

قولنا: زيدون ونحوه، أو معنى مثل قولنا: مَن وما ونحوهما. والعموم في اللغة: هو الشمول. يقال: مَطر عام. أي شمل الأمكنة كلها، وخِصْب عـام أي عَم الأعيانَ ووَسع البلاد. ونخلة عميمة أي طويلة، والقرابة إذا توسَّعت انتهت إلى صفة العمومة.

الحد، ولا يستقيم ذكر كلمة «أو» في ذكر الحد؛ لأنها وضعت لتناول أحد المذكورين، فإن دخلتْ في الخبر أفضت إلى الشك، ومقام ذكر الحد مقام الخبر، والحد وضع لتعريف الماهية بدون الشك، فكان موضوع الحد على خلاف موضوع كلمة «أو»؛ فلذلك لم يستقم ذكرها في موضع ذكر الحد.

أو نقول: تستعمل هي لتقسيم الأفراد، والتقسيم أيضا ضد التحديد على ما هو المعروف، فلا يليق ذكرها في موضع الحد.

و قوله: (**ونحوهما**) كقومٍ، ورهطٍ[1].

(**انتهت إلى صفة العمومة**) يعني أن الأول الزوجية كما كان لآدم عليه السلام، ثم قرابة الأبوة والبنوة، ثم قرابة الأخوة، ثم قرابة العمومة، ثم حل النكاح بعدها، فكانت القرابة المحرِّمة للنكاح منتهية إلى صفة العمومة.

فإن قلت: في هذا سؤالان: أحدهما: لا نسلم أن العمومة منتهى القرابات، بل أولاد الأعمام أيضًا من الأقرباء، ولئن سلمنا أن المراد منه القرابة المقيدة بالمحرمية لا نسلم تعين العمومة حينئذٍ لذلك، وهو السؤال

---

(١) رَهْط الرجل: قومه وقبيلته...، والرهط ما دون العشرة من الرجال، لا تكون فيهم امرأة. قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾ فجمع، وليس لهم واحد. انظر: الصحاح ٣/ ١١٨٣ مادة: رهط.

وهو كالشيء اسم عام يتناول كلَّ موجود عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافا للمعتزلة، وإن كان كل .

الثاني، فإن القرابة المقيدة بالمحرمية كما تنتهي بالعمومة فكذلك تنتهي بالخؤولة، فلما لم تكن العمومة متعينة في ذلك كيف قال: «انتهت إلى صفة العمومة»؟

قلت: المراد من قوله: «والقرابة إذا توسعت انتهت إلى صفة العمومة القرابة المُحرِّمة للنكاح على ما ذكرنا، فلا يدخل حينئذ في هذا أولاد الأعمام.

وأما ما ذكَرتَه أن أولاد الأعمام من الأقرباء أيضا، فقلنا: لا نسلم ذلك شرعًا بدليل أن من أوصى لأقاربه فهي للأقارب من ذي رحمٍ محرَم منه، ولا يدخل فيه غير المحرَم ـ أي على قول أبي حنيفة[1] ـ رحمه الله ـ .

فعلم بهذا أن القَرابةَ مقيدة في الشرع بالمحرَم من الأقارب.

وأما اختيار العمومة دون الخؤولة في حق انتهاء القرابة مع أنهما مستويتان في المحرمية؛ فلكون العمومة من أنساب الآباء، والاعتبار في النسب لجانب الآباء لما عرف في تقدير مهر المثل أن المعتبر فيه جانب الآباء لذلك .

(**وهو كالشيء اسم عام**)، ولا يقال: إن العام يتناول أفرادًا متفقة الحدود، وليس كل الأشياء متفقة الحدود بل فيها المتغايرات والمتضادات كالعَرَض، والجوهر، والحركة، والسكون، والحيوان، والجماد، فكان كل واحد منها مخالفًا للآخر حدًا وحقيقةً، فكيف يكون اسم الشيء عامًا ؟

---

(١) انظر: الهداية ١٠/ ٤٧٧ .

موجود ينفرد باسمه الخاص، وذكر الجصاص -رحمه الله- أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقوله :أو المعاني. سهوٌ منه أو مؤول ؛ لأن المعاني لا تتعدد إلا عند اختلافها وتغايُرها، وعند اختلافها وتغايرها لاينتظمها لفظ واحد، بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد، وهذا يسمى مُشتركًا وقد ذكر بعد هذا أن المشترك لا عموم له فثبت أنه سهو أو مؤول، ....

لأنا نقول : إن كل الأشياء متفقة الحدود باعتبار قيام معنى الشيئية وهو الوجود في الجميع، فإن اسم الشيء يتناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية، فحينئذ كان متناولا للعرض أيضا ؛ لأن العرض موجود، فكذلك سائر الأشياء موجّودةٌ، وإن كانت مختلفةً في حقيقتها فيتناولها اسم الشيء على وجه العموم لاتحاد كلها في معنى الوجود، فكانت أفرادها متفقة الحدود ؛ لأن معنى الوجود موجود في كل الأشياء، غير أن اسم الشيء كما يطلق على المخلوقات يطلق على ذات القديم لما عُرف إلا أنه يطلق على المخلوقات بمعنى المشيّ، ويطلق على الله تعالى بمعنى الشائي ؛ لأنه مصدر بصيغته، يقال شاء يشاء شياء ومشيئة، والمصدر يقع إطلاقه على اسم الفاعل، وعلى اسم المفعول[1] .

(**وهذا سهو منه أو مؤول ؛ لأن المعاني لا تتعدد**)، وهذا التعليل تعليل

---

(١) وفي القاموس المحيط : شئته : أشاؤُه شيئا ومشيئة ومشاءة ومشائية أردته، والاسم: الشيئة كشيعة، وكل شيء بشيئة الله تعالى .
راجع : القاموس المحيط مادة: شئته من فصل الشين، باب الهمزة .

وتأويله: أن المعنى الواحد لمّا تعدد محلُّه يسمى معاني مجازا لاجتماع محاله. لكن كان ينبغي أن يقول: والمعاني.

لقوله: «سهو» يعني أن المعاني لا تتعدد إلا عند اختلاف تلك المعاني كما في أفراد المشترك؛ وهذا لأن أفراد المعنى الواحد وإن كانت كثيرة لا تكون معاني، كالعلم مثلا، فإنه معنى واحد وهو كونه نافيا للجهل، والظن، والشك عمن قام هو به، وهذا معنى واحد، وإن كان له أفراد من علم الكلام، والفقه، والنحو، وغيرها.

فإن قيل: لفظ العرَض يتناول الحركة، والسكون، والبياض، والسواد، وغير ذلك، وإنها معان، فعلى هذا يصح قوله: «أو المعاني»، قلنا: لفظ العرَض لا يتناولها باعتبارٍ كونها معاني، بل باعتبار معنى واحد، وهو معنى العرضية؛ لأن في الكل معنى العرض قائم.

(**وتأويله أن المعنى الواحد لما تعدد محاله سمي معاني مجازًا**) باعتبار تعدد المحالّ، فكأنه أراد من المعاني محالَّ المعاني بطريق المجاز، لما أن إطلاق اسم الحالّ على المحلّ جائز مجازًا، كما في قوله تعالى: ﴿**خُذُوا زِينَتَكُمْ**﴾(1) أي خذوا ثيابكم، ففيه إطلاق اسم الحال على المحل؛ لأن محل الزينة الثوب كما جاز عكسه، وهو في قوله تعالى: ﴿**عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾أي عند كل صلاة، والمسجد محل الصلاة (**لكن كان ينبغي أن يقول: والمعاني**)؛ لأن المعاني حينئذ كانت معاني تلك الأسماء التي قال: ما ينتظم جمعا من الأسماء»،

---

(1) سورة الأعراف: ٣١ ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.

والصحيح أنه سهو .

[تعريف المشترك]

وأما المشترك : فكل لفظ احتمل معنىً مِن المعاني المختلفة، أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يَثْبت إلا واحد من الجملة مرادًا به، مثل : العين اسم لعَين الناظر، وعين الشمس، وعين الميزان، وعين الرّكبة، وعين الماء، وغير ذلك.

ومعاني تلك الأسماء بحسب اختلاف المحل صارت كأنها جمع، ولكن لما لم تنفك تلك المعاني عن تلك الأسماء كان حقها أن يقال : والمعاني؛ لأن هذه المعاني ليست غير معاني تلك الأسماء، والواو للجمع، فلما لم تنفك معاني تلك الأسماء عن تلك الأسماء كان جمعًا بينهما، فكان حقها أن تذكر بالواو، وفي كلمة أو دلالة انفكاك المعاني عن أساميها، فلا يصح استعمال أو لذلك.

(**والصحيح أنه سهو**) ؛ لأن في التأويل تغيير كلمة «أو» على ما ذكرنا .

[تعريف المشترك]

(**وأما المشترك**)[1] أي المشترك فيه، وهو أن يشترك مثلا لفظ الشمس، ولفظ الينبوع، ولفظ الذهب في لفظ العين، فكانت هذه الألفاظ مشتركةً ولفظ العين مشتركا فيه، ثم اشتراك الأسامي في العين هو أن يقال : إن العين

---

(١) عرفه النسفي في كشف الأسرار ١/ ١٩٩ بأنه : «ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل». وعرفه الإمام جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي في نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ١/ ٢٩٧ بأنه : «اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر».

إن كانت موضوعة لاسم الشمس ولاسم الينبوع ولاسم الذهب كان نظير اشتراك الأسامي، وإن كانت موضوعة لمعاني هذه الأسامي كان ذلك نظير اشتراك المعاني، هذا قول قيل به.

و أما الأوْجَه والأوْلَى فهو أن يقال: المراد من اشتراك المعاني هو اشتراك الصفات والأفعال، مثل البائن حيث يشترك فيه البينونة والبيان والبين، وقد صرّح به الإمام الأرسابندي ـ رحمه الله ـ في «مختصر التقويم».

أو نقول: إن قوله: أنت بائن. يحتمل الصفات المختلفة، فإن كل واحد منها معنى من المعاني، وهي: البينونة من النكاح، والخيرات، والسرور، والأفعال الحميدة، والأفعال الذميمة، وغير ذلك، وكذلك النهل اشترك فيه الريُّ والعَطَشْ، فكان فيه اشتراك المعاني، وإنما قلنا هذا أولى مما ذكر أولا استدلالا بتصريح الإمام الأرسابندي بهذا، وإشارة الإمام السرخسي[1] ـ رحمهما الله ـ إليه، ولأن الاشتراك في الوجه الأول كان اشتراكًا في الأسامي لا غير، وذلك لأن لفظ الشمس مع معناها الذي هو لفظ: آفتاب[2] ولفظ: كُن[3] بمنزلة الأسماء المترادفة.

فقلنا: بأن هذا الذي ذكرناه ثانيًا أولى ليبقى اسم المعنى على حقيقته؛ لأن اسم المعنى إنما يطلق على الاسم الذي ليس لمسمّاه جُثّةٌ وهذا كذلك، فكان هذا أولى.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٢٦.
(٢) كلمة فارسية بمعنى الشمس.
(٣) كلمة تركية بمعنى الشمس.

والقُرء من الأسماء، وهو مأخوذ من الاشتراك.

ولا عموم لهذا اللفظ. وهومثل الصَّريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم، وهذا يفارِق المُجمل ؛لأن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة.

و قوله: (**والقرء من الأسماء**) إنما قال: من الأسماء؛ احترازا عن القرء الذي هو مصدر ؛ لأن ذلك ليس بمشترك، بل هو موضوع للجمع، وكذلك الفعل المشتق منه ليس بمشترك، يقال: ما قرأتْ الناقة سلا[1] قرء قط. أي لم تجمع في رحمها ولدًا جمعا[2]، وقال الشاعر:

هِجانِ اللون لم تقرأ جنيناً[3].

أي لم تجمع جنينًا، والهجان من الإبل: البيض[4]، ويستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع، يقال: بعير هجان، وناقة هجان.

(**ولا عموم لهذا اللفظ**) أي للفظ المشترك[5] قيل هذا في موضع الإثبات.

---

(١) والسلا مقصورٌ: الجلدةُ الرقيقةُ التي يكون فيها الولد من المواشي إن نزعت عن وجه الفصيل ساعة يولد وإلا قتلتْه، وكذلك إذا انقطع السلا في البطن، فإذا خرج السلا سلمت الناقةُ وسَلِمَ الولدُ، وإن انقطع في بطنها هلكت وهلك الولدُ، ويقال: ناقة سلياءُ إِذَا انقطع سَلاها.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٣٨١ مادة: سلا

(٢) وأقرت الناقةُ تقري وهي مُقر: اجتمع الماء في رحمها واستقرَّ
انظر: لسَان العربَ لابن المنظوّر مادة: قرأ.

(٣) القول لعمرو بن كُلثوم، والنصف الأول من البيت هو: ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أَدْ ماءَ بِكْرٍ
انظر: لسان العرب ١٥/ ٤٢ مادة: هجن.

(٤) انظر: الصحاح ٦/ ٢٢١٦ مادة: هجن.

(٥) إذا وردت في نص من النصوص الشرعية كلمة لها معنيان فأكثر، وكان هناك قرينة =

. . . .

. . . .

= تدل على إرادة أحد المعنيين، فلا خلاف بين العلماء أنه يُحمل على ما دلت عليه القرينة، وأما إذا لم يكن هناك قرينة تعيِّن المعنى المراد من المشترك، فهل يصح أن يراد بالمشترك كل واحد من معنييه أو معانيه ؟

هذا إذا كان من متكلم واحد، ولفظة واحدة، ووقت واحد ؛ لأنه لا خلاف فيما إذا تلفظ باللفظ المشترك مرة وأراد به أحد المعنيين، وتلفظ به مرة ثانية وأراد به المعنى الآخَر .

فالقول المذكور في النص هو قول أبي هاشم الجبائي، والكرخي، وأبي الحسين البصري، ونقله القرافي عن أبي حنيفة، ومالك، وهو اختيار فخرالدين الرازي، والغزالي، وإمام الحرمين، لكن قال أبوالحسين البصري والغزالي بجواز ذلك بالنظر إلى الإرادة دون اللغة .

أما الإمام الشافعي، والقاضي أبو بكر، والقاضي عبد الجبار، والبيضاوي، والآمدي، والشيرازي، وابن الحاجب قالوا: بإعمال المشترك في المفهومات إذا كانت غير متضادة أي التي لا يمنع الجمع بينها، مثل قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ فإن هذا النص يفيد أن السجود هنا يشمل الخضوع ويشمل الصلاة بدليل ذكر ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ لأنه لو أريد الخضوع وحده لكان الناس جميعا كالشجر والدواب خاضعين لحكمه الكوني وقَدَره. و في المسألة أقوال أخرى .

انظر : أصول السرخسي ١/ ١٢٧، تيسير التحرير ١/ ٢٣٥، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٠٢، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين محمد بن الحسن الإسنوي ـ أو الأسنوي ـ ص ١٧٦، المستصفى ٢/ ٧١، البرهان ١/ ٢٣٥، المحصول ١/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي لعلي بن عبدالكافي السبكي ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦، المعتمد للبصري ١/ ٣٠٠، الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن محمد الآمدي ٢/ ٨٧، المنخول من تعليقات الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ص ١٤٧، =

. . . .

كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] .

وأما في موضع النفي فله عموم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾[2] فالنهي واقع على العقد والوطء ولفظ النكاح مشترك بينهما، وكذلك لو حلف لا يكلم مولى فلان. يقع على ناصر فلان، ومعتَقه، ومعتِقه، وابن عمه.

و قيل: ذلك لا عموم في النفي أيضًا، بل لعدم رجحان أحدها على الآخر.

وأما في موضع الإثبات فلا كلام فيه أنه لا عموم له؛ لأن اللفظ بمنزلة الكِسوة والمعنى بمنزلة المكتسي، ولا يمكن أن يُكتسي الشخصان كِسوة واحدة في زمان واحد.

أو نقول: اللفظ بمنزلة القالب، والمعنى بمنزلة اللَّبن فيه، ولا يمكن أن يُضرب اللبنان بملبن واحد[3] .

أو نقول: اللفظ بمنزلة الراكب، والمعنى بمنزلة المَرْكَبْ، ولهذا يقال:

= جمع الجوامع ١/ ٢٩٧، بيان المختصر للأصفهاني ٢/ ١٦١ ـ ١٦٢، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٨٩ فما بعدها .

(١) سورة البقرة: ٢٨٨ .

(٢) سورة النساء: ٢٢ .

(٣) اللَبَنَةُ: التي يبنى بها، والجمع لَبِنٌ . . . والمِلبَنُ: قالب اللَبِنِ .
انظر: الصحاح ٦/ ٢١٩٢ مادة: لبن .

بِرَجحان بعض الوجوه على البعض. فقبل ظهورالرجحان سُمِّي مشتركا

الأسماء المترادفة، وهي تنبئ عن أن يكون اللفظ راكبًا ؛ لأن الرديف ما يَردف الراكبُ والشخصُ الواحدُ لا يركب مركبين دفعة واحدة، فكذلك هاهنا لا يجوز أن يراد بلفظ واحد معنيان مختلفان بدفعة واحدة، بخلاف العام ؛ لأن كل أفراد العام بمنزلة مكتسٍ واحد، ولَبِنة واحدة، ومركب واحد، فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا فيجوز .

قوله: (**برَجحان بعض وجوهه**) ما قلنا في قوله تعالى: ﴿**ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ يرجح بعض وجوهه وهو الحيض بالتأمل في لفظه ؛ لأن القرء في الأصل هو الجمع، وذلك إنما يتأتى حقيقة في الدم ؛ لأنه هو المجتمع في الرحم[1]، وباقي التقرير يُنظر في «الوافي»[2].

---

(١) استُعمل القرءُ في لغة العرب وأريد به الحيض، واستُعمل وأريد به الطهر، وممن حمل القرء على الحيض الحنفية كما ذكر الشارح، ووافقهم الحنابلة .
وخالف في هذه المسألة المالكية، والشافعية، وحملوا القرء - في الآية - على الطهر، ولكل فريق أدلته، وهي موجودة في كتبهم .
انظر: كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٩٩، أصول السرخسي ١/ ١٢٦، التلويح على التوضيح ١/ ٣٢، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ٣/ ١٩٣، تفسير القرطبي ٣/ ١١٣، بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام محمد بن رشد القرطبي ٢/ ٨٩، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٢٦، الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم لابن السيد البطليوسي ص ٣١-٣٤، كتاب الأضداد في كلام العرب لأبي الطيب عبدالواحد ابن علي اللغوي الحلبي ٢/ ٢٥٧، كتاب الأضداد لمحمد بن القاسم الأنباري ص٢٧، لسان العرب ٢/ ٤٣ مادة: حيض .

(٢) انظر: اللوحة رقم ١٥ من الكتاب المذكور .

فأما المُجمل : فما لا يُدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعًا ، أو لانسداد باب الترجيح لغة ، فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل على ما نبين إن شاء الله تعالى .

و قوله : (**أما المجمل**) فذكر المجمل هاهنا وقع اتفاقًا لا قصدًا ، بل وقع ذلك لإتمام بيان المشترك .

ألا ترى أنه يُذكر تفسير المجمل بعد هذا أيضًا[1] (**فما لا يُدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعًا**) كالصلاة والزكاة والربا وغير ذلك ، فإنه زيد على المعاني اللغوية في هذه الألفاظ في الشرع شيء آخر ، فإن الصلاة لغة : عبارة عن الدعاء ، والزكاة : عن الطهارة ، والربا : عن الزيادة ، ثم نفس الدعاء والطهارة والزيادة غير مرادة هاهنا ، بل المراد منها هذه المعاني مع شيء آخر زيد عليها شرعًا لا يُدرك ذلك الشيء لغة .

ألا ترى أن الربا في اللغة : عبارة عن الزيادة[2] ، ونفس الزيادة غيرُ مرادة بقوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [3] فإن البيع ما وضع إلا للاستثمار وزيادة المال ، علم أن المراد منه الزيادة المكيَّفة ، وذلك لا يُدرك لغة .

(**أو لانسداد باب الترجيح لغة**) مثل قوله تعالى : ﴿ **وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ**

---

(١) انظر : ص (٢٨٥) فما بعدها .

(٢) ربا الشيء يربُو رَبْوا ، أي زاد .
وفي الشرع : هو فضل خال عن عوض شُرط لأحد العاقدين .
انظر : الصحاح ٦/ ٢٣٤٩ مادة : رَبا ، التعرَيفات للجرجاني ص ١٤٦ .

(٣) سورة البقرة : ٢٧٥ .

[تعريف المؤول]

وأما المؤول

حَصَادِهِ﴾[1] فإن الحق مجمل لا يُدرى أنه خُمس أو عُشر أو غيرُ ذلك، وكذلك إذا أوصى رجل بثلث ماله لمواليه وله مُعتِقُون ومُعتَقُون وأبناء العم وأنصار، فإنه مجمل يرجع فيه إلى بيانه، فإن مات بطلت الوصية؛ لفوات البيان[2] وإنما كان كذلك؛ لأنه ليس فيه دلالة على أن المراد مَن هو؟ فإن في كل واحد منهم معنىً يقتضي أن تكون الوصية له، ففي المعتِقين إنعامهم عليه، وهو يقتضي أن تكون لهم جزاء لإنعامهم، وفي المعتَقين إنعامه عليهم وهو يقتضي أن تكون الوصية لهم إتمامًا لذلك الإنعام؛ لقوله عليه السلام: «من أتى بالمبرة فليتمم»[3]. وفي أبناء العم صلة قرابتِهم، وفي الناصرين جزاء نُصرتهم، فهذا شيءٌ لا يدرك بالعقل واللغة أن يكون المراد ما هو.

[تعريف المؤول]

(وأما المؤول) فهو مفعول فعل المؤوِّل. دخل المؤول في أقسام النظم، وإن كان يتبين المراد منه بالاجتهاد؛ لأن المجتهد يبين باجتهاده أن المراد من هذا النص هذا، ثم بعد ذلك أضيف الحكم إلى النص، فصار كأن النص ورد في هذا مع الاحتمال، والحكم جاز أن يثبت بنص فيه ضرب احتمال كالنصوص المحتملة للمجاز، ونَصِ العام الذي خُص منه البعض.

---

(١) سورة الأنعام: ١٤١.

(٢) انظر هذه المسألة في: ص ٤٣٣.

(٣) لم أقف عليه بعد البحث الطويل عنه.

فما تَرجح من المشترك بَعض وُجوهه بغالب الرأي، وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع، وأوَّلته إذا رجعته وصرَفته ؛ لأنك لما تأملت في موضع اللفظ فصَرفت اللفظ إلى بعض المعاني خاصة فقد أوَّلته إليه وصارَ ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي. قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ أي عاقبته، وليس هذا كالمُجمل، إذا عرفتَ بعض وجوهه ببيان المجمل فإنه يُسمى مفسراً؛ لأنه عُرِف بدليل قاطع فسمي مفسَّرا أي مكشوفًا كشفًا بلا شُبهة مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح. إذا أضاء إضاءة لا شبهة

(**فما تُرجح من المشترك**) وكذلك لو ترجح (**بعض الوجوه**) الخفي والمشكل (**بغالب الرأي**)[1] يسمى مؤولاً والذي وقع تقيده من المشترك إنما وقع لسبق ذكر المشترك، لا لأن ذلك القيد لازم في تفسير المؤول، وقوله: «بغالبِ الرأي»، قيد به ؛ لأنه لو ترجح بعض وجوه المشترك وما في معناه بدليل قَطعي كان مفسرًا لا مؤولاً على ما ذكر بعد هذا في الكتاب بقوله: (**وليس هذا كالمجمل إذا عُرفت بعض وجوهه ببيان المجمِل، فإنه يسمى مفسرًا؛ لأنه عرف بدليل قاطع**)، وليس هذا حكمًا مختصًا بالمجمل، بل كل مشتبه أمره إذا عُرف بعض وجوهه بدليل قاطع يسمى مفسراً.

وقيل السَفْرُ: كشف الظاهر، ومنه المسفرة، وهي المكنسة[2] ؛ لأنها تكشف ظاهر البيت، والفَسر: كشف الباطن، ومنه التفسِرة، وهي الدليل

---

(١) انظر التعريف في: أصول السرخسي ١/ ١٢٧، أصول الشاشي ص ٣٩، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٠٤.

(٢) انظر: الصحاح ٢/ ٦٨٦ مادة: سفر.

فيها .وسَفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب، فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التسفير .

الذي يُعرض على الطبيب[1] ؛ لأنها تحكي عما في الباطن، (**فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التسفير**)، ومثل هذا في الكلام جائز، يقال: جذب وجبذ هذا على اختيار الفقهاء .

وأما صاحب «الكشاف» فإنه لا يجوّز أن يكون أحدهما مقلوبَ الآخر؛ لاستوائهما في التصرف، وإذا استويا كان كل واحد منهما بناء على حياله، فكان كل واحد منهما أصلاً برأسه[2]. ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ **يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ** ﴾ [3]. ومن هذا الجنس ما ذكره في كتاب «أدب الكتاب» [4]: قولهم: اضمحلّ، وامضحل. أي ذهب. ثنت اللحم ونثت بتأخير النون وتقديمه أي أنتن. وكذلك الصاعقة، والقاصعة، وغرسة،

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٢٦١، القاموس المحيط ٢/ ١١١ مادة : فسر .

(٢) راجع: الكشاف ١/ ٤٢ .

(٣) سورة البقرة: ١٩ .

(٤) هناك عدة كتب بنفس الاسم، منها: أدب الكُتاب لأبي بكر محمد بن محمد بن بشار الأنباري من أهل الأنبار المتوفى سنة ٣٢٨ هـ، وأدب الكُتاب لأبي جعفر النحاس المتوفى سنة ٣٣٨هـ، وأدب الكتاب لأبي عبدالله محمد بن يحيى الصولي الكاتب المتوفى سنة ٣٣٥هـ، وأدب الكتاب لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ انظر فيه: مقدمة الصحاح ص ٧٨، وكلها مخطوطة ـ وربما يقصد الشارح الكتاب الأخير، وهو كتاب على مثال كتاب أدب الكتاب لابن قتيبة .
انظر: الفهرست لابن النديم ص ٦٧، ٨٢
و راجعت فيه: كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة الدينوري فلم أقف عليه .

وهذا معنى قول النبي - عليه السلام - : «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعدَه من النار».

ورغسة وأبنضت القوس، وأنبضتها إذا أنت جذبتَ وتَرها، ثم أرسلته فصوّت، وما أطيبه، وما أيطبَه.

(**وهذا معنى قول النبي - عليه السلام -: «من فسر القرآن برأيه»** [1])

يعني قال النبي - عليه السلام -: «**من فسر القرآن برأيه**». ولم يقل: من أوّل القرآن برأيه، فإن المؤولَ غيرُ مستحق لهذا الوعيد، بل المفسِّر برأيه هو مستحق لهذا الوعيد، يعنى لمّا علمْتَ أن المَفسَّر هو مكشوف المعنى بلا شبهة، كان المفسِّر هو الذي يقول في كَلام الله بأن مراد الله تعالى من هذه الآية هذا لا غير، فإن ذلك مكشوف بلا شبهة قاله ذلك برأيه، ومن قال ذلك في الآيات المؤولة برأيه كان جاعلاً نفسه بمنزلة صاحب الوحي في العلم بمراد الله تعالى برأيه وهو كفر، فلذلك «**يتبوأ مقعده من النار**»؛ لأن النار معدة للكافرين.

لقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ [2] التبوُّؤ: جاي كَرفتن. وقوله: «**فليتبوأ مقعده من النار**» أي فمقعده النار، فكان هذا أمرًا في معنى الخبر، بخلاف قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ**﴾ فإن ذلك خبر في معنى الأمر، أي ليتربصن.

---

(١) خرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه ٥/ ١٩٩، حديث رقم ٢٩٥١، عن ابن عباس بلفظ: «**اتقوا الحديث عني إلا ما عَلِمْتم، فمن كذَّب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**». وقال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

(٢) سورة آل عمران: ١٣١.

أي قضى بتأويله واجتهاده على أنه مراد الله تعالى ؛ لأنه نصب نفسه صاحبَ وحي. وفي هذا إبطال قول المعتزلة في أن كلَّ مجتهد مصيب ؛ لأنه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيته مرادا، وهذا باطل.

(**وفي هذا إبطال قول المعتزلة في أن كل مجتهد مصيب**)، فإن عندهم لما كان كل مجتهد مصيبا لم يُتصور الخطأ في الاجتهاد، فحينئذٍ من فسر القرآن برأيه أيضا كان مصيبًا، والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد، وقد أوعد النبي عليه السلام على المفسِّر بالاجتهاد برأيه.

عُلم أن المجتهد يكون مخطئًا، فكان فيه إبطال لقولهم: إن كل مجتهد مصيب. وإنما وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الأصلح على الله تعالى على ما ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ في باب معرفة أحوال المجتهدين من هذا الكتاب[1].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: ص ١٤٢٥ فما بعدها مع هامش رقم ٣.

[تعريف الظاهر والنص]

وأما القسم الثاني: فإن الظاهر اسم لِكل كلام ظَهر المُراد به للسامع بصيغته، مثل قوله تعالى: ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ فإنه ظاهر في الإطلاق، وقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هذا ظاهر في الإحلال.

وأما النص: فما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنىً من المتكلم لا في نفس الصيغةِ، مأخوذٌ من قولهم: نَصَصْتُ الدابة إذا استخرجت بتكلُّفك منها سيراً فوق سيرِها المعتاد، وسُمي مجلس العَروس مَنصّة؛ لأنه ازداد ظهورًا

[تعريف الظاهر والنص]

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم﴾[1] أي ما حل لكم ﴿مِّنَ النِّسَاءِ﴾ وإنما قُيد بهذا؛ لأن من النساء ما حَرُم نكاحهن كاللاتي في آية التحريم[2]، وأريد بالطيب الحلُ؛ لأن الطيب هو المطلق شرعًا والمستلذ طبعًا، وهذا التأويل أولى من قولهم: أيَ ما أدْركْتَ من النساء؛ إذ لا فائدة في القيد بالإدراك لجواز نكاح الصغائر.

(ويسمى مجلس العروس مَنصّة) - بفتح الميم - قال في المغرب: يقال: الماشطة[3] تنصُّ العروسَ - أي ترفعها - فتقعدُها على المَنصة - بفتح الميم - وهي كرسَيها؛ لتُرى من بين النساء[4].

---

(١) سورة النساء، آية ٣ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ﴾ الآية. النساء: ٢٣.

الماشطة: جمعها مواشط: وهي المرأة التي تحترف تزيين النساء وتمشيطهن.

(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء ص ٣٩٦.

(٤) انظر: المغرب ٢/ ٣٠٥ مادة: نصص.

على سائر المجالس بفضل تكلُّفٍ إتصل به من جهة الواضع. ومثاله قوله تعالى: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ﴾ فإن هذا ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد؛ لأنه سيق الكلامُ للعدد وقُصد به فازداد ظهوراً على الأول بأن قُصد به وسيق له. ومثلُه قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ

(لأنه سيق الكلام للعدد)؛ لأنه جعل العدد أصلا وغيرَ العدد كالخُلف منه حيث قال: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾[1] بعدما ابتدأ بقوله: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ﴾ ولأن نفس جواز النكاح كانت معلومة قبل نزول هذه الآية بفعل النبي عليه السلام وبآيات أُخرَ توجب جواز النكاح، ثم إن احتمل تقدم هذه الآية على تلك الآيات فلا تحتمل تقدمها على فعل النبي عليه السلام، فإن نكاح خديجة[2] رضي الله عنها ـ كان قبل البعثة وقُرر عليه، فكان هوبمنزلة النص الصريح في حق البيان بأنه جائز، فلم يكن جواز العدد مبينًا بغير هذه الآية، وفعله بتزوج التسع كان

---

(١) سورة النساء: ٣.

(٢) هي خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العُزى بن قُصي بن كلاب القرشية الأسدية، أول زوجة للرسول ﷺ وأول من آمن به من النساء، وصدَّقته قبل كل أحد، وجميع أولاده عليه السلام منها إلا إبراهيمَ، وكان النبي عليه السلام يثني عليهاً، ويبالغ في تعظيمها، ولدت سنة ٦٨ ق هـ، وتوفيت سنة ٣ بعد الهجرة بمكةَ، ودُفنت بالحجون.
انظر: الإصابة ٤/ ٢٧٣، الاستيعاب ٤/ ٢٧١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٥٣ـ٥٤، رقم ١١٦.

اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فإنه ظاهر للتحليل والتحريم نصٌّ للفصل بين البيع والربا ؛ لأنه سيق الكلام لأجله، فازداد وضوحا بمعنىً من المتكلم لا بمعنى في صيغته .

هو مخصوصًا به[1]، فلم يصلح فعله بيانا للعدد في النكاح في حق الأمة، فتعين كون نزول هذه الآية لبيان العدد، فكان نصًا في حق بيان العدد بهذا الطريق لا محالة، وكانت الحاجة ماسةً إلى علْمه .

(**نص للفصل بين البيع والربا ؛ لأنه سيق الكلام لأجله**) .بدليل سباق الآية وسياقها[2] فقال في سباق الآية: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ**﴾[3]؛ لأنه بيَّن الوعيد بما فعلوا وبما قالوا: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾[4] فرد الله تعالى تسويتهم البيع بالربا حيث بيَّن التفرقة بينهما بقوله: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[5] فأنَّى يتساويان. يعني أن الحرمة مع الحل ضدان، والتسويةُ بين الضدين في الحكم مستحيلة .

وأما سياق الآية فقوله: ﴿**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا**﴾[6] أي يذهب ببركة

---

(١) راجع فيه: تفسير القرطبي ١٤/ ٢١٢ الأشياء التي أبيحت للنبي - صلى الله عليه وسلم -.

(٢) سياق الكلام: أسلوبه الذي يجري عليه. وقولهم: «وقعت هذه العبارة في سياق الكلام» أي مدرجة فيه، والسباق: ما قبل الشيء .
انظر: التعريفات الفقهية للسيد عميم الإحسان المجددي البركتي ص ٣٣٠

(٣) سورة البقرة : ٢٧٥ .

(٤) سورة البقرة: ٢٧٥ .

(٥) سورة البقرة: ٢٧٥ .

(٦) سورة البقرة: ٢٧٦ .

. . . .

الـربـا[1] فكان الربا مذمومًا بكل حال لحرمته، ثم إن الكفرة القائلين بتسوية البيع مع الربا في الحل جعلوا الربا بمنزلة الأصل في الحل، والبيعَ بمنزلة التبع في الحل حيث جعلوا الربا المقيس عليه في الحل والبيعَ بمنزلة المقيس فيه، فكان الربا في الحل أبلَغَ من البيع في أعتقادهم حيث قالوا: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ ولم يقولوا: إنما الربا مثل البيع، وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة، فإنهم يعلمون حرمة الربا في الأديان الماضية، ومع ذلك قالوا: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ مبالغين في حل الربا بالنسبة إلى حل البيع، فكان ذلك منهم معاندة، وإنما قلنا: إنهم كانوا يعلمون حرمة الربا؛ لأن حرمته كانت مشهورة في الأديان الماضية بدليل قوله تعالى: ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ**﴾[2].

وكان شيخي ـ رحمه الله ـ يقول: في هذه الآية دليل على أن القياس حجة؛ لأن الله تعالى رد عليهم وجودَ شرط صحة قياسهم، وهوالمماثلة، ولم يَرُد قياسهم، فقال: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ يعنيَ فأنَّى يتساويان، فقد نفى المساواة التي هي شرط صحة القياس، ولم يقل: قالوا إنما البيع مثل الربا فقد قاسوا، والقياس ليس بحجة.

---

(١) وروى ابن مسعود عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «**إن الربا وإن كثر فعاقبته قُلّ**».
انظر: تفسير الشارح للآية مع هذا الحديث في: تفسير الطبري ٣/ ١٠٤، وتفسير القرطبي ٣/ ٣٦٢.

(٢) سورة النساء: ١٦١.

[تعريف المفسَّر]

وأما المفسَّر: فما ازداد وُضوحًا على النص سواء كان بمعنى في النص أوبغيره، بأن كان مجملاً فلَحقه بيانٌ قاطع فانسد به التأويل .أوكان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص مأخوذاً مما ذكرنا .وذلك مثل قوله تعالى:

[تعريف المفسر]

(**سواء كان بمعنى في النص**) أي سواء كان ورود ازدياد الوضوح بسبب المعنى الخفي الذي كان في النص بأن كان لا يحتمل إلا وجها واحدا لكن المعنى خفي لكون اللفظ غريبا كالهلوع . (**أوبغيره**) أي كان ورود ازدياد الوضوح بسبب الاحتمال الذي هوفي غير النص، وهوإرادة المتكلم من العموم الخصوصَ يعني أن صيغة العموم موضوعة لإرادة العموم، ومع ذلك يجوز له أن يريد منها الخصوص، فكان إرادة المتكلم من صيغة العموم الخصوص معنى في غير النص؛ إذ النص موضوع للعموم، فكان قوله: (**بأن كان مجملا**) نظير الأول، وهوقوله: بمعنى في النص .

وقوله: (**أوكان عامًا**)[1] نظير الثاني، وهوقوله: أوبغيره. والباء في قوله: «بمعنى في النص»، وفي قوله: «أوبغيره» للسببية، فنظير الأول قوله تعالى:

---

(١) وعرفه السرخسي بأنه: «اسم للمكشوف الذي يُعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص».
وقال النسفي هو: «ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص»
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٥، كشف الأسرار للنسفي١/ ٢٠٨.

﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾. فإن الملائكة جمع عام محتمِل للتخصيص، فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذِكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ فصار مفسَّرًا. وحكمه الإيجاب قطعًا بلا احتمال تخصيص ولا تأويل، إلا أنه يحتمل النسخ والتبديل .

[تعريف المحكم]

فإذا ازداد قوة وأُحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سُمي محكماً مِن إحكام البناء.قال الله تعالى: ﴿منه آيات محكمات هن أم

﴿إِنَّ الإنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[1] هذا مجمل، فجاء البيان بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ⦗٢٠⦘ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[2].

ونظير الثاني قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[3] على ما ذكر في الكتاب.

وذكر في «التأويلات» قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ﴾[4] تفسير قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ يعني أن المضطر: هوالذي يكون غير باغٍ ولا عادٍ في أكله[5] .

---

(١) سورة المعارج: ١٩.
(٢) سورة المعارج ٢٠-٢١.
(٣) سورة الحجر: ٣٠.
(٤) سورة البقرة: ٢٧٣.
(٥) انظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي ص٣٢٤.

الكتاب وأخر متشابهات ﴾ وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾ : وأما الأربعة التي تقابل هذه الوجوه :

[الخفي]

فالخفي : اسم لكل «ما اشتبه معناه وخَفي مرادُه بعارض غير الصيغة لا

وكذلك قوله تعالى : ﴿ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾[1] فكان قوله : ﴿ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ تفسيراً لقوله : ﴿ مُحْصِنِينَ ﴾ .

فقوله : بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع ، فانسد به باب التأويل[2] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والمجملُ غير قابل للتأويل ، بل الطريق فيه الرجوع إلى المجمل بالاستفسار على ما يجيء بعد هذا[3] ؟

قلنا : المراد من التأويل هنا الاحتمالات الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني ، كما لو قال رجل مثلا : لفلان علي شيء . هذا مجمل يَرِد فيه على السامع احتمالات وهمية بأن يفسره بدرهم أو بدرهمين أو بغير ذلك ، فانقطعت تلك الاحتمالات بقوله : ذلك عشرة دراهمَ مثلا أو غير ذلك .

[الخفي]

(لكل ما اشتبه معناه)[4] أي معنى ذلك اللفظ كما في السرقة ، فإن

---

(١) سورة المائدة : ٥ .

(٢) هكذا في النسختين معاً ، وهي ناقصة ، والجملة التامة مذكورة في متن البزودوي - تعريف المفسر - .

(٣) انظر : ص ٢٨٥ فما بعدها .

(٤) وعرفه الشاشي وقال : هو «ما أخفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة» .

ينال إلا بالطلب ». وذلك مأخوذ من قولهم: اختفى فلان. أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غيرِ تبديلٍ في نفسه فصار لا يُدرك إلا بالطلب. وذلك مثل النبَّاش والطرار، وهذا في مقابلة الظاهر.

معناها لغة اشتبه في حق النباش[1] والطَرَّار[2]، أهي موجودة في حقهما أم لا ؟ وحكم هذا النظر فيه. ليُعلم أن اختفاءه ـ أي اختفاء معنى ذلك اللفظ في حق الطرار والنباش ـ لمزية أونقصان ؟ أي لزيادة على معنى النص أونقصان منه، فيُظهر المراد.

بيان هذا أن النص أوجب القطع على السارق، ثم احتاج السامع إلى معرفة حكم النباش والطرار ؛ لأنهما اختصا باسم آخر غير اسم السارق. إذ تغيرُ الاسم دليل على تغيرِ المعنى، فخفي لذلك مراد المتكلم على السامع وهو وجوب القطع عليهما بعارض غير الصيغة، وهواختصاصهما باسم النباش والطرار، فنظرنا في معناهما فوجدنا معنى السرقة موجوداً في الطرار على الكمال وزيادة ؛ لأن الطَرَّ: اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة تعتريه، وهذه المسارقة في غاية الكمال، فكانت داخلةً تحت قوله تعالى:

= وقال الجرجاني هو: «ما خُفي المراد منه بعارض في غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب».
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٧٦، أصول الشاشي ص ٨٠، التعريفات للجرجاني ص١٣٤.

(١) النباش: من يُفتِّش القبور عن الموتى؛ ليسرق أكفانهم وحُليهم.
انظر: المعجم الوسيط ص ٨٩٧، لفظ: النباش.

(٢) الطَّرار بوزن فعَّال من طرَّ الشيء: اختلسه. =

. . . .

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [1] ونظرنا في معنى النباش، فوجدنا معنى السرقة فيه قاصرًا؛ لأن اسم السرقة يدل على كون المأخوذ خطيرا؛ لأن السرقة قطعة من الحرير، والنبش يدل على هوان المنبوش؛ لأن النبش بحث التراب من نبشتُ البَقْل والميت [2]، فكان معنى السرقة فيه قاصرا، فلم يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [3].

= فالطرار هو: النشالُ الذي يشُق الجيوب، ويستَلُّ ما فيها.
انظر: المعجم الوسيط ص ٥٥٤ لفظ: الطرار، ومعجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعة جي ص ٢٨٩

(١) سورة المائدة: ٣٨ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.
فعدي الحكم إليه بدلالة النص. لكن اختلف العلماء في صفة الطرار الذي يقطع:
قال الجمهور (الإمام مالك، والشافعي، وأحمد، وأبويوسف): إنه يقطع مطلقًا سواء أدخل يده في الكُم، أوطرَّ صرة خارجة من الكُم.
وقال الإمام أبوحنيفة ومحمد وأحمد في رواية: إن طرَّ صرة خارجة من الكم لم يقطع، وإن أدخل يده في الكم يقطع.
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٧٦، تيسير التحرير ١/ ١٥٧، فواتح الرحموت ٢/ ٢١، المبسوط ٩/ ١٦٠-١٦١، فتح القدير شرح الهداية ٥/ ٣٩٠-٣٩١، بدائع الصنائع ٧/ ٧٦، المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي ٢/ ٢٨٠، المغني لابن قدامة المقدسي ٨/ ٢٥٦.

(٢) النبش: استخراج الشيء المدفون، ومنه النباش الذي ينبش القبور.
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٢١

(٣) فلم يعد الحد إليه، وهوقول أبي حنيفة ومحمد، وممن قال بهذا ابن عباس والثوري والأوزاعي، ومكحول والزهري، وهواختيار شمس الأئمة السرخسي.
وقال الشافعية: إن نبشَ قبرا وسرق منه الكفنَ، فإذا كان في برية لم يُقطع، وإن كان =

[المشكل]

ثم المشكل، وهو: الداخل في أشكاله وأمثاله، مثل قولهم: أحرم. أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء، وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب، بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله وهذا لغُموض في المعنى أولاستعارة بديعة. وذلك يسمى غريبًا مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فصار خفيًا بمعنى زائد على الأول.

[المشكل]

(**لا ينال بالطلب**) أي بالطلب وحده (**وهذا الغموض في المعنى**)[1] مثل قوله تعالى: ﴿**وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾[2] فصار هذا مشكلاً في حق داخل الفم والأنف، فهما دخلا في أشكالهما، وهي ظاهر البشرة وباطنها،

= في مقبرة تلي العمران قُطع، وهواختيار الغزالي، وقال بعضهم: إنه يقطع وإن كان القبرُ في معرةٍ، وهواختيار القفال.

وقال الحنابلة: إن كان قيمتُه ثلاثةَ دراهمَ يقطع.

وقال المالكية: يقطع؛ لأن القبرَ للكفن حرز شرعي، سواء كان القبر قريبًا من البلد أم لا.

انظر: المبسوط ٩/ ١٥٩-١٦٠، فتح القدير شرح الهداية ٥/ ٣٧٤، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك لأحمد محمد بن أحمد الدردير ٤/ ٤٧٩، المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي ٢٠/ ٨٥، المغني لابن قدامة ٨/ ٢٧٢.

(١) وعرفه السرخسي بأنه: اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعرف المرادُ إلا بالدليل يتميز به من سائر الأشكال.

انظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

(٢) سورة المائدة: ٦.

. . . .

والتطهر غسل جميع البدن، فما كان ظاهرَ البدن داخل فيه، وما كان باطنَه غيرُ داخل فيه، فوجدنا باطنهما مشابهًا بالباطن من وجه ومشابها بالظاهر من وجه ؛ لأنه إذا فتح فاه كان ظاهرًا، وإذا ضم شفتيه كان باطنًا، وكذا في حق الحكم، فإن الصائم إذا ابتلع بُزاقه لا يفسد صومه، وكذلك إذا أخذ الماء بفيه ثم مجَّه لا يفسد صومُه أيضا، فلما كان كذلك ألحقناهما بالظاهر في حق الجنابة ؛ لأن قولَه: ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ للمبالغة، فكان مقتضاه غَسل ما يمكن تطهيره، وداخلهما مما يمكن تطهيره فيدخل، وألحقناهما بالباطن في حق الحَدث ؛ لأن مطلق المواجهة لا يتناول باطنهما، فكان فيما قلنا عمل بالشبهين بقدر الإمكان .

وكذلك قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[1] فكلمة «أنى» تجيء بمعنى كيف، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2] وتجيء بمعنى من أين، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾[3] فلونظرنا إلى المعنى الأول لا يحل دبر المرأة المنكوحة، فكان هوبيان الصفة في حق أحوال المرأة من الاستلقاء والاضطجاع، ولونظرنا إلى المعنى الثاني يحلُ؛ لأنه يعم المواضع، فتأملنا، فقلنا: إنها بمعنى كيف، فيَحرمُ الدبُر لِقران قوله :﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ لأن موضع حرثِ الولدِ هوالقُبل لا

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٣) سورة آل عمران: ٣٧ ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾.

. . . .

غير[1] وكذلك قوله تعالى : ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [2] فإن فيه خفاءً؛ لأن ألف شهر من السنين، وفي كل سنة ليلة القدر، فكان فيه تفضيل الشيء على نفسه في حق الجزء.

قلنا: معناه أنها خير من ألف شهر لم يكن فيه ليلة القدر[3]. أو لاستعارة بديعة، مثل قوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ﴾ [4] فالقارورة من الزجاج تكون لا من الفضة، فتأملنا فقلنا: إن تلك الأواني لا تكون من الزجاج، ولا من الفضة، بل لتلك الأواني حظ منهما، فإن للزجاج صفاء ليس هو للفضة وهو أن يجلي عما في باطنه، والفضة لها بياض ليس هو للزجاج، فكان لتلك الأواني صفاء الزجاج وبياض الفضة[5]، وهما الصفتان الحميدتان لهما، فانتهت عنها الصفات الذميمة التي لهما.

وكذلك قوله تعالى : ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ﴾[6] حيث يُستفاد شدة العذاب من الإذاقة؛ إذ الشيء المر يعلم مرارته عند الذوق أكثر مما يُعلم عند استمرار الشرب، ويستفاد اشتمال العذاب من اللباس، فكأنه قال: عذبها الله بعذاب هو مؤلم شامل.

(١) راجع فيه: تفسير القرطبي ٣/ ٩٣ ـ ٩٥، تفسير الطبري ٢/ ٣٩١، فما بعدها.
(٢) سورة القدر: ٣.
(٣) راجع: تفسير القرطبي ٢٠/ ١٣١.
(٤) سورة الإنسان: ١٦.
(٥) راجع: تفسير القرطبي ١٩/ ١٤٠.
(٦) سورة النحل: ١١٢.

[المجمل]

ثم المجمَل، وهو: ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباها لا يُدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ فإنه لا يُدرك بمعاني اللغة بحال

[المجمل]

(**ثم الطلب ثم التأمل**)[1] هذا الذي ذكره في بعض المجملات بأن لم يكن بيان المجمل شاملاً لكل أنواع المجمَل، كما في مسألة الربا والصلاة والزكاة. وأما إذا كان البيان من المجمل على وجه لم تبق فيه شبهة لم يكن فيه الطلب والتأمل، كما إذا قال رجل: لفلان علي شيء ثم بين ذلك الشيء بقوله: وهودرهم، أودرهمان. لم يبق فيه الطلب والتأمل أونظير ما ذكر في الكتاب.

(**قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾**) فإنه ورد البيان في الأشياء الستة، وهوغير مكشوف كشفًا بلا شبهة بالنسبة إلى أفراد الربا، فصار بمنزلة المشكل بعد هذا البيان، وحكم المشكل: الطلب، ثم التأمل، فيطلب المعنى الذي

---

(١) وعرفه السرخسي بأنه: «لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل، وبيانٍ من جهته يعرف به المراد.
وعرفه الشاشي بأنه «هوما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم».
وعرفه الجرجاني بأنه: «هوما خفي المراد منه بحيث لا يُدرك بنفس اللفظ إلا ببيان المجمل». ووافق تعريف النسفي تعريف البزدوي.
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٨، أصول الشاشي ص ٨١، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢١٨، التعريفات للجرجاني ص ٢٦١.

وكذلك الصلاة والزكاة.

تثبت به الحرمة، ثم يُتأمل فيه في أنه صالح لإضافة الحكم إليه لسلامته مما يمنعه، وذلك المعنى إنما هو القدر والجنس عند البعض والاقتيات والادخار عند البعض، وقد عرف في موضعه[1].

(**وكذلك الصلاة**) لما ورد البيان بفعل رسول الله - عليه السلام - يُطلب المعنى الذي جُعلت الصلاة لأجله صلاة أهو التواضع والخشوع، أم الأركان المعهودة؟ ثم يُتأمل أنه هل يتعدى هذا إلى صلاة جنازة فيمن حلف لا يصلي؟ وعلى هذا أيضا وقع الاختلاف في أن تعديل الأركان فرض أم لا؟ وكذلك في الزكاة ورد البيان بقوله - عليه السلام -: «**ليس عليك شيء في الذهب الحديث**»[2] ثم يطلب المعنى الذي وجب الزكاة لأجله، أهو ملكُ نصاب كاملٍ فارغٍ عن الدين أم مشغول به؟ ثم يُتأمل فيه في أنه: هل هو صالح لإضافة الحكم إليه؟ وفي وجوب الزكاة في الإبل والبقر: أيُشترط الإسامة أم لا؟ وكذلك في العشر لما ورد البيان بقوله - عليه السلام -: «**ما سقتْه السماءُ ففيه العشر**»[3] الحديث. يُطلب المعنى الذي يجب به العشر: أيتعلق بمجرد الخارج أم بوصف آخر معه؟ وهو أن يبلغ

---

(١) انظر: ص ١٣٥٥ فما بعدها.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، إلا أن المشهور في الباب هو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**».
انظر طرق تخريج الحديث في: نصب الراية ٢/ ٣٢٨.

(٣) خرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب العشر فيما يُسقى... » ٣/ ٤٠٧ حديث رقم ١٤٨٣ بلفظ: «**فيما سقت السماءُ والعيونُ أو كان عَثَريًا العشر...**». وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

وهومأخوذ من الجُملة، وهــو كرجل اغــترب عن وطنه بوجه انقطع به أثره. والمشكل يُقابل النص، والمجمَل يقابل المفسَّر.

[المتشابه]

فإذا صار المراد مشتبهـا على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سُمِّيَ متشابهًا

النصاب ويبقى من غير تكلف، ثم يُتأمل فيه في أنه: هل هو صالح لإضافة الحكم إليه؟

(**وهومأخوذ من الجملة**) أي من الجملة التي بمعنى الشمول والإبهام، يقال: أجمل أي أبهم[1].

[المتشابه]

(**سُمي متشابها**)[2] قال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -: سُمي متشابهًا عند بعضهم؛ لاشتباه الصيغة وتعارض المعاني فيها، وهذا غير صحيح، فالحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير[3]، وليس فيها هذا المعنى، ولكن المتشابه: ما يشبه لفظه ما يجوز أن

---

(١) وقد أجملتُ الحساب إذا رددتُه إلى الجملة.
انظر: لسان العرب مادة: جمل.

(٢) وعرفه السرخسي بأنه: «اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد».
وقال التفتازاني: «هوما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا».
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٦٩، التلويح على التوضيح ١/ ١٢٧.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٨.

بخلاف المجمل فإن طريق دركه مُتوهَم، وطريق درك المشكل قائم، فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم.

يوقف على المراد فيه. وهوبخلاف ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه، وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ**﴾[1].

وقول شمس الأئمة: «ما يشبه لفظه ما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهوبخلاف ذلك» نظير ذلك قوله تعالى: ﴿**يد الله**﴾[2] فبالنظر إلى اليد يُعلم أن المراد منها الجارحة، ثم هذا الموضع لا يحتمل ذلك، فكان على خلاف المراد الذي يُعلم من ظاهر الكلام؛ لأن الله تعالى منزه عن الجارحة، فتشابه موجب السمع وموجب العقل.

(**بخلاف المجمل فإن طريق دركه متوهم**)؛ لأن ذلك مرجوالبيان لما أن عامة المجملات إنما وردت في العمليات كما في الربا وغيره، فكان البيان فيه مرجواً.

(**وطريق درك المشكل قائم**) فإن المجتهد يدرك حكم المشكل الذي عنده باجتهاده.

(**وأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم**) هذا في حق الأمة، وأما

---

(١) سورة آل عمران: ٧.
وراجع قول السرخسي في: أصوله ١/ ١٦٩.
(٢) انظر: مبحث عقيدة الشارح ص ٣٦.

فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الإصابة. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾. وعندنا لا حظَّ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالىٰ.

في حق النبي ﷺ فإنه يَعلم معنى المتشابه بإعلام الله تعالى. كذا ذكره المصنف - رحمه الله - في هذا الكتاب في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام[1].

(**فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الإصابة**) أي قبل يوم القيامة، وإنما قال هذا؛ لأن المتشابهات تنكشف يوم القيامة.

(**وعندنا لا حظَّ للراسخين**) أي وعندي وهو مذهب السلف، فإن المصنف - رحمه الله - اختار مذهب السلف، فإنهم لم يشتغلوا بتأويل المتشابه، بل قالوا: نؤمن بتنزيله، ولا نشتغل بتأويله، ونفوض أمره إلى الله، ونقول: ما أراد الله به فهو حق.

وأما مذهب الخلف فالاشتغال بالتأويل على وجه يوافق التوحيد، وإنما اشتغلوا بتأويله رداً لتأويل الخصوم، فإن الخصوم استدلوا بالمتشابهات لإثبات مذاهبهم الباطلة، فوقع الخلف في تأويل المتشابه لضرورة دفع تمسك الخصوم به، وإلا كان من حق المتشابه أن لا يُتمسك به.

ألا ترى أن الله تعالى كيف ذم المُتَّبعين للمتشابه بقوله: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ**﴾[2].

---

(١) انظر: ص ١٢٦٧ فما بعدها.

(٢) سورة آل عمران: ٧.

وأن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ واجب

(وأن الوقف على قوله: ﴿إِلاَّ اللَّهُ﴾ واجب)، فكان قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ ابتداء كلامٍ، والواوفي ﴿والراسخون﴾ لحسن نَظْم الكلام لا للعطف الذي يوجب الشركة بما قبله.

والدليل على هذا ما ذكره الإمام الأندرابي ـ رحمه الله ـ في «الإيضاح في علم القراءة»[(١)] بقوله: والوقف فيه واجب، وهوقول أكثرِ أهلِ العلم[(٢)]. ثم

---

(١) اسم هذا الكتاب ـ كما هوالمكتوب على غلافه ـ «الإيضاح في القراءات» ويوجد أصل هذا الكتاب في مكتبة جامعة إستانبول بتركيا، وصورته على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم ٤٣٦٨ القسم الثاني. مصورة من جامعة إستانبول، ونفس الصورة موجودة بجامعة أم القرى تحت رقم ٩٣٤، وهذا كتاب ضخم شامل لجميع الأبواب المتعلقة بعلم القراءات ويقع في ٢٠٥ ورقة، وبخط جميل، أرجوالله عزوجل أن يوفق أحداً من إخواني الطلاب بتحقيقه وخدمته. نسخه محمود بن عمر حمزة بتاريخ ١٢٦٦هـ.
وبحثت عن إحالة الشارح فيه وخاصة في «الكتاب الحادي والخمسين» الذي هوكتاب خاص بذكر الوقف والابتداء، ولكن بسبب عدم وجود اللوحات ١٤٢ـ١٤٧ المتعلقة بالكتاب المذكور لم أقف على المطلوب.

(٢) قال القرطبي في تفسيره: «... فالذي عليه الأكثر أنه مقطوع مما قبله، وأن الكلام تم عند قوله: ﴿إِلاَّ اللَّهُ﴾ هذا قول ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وعروة بن الزبير، وعمر بن عبدالعزير، وغيرهم، وهومذهب الكسائي، والأخفش، والفراء، وأبي عبيد، وغيرهم».
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ...﴾ والوقف هنا على ما دل عليه أدلة كثيرة وعليه أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجمهور التابعين، وجماهير الأمة.
انظر: تفسير القرطبي ٤/ ١٦، ومجموع فتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/ ٢٧٥، وكذلك راجع فيه: تفسير الطبري ٣/ ١٨٢.

وأهل الإيمان على طبقتين في العلم: منهم من يطالب بالإمعان في السَّير لكونه مبتلًى بضرب من الجهل، ومنهم من يُطالب بالوقف لكونه

قال: ويقوي هذا المذهب أنه في حرف عبد الله رضي الله عنه: ﴿إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم﴾ الآية[1]. وفي حرف أبي - رضي الله عنه -: ﴿ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾ [2].

(**وأهل الإيمان على طبقتين**) جواب إشكال يَرد على إنزال المتشابه بأن يقال: إنزال الكتاب إنما هو للتدبر والتذكر في آياته؛ لقوله تعالى: ﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [3]. ولن يكون ذلك إلا بعد الوقوف على معناه، ولو لم يوقف على معنى المتشابه أصلا لم يبق لإنزال المتشابه فائدة.

فقال في جوابه: إن أهل الإيمان على طبقتين، فمنهم من هو موصوف بنوع من الجهل فابتلي بالإمعان في الطلب أي بالتباعد في طلب العلم والمبالغة فيه؛ لكي ينكشف له ما هو مستور عليه قبل مبالغته في طلب الكشف، ومنهم من هو موصوف بذكاء من الطبع، ومكرَّم بفهم درّاك، فيَدرِكُ ما سمعه.

---

(١) انظر: معجم القراءات القرآنية ٢/ ٧.

(٢) انظر: معجم القراءات القرآنية ٢/ ٧، وهو حرف ابن عباس وطاوس أيضًا.

(٣) سورة ص: ٢٩.

مُكرَّما بضرب من العلم. فأُنزل المتشابه تحقيقًا للابتلاء. وهذا أعظم الوجهين بلوى

(**فأُنزل المتشابه تحقيقا للابتلاء**) في حقه فكان ابتلاؤه في التوقف عن الطلب.

(**وهذا أعظم الوجهين بلوى**) يعني أن الابتلاء في الوقف عن الطلب أعظم من الابتلاء في الطلب بالمبالغة في السير ؛ لأن الابتلاء في الوقف أن يُسلِّمَ ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه، فكان هذا أقوى من الابتلاء بالطلب ؛ لأن هذا ينشأ من العبودة، والابتلاء بالإمعان في السير ينشأ من العبادة، والعبودة أقوى من العبادة ؛ لأن العبودةَ الرضا بما يفعل الرب، والعبادةُ فعلُ ما يرضى له الرب من العبادات، فالأول أشق فكان أفضل؛ وهذا لأن العبودةَ أن لا يرى العبدُ متصرفا في الحقيقة إلا اللهَ، فيفوضُ أمرَه إليه في كل حال أفقره، أوأغناه، أبهجه، أو أشجاه[1] أسمنه، أو أضناه[2] ألبسه، أو أعراه، أماته، أو أحياه. ضره، أونفعه، جوّعه، أوأشبعه. فإن المتصرف في الحقيقة هو الله تعالى، فإنه خالق كل شيء، فيجب على العبد التسليم في كل حال ؛

---

(١) الشَجْوُ : الهم والحزن، ويقال: شجاهُ يَشْجُوهُ شَجْواً إذا أحزنه، ورجل شَجٍ أي حزين.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٣٨٩ مادة: شجا

(٢) الضَنَا: المرض، يقال منه: ضَنِيَ بالكسر يَضْنَى ضَنًى شديدا، فهورجل ضَنًى وضَنٍ مثل حَرًى وحَرٍ
انظر: الصحاح ٦/ ٢٤١٠ مادة: ضنا

. . . .

ولأن العبادة قد تَسقط، والعبودة لا تسقط في الدارين .

أونقول: إن هذه الدار دار ابتلاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [1] والابتلاء من الله إظهار ما عَلِمَ من المكلف، والبليات أنواع بعضها فوق بعض، وأهل الإيمان كذلك، قال النبي - عليه السلام -: «إن أشدَّ الناس بلاءً الأنبياءُ، ثم الأمثل فالأمثل» [2]، فلما كان المكرَّم بالعلم والاجتهاد أفضلَ ممن كان مبتلىً بالجهل كان ابتلاؤه أعظم أيضًا .

أو نقول: إن في هذا الابتلاء ابتلاءً للقلب خاصة، والقلب رئيس الأعضاء، فكان عمله أيضًا رئيس الأعمال؛ لأن تفاضل الأعمال بحسب تفاضل العاملين.

والدليل على أن عمل القلب أعظم من عمل الجوارح أنه لوترك عمل القلب فيما يجب الاعتقاد فيه يكفُر، ولوتركَ العمل فيما يجب فيه العمل بالجوارح لا يكفُر . علم بهذا أن عمل القلب أعظم من عمل الجوارح.

أونقول: في المتشابه نهي للمكلف عن الطلب، وحَجرٌ عنه بطريق

---

(١) سورة الملك: ٢.

(٢) خرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء ٢/ ١٣٤٤، حديث رقم ٤٠٢٣ عن سعيد بن أبي وقاص قال: «قلت: يا رسول الله! أيُّ الناسِ أشدُّ بلاءً؟ قال: الأنبياءُ ثم الأمثل فالأمثل ...»

وخرجه الإمام أبومحمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي في سننه في كتاب الرقائق، باب في أشد الناس بلاء ٢/ ٧٧٦، حديث رقم ٢٦٨١ عن سعد قال: «سُئل النبي ﷺ: أي الناس أشدُ بلاءً؟ قال: الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل ...».

الابتلاء، وفي حق من يطالب بالإمعان في السير في حق الطلب أمر بالإمعان فيه بطريق الابتلاء، والابتلاء بالنهي أشد من الابتلاء بالأمر، فكان ثواب الانتهاء أكثر من ثواب الائتمار، فكان الانتهاء أولى، وإليه وقعت الإشارة في قوله -عليه السلام- : «**لترك ذرة مما نهى الله تعالى خيرٌ من عبادة الثقلين**»[1] وهذا لأن العامل بالانتهاء مقيم للفرض أبدًا؛ لأن الانتهاء فرض ممتد بخلاف الممتثل بأمر العبادات من الصلاة والزكاة، فإنه فيما وراء الفرائض مقيم للتطوع، وثواب الفرض أكثر من ثواب التطوع، فكان الانتهاء أولى لذلك.

(**وأعمها نفعًا وجدْوى**) أي من حيث الثواب؛ لأن الابتلاء بالمتشابه لمّا كان أشدَّ بهذه الوجوه الأربعة من الابتلاء بغيره كان الثوابُ الحاصلُ به أكثرَ وأعمَّ، ولأن حكم هذا الابتلاء الصبر، والصبر على البلاء أكثر ثوابًا من غيره، ولهذا وعد الله الصابرين أجرهم بغير حساب، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[2].

قال الأستاذ الكبير العلامة مولانا شمس الدين الكردري -رحمه الله- في الحديث: «إن الله تعالى خلق في الجنة منازل في الهواء غيرَ معلقة بشيء، لا يسكُنها أحدٌ لصلاته ولا لصيامه! قالوا: ومن يسكنها؟ قال: أهل البلاء. قالوا: وكيف يدخلونها؟ قال: وكما يطير الطير»[3].

---

(١) لم أقف عليه.
(٢) سورة الزمر: ١٠.
(٣) لم أقف عليه.

وهذا يقابل المحكم، ومثاله: المُقطَّعات في أوائل السور، ومثاله: إثبات رُؤية الله تعالى بالأبصار حقًا في الآخرة بنص القرآن بقوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ لأنه موجود بصفة الكمال وأن يكون مرئيًا لنفسه ولغيره من صفات الكمال،

(**وهذا يقابل المحكمَ**) إذ المحكم لما بلغ غايته في البيان والإظهار كان ضده المتشابه بلغ غايته في الإشكال والإجمال، أوأن المحكم لما كان مأمون النسخ كان ضده المتشابه ميئوسَ الوقوف، فكلٌ منهما غاية فيما هوفيه .

(**ومثاله إثبات رؤية الله تعالى**)[1] أي إثبات جواز رؤية الله تعالى في الأعتقاد بالدليل بالأبصار (**عيانًا**)، وقوله: «عيانًا» مخصوص هذا الكتاب في بعض النسخ .

(**وأن يكون مرئيًا لنفسه ولغيره من صفات الكمال**)؛ لأن الذي لا

---

(١) التمثيل بآيات الصفات على المتشابه فيه نظر. سواء على مذهب السلف القائلين: بأننا نعلم أصل معنى الصفة، ولكننا نفوض الكنه والكيفية لله. أوعلى مذهب الخلف الذين يقولون بالتأويل، ولوكانت عندهم من المتشابه ما أولوها، ولا أدركوا المراد منها . . . ثم هناك آيات متشابهات لا خلاف في أنها من المتشابه فلومثل بها لكان أولى. كنعيم الجنة، وحقيقة الروح، ومفاتيح الغيب. قال تعالى: ﴿**فلا تعْلَمُ نفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾ السجدة ١٧، ﴿**ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ الإسراء٨٥، ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**﴾ الأنعام: ٥٩، كما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه، والشيخ محمد الأمين في تفسيره، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ١١٤، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين ابن الشيخ محمد المختار الشنقيطي ١/ ٢٧٤ .

يُري نفسه في الشاهد إما لنقصان فيه أولعجز به، فإن من يستترُ عن أعين النَاس إنما يتستر لحقارته ودناءته وكونه مئوفًا[1] بالعيوب؛ لئلا يستحقروه ولا يستبشعوه، أولعجز وخوف عن غيرِه يتستر عن أعين الناس؛ لئلا يقصدوه بقتل أوغيره .

وهولا يقدر على مقاومتهم ومدافعتهم، والله تعالى موصوف بصفات الكمال بحيث لا يقدر أحد أن يَبلُغَ كُنْهَ صفة من صفاته؛ لما أن صفات العبد متناهية، وصفات الله ـ تعالى ـ غير متناهية، وهوأجمل مَن كل جميل منزه عن كونه مئوفًا، وهوأيضا قاهر كل شيء، وغالب عليه؛ إذ له القدرة الشاملة على جميع المقدورات، وليس له خوف من أحد، وفي الشاهد من كان موصوفًا بصفات الكمال ولا يخاف من الرائين فإنه لا يستتر، بل يتجلى بالبروز والظهور، وجل ربُنا عن النقصان إذ له الكمالات أجمع، عزَّ العجز ؛ لأنه الموصوف بالقدرة الأزلية .

والمؤمن أهل لإكرامه بذلك، وبأنواع الكرامات من الكلام معه، والإنعام عليه بأنواع النعم، ورؤية الله للمؤمن من أجلِّ النعم، فيجوز أن يُكرمه بهذه الكرامة أيضا، والنص ورد به، فلابد من القول به .

(**لكن إثبات الجهة ممتنع**)[2] ؛ لأنه لا جهةَ له ؛ لأنه يوجب كونه محددًا

---

(١) إيفَ الزرع ونحوه: أصابته آفة، فهومئُوفٌ .
راَجع: المعجم الوسيط ١/ ٣٢.

(٢) إن لفظَ الجهة من الألفاظ التي فيها إجمالٌ وإبهامٌ، والتي لم ترد في الكتاب والسنة لا =

. . . .

مقطَّرا متناهيًا، وهوآية الحدث، وإذا ثبت أن الله تعالى قديم[1] لا يكون محدوداً متناهياً، فلا يكون هوفي جهة، فكانت الجهة ممتنعة، والرؤية في الشاهد تستدعي الجهة ؛ لأنه ما من مرئي في الشاهد إلا هوفي الجهة إما بذاته كالجوهر أوبمحله كالعرض، فبالنظر إلى أصل الرؤية وكونه ثابتًا بالنص. قلنا بوجوب أصل الرؤية، وبالنظر إلى استدعاء الرؤية الجهة في الشاهد كانت الرؤية ممتنعة، فكان القول بجواز الرؤية متشابهًا من حيث الوصف وثابتا، بل

= بالنفي ولا بالإثبات، بل هومن الألفاظ التي تنازعَ فيها المتأخرون نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أونفيه حتى يَعرف مراده، فإن أراد حقا قُبل وإلا رُدَّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقا، فلفظ الجهة قد يرادَ به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أونفس السموات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالَم، فمن أراد بالجهة بأن الله تعالى فوق العالَم فهوحقٌ، ومن أراد بأنه في شيء من المخلوقات - وهوقول الحلولية - فهوباطل، ومن قال: إنه ليس في جهة، فإن أراد أنه ليس مباينا للعالَم ولا فوقه لم يسلمْ له هذا النفي.

انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/ ٣٦، ٥/ ٢٩٨ - ٢٩٩، الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٢٢.

(١) إن استعمالَ لفظَ «قديمٌ» لله تعالى أمرٌ محدث لأنه لم يصف - الله تعالى - نفسه بهذا اللفظ، ولم يصفه به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولابد من الاحتياط في استعمال الألفاظ والكلمات في مجال العقيدة وخاصة في باب الأسماء والصفات، فالقديمُ قديمٌ إلى أن يظهرَ جديدٌ، فإذا ظهر جديدٌ صار السابق قديمًا، مثل: قول القديم للشافعي والجديد، والله تعالى يتعالى عن ذلك. ولزيادة التوضيح راجع:

شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ١١٢-١١٣، وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٤٣.

. . . .

واجبًا من حيث الأصل، ولا يصح إبطال الأصل لتشابه في الوصف؛ لأن الوصف تبع فلا يصح إبطال الأصل لبطلان التبع، والقاطع للشَغب هاهنا هوأن نقول: إن الأصل إذا ثبت بالدليل في الغائب لا يصح إبطال ذلك الأصل بسبب أوصاف لا يُعقل وجودُ ذلك الأصل بدون تلك الأوصاف، وإن كنا لم نشاهد ذلك الأصل في الشاهد بدون تلك الأوصاف.

ألا ترى أنا لم نشاهد موجودا ما إلا أن ذلك الموجود كان جوهرا أوجسما أوعرضا، ثم أجمعنا واتفقنا مع الخصوم في أن الله تعالى موجود وليس هوموصوف بواحدة من صفة الجوهرية والجسمية والعرضية، ولم يدل عدمُ هذه الصفات في حقه على عدم ذاته مع أنا قطعنا على استحالة وجود شيء في الشاهد وهوغير موصوف بواحدة من هذه الصفات، فعلمنا أن أصلَ وجود الشيء إذا ثبت بالدليل في الغائب ثم امتنعت صفة وجود ذلك في حقه في الشاهد أن ذلك لا يدل على امتناع أصله في الغائب، فكذا فيما نحن فيه لمّا ثبت أصل جواز رؤية الله تعالى في دار الآخرة بالدليل القطعي لا ينتفي ذلك الأصل بسبب أوصاف يستحيل وجود تلك الأوصاف في حق ذلك الأصل.

أونقول: إن الرؤية تزيد الكشف في المعلوم، والله تعالى موصوف بكونه ظاهرًا، وثبت ظهوره لنا بالدلائل العقلية والسمعية، وثبت أيضا بالآيات التي هي خارجة عن قوى البشر، كانشقاق القمر، وانفلاق البحر، وانقلاب العصا حية وغير ذلك، ولاشك في أنه بظهور هذه الآيات يزداد العلم بالله تعالى،

فصار بوصفه متشابهًا، فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه.

والرؤية من أسباب العلم أيضا، فجاز أن تثبت لزيادة الكشف في المعلوم.

والمؤمن أهل لذلك، وإنما ذكر هذا؛ لأنه رُبَّ شيء يكون ممكنا في نفسه لكنه غير واقع لعدم الأهل، والمؤمن أهل لاستحقاق الكرامات التي سِوى هذه الكرامة من المحبة، والولاية، والإيحاء إليه، والكلام معه، فنستدل بهذا على أن المؤمن أهل لذلك.

(**فصار متشابها بوصفه فوجب تسليم علم المتشابه**) إلى الله تعالى، يعني أن كونَهُ مرئيًا ثبت بالدليل، ولكن ذلك يقتضي الجهةَ؛ لأن الرؤية في الشاهد تقتضي كون المرئي في جهة من الرائي، والشاهد دليل الغائب، والله تعالى لا جهة له، فكان متشابهًا فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتا بالنص، فيجب تسليم علمه إلى الله تعالى، ولا يُشتغل بأن كون المرئي في جهة الشاهد من القرائن اللازمة أم من الأوصاف الاتفاقية؟ بل يجب التسليم، وهذا طريق بعض المحققين في المتشابه.

وأما المتبحرون من علماء أهل السنة والجماعة فيقولون: كون المرئي ذا جهة في الشاهد ليس من القرائن اللازمة، بل إنما كان في الشاهد[1] في جهة؛ لأنه ذو جهة فيُرى كذلك.

وأما الله تعالى فليس بذي جهة فيُرى كذلك؛ لأن الرؤية تحقُّق الشيء بالبصر كما هو.

---

(١) هكذا في النسختين، والصحيح هو: كون المرئي ذا جهة من الشاهد ليس من القرائن اللازمة، بل إنما كان من الشاهد.

والدليل على هذا: أن الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه، فعلم أن كون المرئي في جهة ليس من القرائن اللازمة للرؤية، بل من الأوصاف الاتفاقية، ككون الباني في الشاهد محدثا ولحما ودما وذا صورة، ولا نقول في الغائب كذلك لكون هذه الصفات للباني في الشاهد من الأوصاف الاتفاقية بالإجماع، فكذلك فيما نحن فيه.

(**وكذلك إثبات الوجه واليد حق عندنا معلوم بأصله**)؛ لأن الله تعالى نص في القرآن به في حقه، وكيفية ذلك من المتشابه؛ لأن الله تعالى منزه عن الجارحة، فلا نبطل الأصل المعلوم بسبب ذلك التشابه.

فإن قيل: لما ثبت أصل ذكر الوجه واليد في حق الله تعالى: هل يصح إطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى بغير العربية بأن يقال: دست خداي، وروي خداي[1]، أم لا؟

قلنا: قد ذكر الإمام الأجل المتقن مولانا جمال الدين المحبوبي ـ رحمه الله ـ في كتاب العتاق من كتاب «الفروق في بيان الفرق» بين قوله: يا آزاد. وبين قوله: يا حرُ أن الفارسية إذا عُرِّبَتْ تكون أصلح وأوفق، أما العربية إذا فُرِّست فسدت.

ألا ترى أنه يقال: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[2] ولا يقال: دست خداي زير

(١) معناها: يد الله، ووجه الله.
(٢) سورة الفتح: ١٠.

همه دستهاست[1]. ولوقال به كفر[2].

(**ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف**)؛ لما فيه من إبطال الأصل بسبب الوصف، وذلك لا يجوز؛ لما ذكرنا أن الأصل إذا ثبت في حق الله تعالى بالدليل القطعي لم يجز إبطال ذلك الأصل بسبب أوصاف ذلك الأصل الذي لا يُعقل في الشاهد وجودُ ذلك الأصل بدون تلك الأوصاف، فلا يصح أن يقال: وتلك الأوصاف لا يصح ثبوتها في حق الله تعالى فيجب ألا يصح الأصل الثابت بالدليل القطعي أيضًا، كما لا يصح أن يقال: إن موجودًا ما لا يتصور ثبوته في الشاهد بدون أن يكون جوهرًا أوجسمًا أو عرضًا، وهذه الأشياء لا تتحقق في حق الله تعالى فلا يصح وجود الله تعالى لما فيه من إبطال الأصل بسبب أن وصف ذلك الأصل لا يتحقق في حقه وهو لا يجوز فكذا هنا. وكذلك أيضا في الشاهد لا يجوز إبطال الأصل بسبب الجهل بوصفه كمن كان على شَطِّ نهر كبير لا يتصور في ذهنه العبور من هذا النهر، ثم رأى شخصًا فيما وراء النهر من الشَطِّ ثم رآه في هذا الجانب الذي فيه، فلا يشك في ثبوت عبوره وتحققه وإن جهل هو طريق العبور، لما أنه ثبت له كونه

(١) معناها: يد الله تحت جميع الأيدي ـ تعالى الله عن ذلك ـ.

(٢) الفروق في بيان الفَرق للمحبوبي، يوجد هذا الكتاب على شكل مايكروفلم بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض مع كتاب آخر بنفس الاسم لأبي الفضل محمد بن صالح المعروف بالكرابيسي برقم ٥٦١، ومصور عن مكتبة أحمد الثالث برقم ١١٨١، وهو كتاب واضح جداً.
وراجع الإحالة في: اللوحة رقم ٩٠ من الكتاب المذكور.

. . . .

في هذا الجانب بالدليل القطعي، وهورؤيته ذلك في هذا الجانب، فكذلك هاهنا لمّا ثبت صفة الكمال لله تعالى بالدلائل القطعية لم يجز إبطالها بسبب الجهل بطريق الثبوت، وفي هذا حكاية، وهي أن جهم بن صفوان الترمذي كان يدعوالناس إلى مذهبه الباطل، وهوأن الله تعالى عالم لا علم له، قادر لا قدرة له، وكذا في سائر الصفات. وكان جلس يومًا يدعوالناس إلى هذا المذهب، وحوله أقوام كثيرة إذ جاء أعرابي، ووقف حتى سمع مقالته، فأرشده الله تعالى إلى علم بطلان هذا المذهب، فأنشأ يقول:

ألا إن جهمًا كافرٌ بانَ كفره ... ومن قال يومًا قولَ جهمٍ فقد كفر

لقد جُن جهمُ إذ يُسمي إلهه ... سميعًا بلا سمع بصيرًا بلا بصر

عليمًا بلاعلم، رضيًا بلا رضًا ... لطيفًا بلا لطف، خبيرًا بلا خبر

أيرضيك أن لو قال يا جهم ... قائل: أبوك امرؤ حر خطير بلا خطر

مليح بلا ملح بَهيّ بلا بها ... طويل بلا طول يخالفه القِصرْ

حليم بلا حلم، وَفيٌّ بلا وفا ... فبالعقل موصوف وبالجهل مشتهر

جواد بلا جُود، قوي بلا قُوى ... كبير بلا كبر، صغير بلا صغر

أمدحًا تراه أم هجاء وسُبّة ... وهزءًا كفاك الله يا أحمق البشر

فإنك شيطان بعثت لأمة ... تصيِّرهم عما قريب إلى سقر[1]

---

(١) انظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين للسيد نعمان خيرالدين الشهير بابن الآلوسي البغدادي ص ١٢٩.

وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطِّلة .

فألهمه الله تعالى حقية مذهب أهل السنة والجماعة، وأراه بطلان مذهبه، فرجع كثيرٌ من الناس ببركة أبياته، وكان عبدالله بن المبارك[1] ـ رحمه الله ـ يقول : إن الله ـ تعالى ـ بعث الأعرابي رحمةً لأولئك، فيجب على كل أحد أن يُعلِّم معنى هذه الأبيات لأولاده وعبيده، ذكرت هذه الجملة في «أصول الدين» لأبي عصمة[2] ـ رحمه الله ـ .

(**فصاروا معطلة**) أي صاروا غير قائلين بالصفة لله ـ تعالى ـ فإن العَطَل ـ بفتحتين ـ يُستعمل في الخلومن الحُليّ في الأصل ذكره في الصحاح[3]، واستعير هاهنا لعدم الصفة . ألا ترى أن الصفة تسمى حُلية .

---

(١) هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء المروزي أبو عبد الرحمن، تركي الأب الخوارزمي الأم الإمام، عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته، الغازي الجواد، جُمعت فيه خصال الخير، له كتاب في «الجهاد» وهو أول من صنف فيه، و«الرقائق» و«الزهد» و«السنن» في الفقه، و«التفسير» و«التاريخ» و«البر والصلة» ولد سنة ثمان عشرة ومائة وتوفي في شهر رمضان بهَيت ـ على الفرات فوق الأنبار ـ منصرفا من غزو الروم سنة إحدى وثمانين ومائة .
انظر : معجم المؤلفين ٦/ ١٠٦، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٩٩ رقم١٢٩٩، الأعلام ٤/ ١١٥ .

(٢) هو سعد بن معاذ المروزي، روى عنه أبو أحمد نبهان بن إسحاق بن مقداس، وصرح حافظ الدين والسغناقي في الكراهية ـ أي في باب الكراهية من كتابه النهاية ـ بأنه سعد بن معاذ المروزي هذا .
انظر : الجواهر المضية محققة ٤/ ٦٦ ـ ٦٧ . ولم أقف على التعريف بكتاب «أصول الدين» .

(٣) انظر : الصحاح ٥/ ١٧٦٧ مادة : عطل .

[الحقيقة والمجاز]

وتفسير القسم الثالث: أن الحقيقةَ اسم لكل لفظٍ أُريد به ما وُضع له. مأخوذ من حق الشيء يحق حقًا فهوحق وحاق وحَقيق. والمجاز: اسم لما أُريد به غير ما وُضع له. مَفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل أي متعدٍ عن أصله. لا ينال الحقيقة إلا بالسماع ولا تسقط عن المسمى أبدًا. والمجاز ينال بالتأمل في طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله،

[الحقيقة والمجاز]

(**وتفسير القسم الثالث**). هذا باعتبار أصل التقسيم، وفي نسخة وتفسير القسم الرابع، وهوباعتبار ذكر المقابل.

(**ولا تسقط عن المسمى أبدًا**) يعني: إن اللفظ الحقيقي لا يسقط عما وضع له، كالأسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص أبدا.

واعلم أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى. يقال: لفظ حقيقة، ولفظ مجاز، لما أن الحقيقة سميت حقيقة؛ لأنه حُقَّ لها أن يراد بها ما وُضعت هي له، وهذا يتأتَّى في اللفظ دون المعنى، والمجاز لمَّا كان مأخوذا من الجواز وهوالتعدي ورد في اللفظ؛ لأن التعدي يتأتي في اللفظ دون المعنى؛ لأن المعنى مستقر في كلا المحلين؛ ولأن الفاصل بين الحقيقة والمجاز استقامة نفي المجاز عن محل المجاز، والمعنى لا يستقيم نفيه.

(**والمجاز ينالُ بالتأملِ في طريقه**) أي في طريق المجاز. بأن يُتأمل أن صحة المجاز بأي وجه، وبأي طريق يصح المجاز، وذلك ستة أشياء:

ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص.

المستعار، والمستعير، والاستعارة، والمستعار له، والمستعار عنه، وما تقع به الاستعارة[1]. يعني عند وجود هذه الأشياء يُعلم طريق المجاز، فحينئذ ينال المجاز في طريقه (**ويُحتذى بمثاله**) أي يُجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة. يعني يُنظر أن في الحقيقة ما هومخصوص به ومشهور فيه ثم وُجد المجاز نظيراً لتلك الحقيقة في حق ذلك الوصف المخصوص المشهور فيها، فاحتُذي المجاز بذلك المثال وهو الحقيقة، فأطلق اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز الذي أُحتذي بها. أي جُعل المجاز مقتديًا بتلك الحقيقة، يُقال: احتذى مثاله. أي اقتدى به. كذا في الصحاح[2].

(**ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص**).

بيان هذا أن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص، كالموضوع له يثبت باللفظ، ثم يُتأمل في معاني النص في المحل المنصوص عليه لاستخراج المعنى الذي له تأثير في استدعاء هذا الحكم لتعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه، فإذا وُجد مثل هذا المعنى في غير المنصوص عليه أُلحق به. يعني يثبت مثل ذلك الحكم في هذا المحل، وكذلك يُتأمل في معاني محل الحقيقة، أعني المعاني اللازمة للحقيقة المشهورة فيها لا كل معنى كما في النص لِما في اعتبار كل

---

(١) الاستعارة: ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبَّه من البَيْن.
انظر التعريف المذكور، وأنواع الاستعارة في: التعريفات للجرجاني ص ٣٥-٣٦.

(٢) انظر: الصحاح ٦/ ٢٣١١ مادة: حذا.

[الصريح والكناية]

وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهورا بينًا زائدًا، ومنه سُمِّي القصر صَرْحًا لارتفاعه عن سائر الأبنية. والصريح: الخالص من كل شيء، وذلك مِثل قوله: أنت حُر، وأنت طالق. والكناية خلاف الصريح وهو: ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة وسائر ألفاظ الضمير .أخذت من قولهم: كنيت

معنى للنص إسقاط الابتلاء.

ألا ترى أن العربَ تُسمي الشجاع أسداً للاشتراك في المعنى الخاص اللازم المشهور له لا في كل معنى، فإذا وُجد مثلُ ذلك المعنى في محلٍ آخر استُعير هذا اللفظ له كما قلنا في القياس مع النص، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز وبين النص والقياس هواعتبار المعاني اللغوية في الحقيقة والمجاز، واعتبار المعاني الشرعية في النص والقياس.

[الصريح والكناية]

(**وأما الصريح**)، فإن قيل: ما الفرق بين الظاهر والصريح مع أن المراد بكل واحد منهما ظهور المراد؟

قلنا: الفرق أن الصريح ينضم إليه كثرة الاستعمال فيُسمى صريحًا، ولا يُشترط ذلك في الظاهر. كذا ذكر في: «ميزان الأصول»[1].

وفرق آخر أن الظاهر قد يكون بطريق الإشارة، والصريح قط لا يكون بطريق الإشارة.

---

(١) انظر: ميزان الأصول في نتائح العقول لعلاء الدين السمرقندي ص ٣٩٤

وكنوت. ومنه قول الشاعر :

وإني لأكنوعن قَذورَ بغَيرِها وأُعرِبُ أحيانا بها فأصارحُ

وهذه جملة يأتي تفسيرها في باب بيان الحكم .

وفرق آخر وهوأن الظاهر لا يكون مراداً بسَوق الكلام، والصريح هوالمراد بسوقه، ثم لا يشترط في الصريح كونه حقيقةً، بل قد يكون حقيقة كما في قوله: بعت، واشتريت، وقد يكون مجازاً كالمجاز المتعارف كما في قوله: لا يضع قدمه في دار فلان، فإنه صار صريحًا في حق الدخول في العرف وهومجاز.

(القَذُور): اسم امرأة، وهي التي تتقذَّر أي تتنزَّه عن الأقذار[1].

المصارحة: باكسي رويا روي كاري كردن، واستعملها هنا بمعنى التصريح الذي هوخلاف التعريض، وتقرير الكناية في قوله تعالى ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ**﴾[2] تعريض للحدث بالمكان المطمئن من الأرض[3].

فإن قيل: هذا مجاز. قلنا: لا تنافي بينهما؛ إذ الكناية لا تختص

---

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٧٨٨ مادة: قذر.

(٢) سورة النساء: ٤٣.

(٣) غَاطَ في الشيء يَغُوطُ ويَغيطُ: دخل فيه. يقال: هذا رملٌ تغوط فيه الأقدام. وقولهم: أتى فلانٌ الغائطَ. وأصلُ الغائط المطمئنُّ من الأرض الواسع. . . وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضيَ الحاجةَ أتى الغَائط فقضى حاجته، فقيل لكل من أتى حاجته: قد أتى الغائط، فكُني به عن العذرة.
انظر: الصحاح ٣/ ١١٤٧ مادة: غوط.

[أقسام الدلالات]

[١ ـ عبارة النص]

وتفسير القسم الرابع: أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له.

بالحقيقة على ما عُرف في «التقويم»[1] وقال الإمام مولانا بدر الدين الكردري ـ رحمه الله ـ : والفرق بين المجاز والكناية: أن المجاز مع الحقيقة لا يجتمعان، والكناية قد تجتمع مع الحقيقة؛ لأن الحقيقة مرادة في موضع الكناية مع ما كُني له، والحقيقة ليست مرادة في موضع المجاز، بل تتنحى الحقيقة إذا أريد المجاز، ولا تتنحى الحقيقة إذا أريد الكناية. بيانه في كثير الرَماد عند إرادة الجُود به، فإن كثرة الرماد تُراد ويُفهم مع ما أريد به الجود، فإنه إذا كان كثيرَ الرماد كان كثير الإيقاد، وكان كثير الطبخ، وكان كثير القِرى، وكان جواداً، فأريد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لإثبات الجود، وكذلك في طويل النجاد.

وأما في قوله: عليٌّ أسد الله. لا يثبت منه الهيكل المخصوص البتة، ولا

---

(١) هو «تقويم الأدلة في الأصول» للقاضي الإمام عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، شرحه الإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي . . . ، واختصره أبو جعفر محمد بن الحسين الحنفي، حُقق ما قبل القياس بجامعة الأزهر، ومن القياس إلى نهايته بالجامعة الإسلامية كرسالة الدكتوراه مكتوبة بآلة الكاتبة، وموجودة بقسم الرسائل الجامعية بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
انظر في التعريف بالكتاب: كشف الظنون ١/ ٤٦٧ .
وراجع المطلوب في: اللوحة رقم ٦٣ من الكتاب المذكور الموجود صورته على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٦١٦ والمصور عن مكتبة لالة لي بتركيا. وعبارته «. . . وتكون بالمجاز، والصريح قد يكون بالمجاز وقد يكون بالحقيقة . . .».

[إشارة النص]

والاستدلال بإشارته هوالعملُ بما ثبت بنظمه لُغةً لكنه غيرَ مقصود ولاسِيقَ له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة. كرجل ينظر

تثبت الحقيقة أصلاً لكن الكناية فيها استتار المراد، وهذا الاستتار يجوز أن يكون في موضع الحقيقة، كما لوقال لامرأته: أنت حرام، ونوى به الطلاق يثبت به الطلاق البائن[1] فكان كنايةً في موضع الحقيقة أوفي موضع المجاز، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ فهوكناية عن الحدث في محل المجاز بطريق اسم المحل على الحال.

[٢ - إشارة النص]

(**والاستدلال بإشارة النص هوالعمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النظم**) فعلى هذا لا فرق بين الإشارة والظاهر من حيث إن الكلام لم يُسق لهما، ولكن يفترقان من حيث إن الإشارة قد تقع خفية فتحتاج إلى نوع تأمل بخلاف الظاهر، فإنه ظاهر كاسمه لا يخفى على أحد، ولهذا خَفي على الشافعي حكم الإشارة في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾[2] حيث قال بعدم زوال أملاكهم عما خلَّفوا في دار الحرب[3].

---

(١) هذا إذا نوى به طلقة واحدة أوطلقتين تقع واحدة بائنة - خلافا لزفر -، وأما إذا نوى به ثلاثًا فهو ثلاث.
انظر: المبسوط للسرخسي ٦/ ٧٠، رد المحتار على الدر المختار٣/ ٢٩٩.

(٢) سورة الحشر: ٨.

(٣) فقال الشافعية - ومنهم الزركشي -: إن إضافةَ الأموال إليهم تدل على بقاء ملكهم؛ إذ الأصلُ في الإضافة الملك وإجراء التسمية المذكورة على الحقيقة أولى من العكس.
انظر: البحر المحيط ٤/ ٧.

ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته، ونظيره قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ﴾ إنما سيق النص لاستحقاق سَهْم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق. واسم الفقراء إشارة إلى زوال مُلكهم عما خلَّفوا في دار الحرب .

(وليس بظاهر من كل وجه)[1] فمن حيث إنه لم يُسق الكلام له ليس بظاهر، ومن حيث أنه يُعلم المراد به ويثبت الحكم بالنظم ظاهر، وإنما سيق النظم أي قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ (لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجَمة لما سبق) أي على سبيل البيان والبدل لما سبق، وهو قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾[2] وقوله: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ بدل من ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾[3] إلى آخره، ففي هذا البدل زيادة تشريف لهم للتخصيص بعد التعميم، أوقوله: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ معطوف على الأول بغير واو، وهوجائز، كما يقال: هذا المال

---

(١) انظر هذا التعريف في: كشف الأسرار للنسفي١/ ٣٧٥، وعرفه السرخسي في أصوله١/ ٢٣٦ بأنه: «ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يُعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان»

(٢) سورة الحشر: ٧ ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ .

(٣) انظر: تفسير الكشاف٤/ ٨١ .

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ سِيقَ لإثبات النفقة وإشارة بقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ إلى أن النسب إلى الآباء، وإلى قوله - عليه السلام -: «أنت ومالك لأبيك». وقوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ سيق لإثبات مِنة الوالدة على الوَلد.

لزيدٍ ولعمرٍ، ولبكرٍ[1].

(إلى أن النسب إلى الآباء)؛ لأنه ذكر بحرف اللام، واللام للاختصاص. يقال: المال لزيد. أي مختص به، ولولم يكن كل النسب إليه، يكون حينئذٍ بعضُ المولود له فلا اختصاص فيه.

(وإلى قوله - عليه السلام -: «أنت ومالك لأبيك»)[2] أي في الآية إشارة إلى أن النسب إلى الآباء، وإشارة أيضًا إلى عبارة قوله - عليه السلام - وإلى ما هوالمفهوم منه، وهوقوله - عليه السلام -: «أنت ومالك لأبيك» لكن لا يتحقق الملك في ذاته؛ لأنه ابنه فصُرف إلى النسب، وكذلك لا يتحقق ملك الرقبة في ماله؛ لأن ملك الرقبة في جميعه ثابت للابن فصُرف إلى جواز تَملك أبيه عند الاحتياج.

ونظير هذا أي في أن الثابتَ بإشارة الكتاب ثابت بعبارة الحديث سقوط

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ١٨/ ١٩.

(٢) خرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده ٢/ ٧٦٩، حديث رقم ٢٢٩١ - ٢٢٩٢، وقيل في التعليق عليه: « في الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله ثقات على شرط البخاري». وخرجه أبوداود في كتاب البيوع، باب الرجل يأكل من مال ولده ٢/ ٣١١ - ٣١٢. حديث رقم ٣٥٣٠ بلفظ: «**أنت ومالك لوالدك**».

وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رُفعت مدة الرضاع. وهذا القسم هوالثابت بعينه.

النجاسة عن سؤر الهرة، لكن فيه دلالة الكتاب قامت مقام إشارته هاهنا، وذلك أن سقوط النجاسة عن سؤر الهرة ثابت بدلالة الكتاب الذي أوجب سقوط استئذان في غير أوقات الثلاثة لعلة ضرورة الطواف في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ إلى أن قال: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم**﴾[1] فإن هذا الحكم بعينه ثابت بعبارة الحديث حيث قال: «**الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين والطوافات عليكم**»[2].

(وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رُفعت مدة الرضاع)؛ لأنه قال في آية أخرى: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾[3] فبقي للحمل ستة أشهر،

---

(١) سورة النور: ٥٨ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ**﴾.

(٢) خرجه أبوداود في كتاب الطهارة، باب سؤرالهرة١/ ٦٧، حديث رقم ٧٥، والنسائي في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة ١/ ٥٨، حديث رقم ٦٨ بلفظ: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم، والطوافات**». والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة١/ ١٥٤، حديث رقم ٩٢، والإمام مالك بن أنس ـ رحمه الله ـ في الموطأ باب الطهور للوضوء١/ ٥٠، حديث رقم ١٣ بلفظ: «**إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم، أوالطوافات**». وابن ماجة في كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة١/ ١٣١، حديث رقم ٣٦٧ بلفظ: «**إنها ليست بنجس هي من الطوافين، أو الطوافات**».

(٣) سورة لقمان: ١٤.

. . . .

وهي أدنى مدة يُتصور فيها وضع الولد، فكان هذا في الحقيقة من قبيل بيان الضرورة[1]، كما في قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾[2] فإنه لما رُفع الثلث للأم كان الباقي - وهو الثلثان - للأب؛ لأنه لا وارث غيرهما، فكذا هاهنا لما رُفعت مدة الرضاع من ثلاثين شهراً لعامين بقي للحمل ستة أشهر.

ورُوي: أن امرأة وَلَدت لستة أشهر يعني من وقت التزوج، فرُفع ذلك إلى عمر[3] - رضي الله عنه - فهَمَّ برجمها، فبلغ ذلك علياً - رضي الله عنه - فقال: لا رجمَ عليها، فبلغ عمرَ قولُ علي - رضي الله عنه - فأرسل إليه فسأله عن ذلك فقال: قال الله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[4] وقال أيضاً: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾[5] فستة أشهر وحولان ثلاثون شهراً، فخلى سبيلها[6]

---

(1) انظر هذا النوع من البيان في: ص (810) فما بعدها.

(2) سورة النساء: 11.

(3) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين، أحد فقهاء الصحابة، وأحد المبشرين بالجنة، وأول من لُقب بأمير المؤمنين، وأول من دون الدواوين، صاحب الفتوحات الإسلامية، أسلم سنة ست من البعثة وأعز الله به الإسلام، وهاجر جهاراً، وكان شديداً في الحق، ولد سنة 40 ق هـ، واستشهد سنة 23هـ.
انظر: الإصابة 2/ 511، الاستيعاب 2/ 450، الأعلام 5/ 45-46.

(4) سورة البقرة: 233.

(5) سورة الأحقاف: 15.

(6) وفي تفسير القرطبي 16/ 193: «وروي أن عثمان قد أوتي بامرأة ولدت لستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحد، فقال له علي...». وهكذا في تفسير ابن كثير 6/ 281 وفيه عثمان بدلاً من عمر.

. . . .

كذا في «التيسير»[1] .

ثم رُوي مثل هذه الحكاية بين عثمان[2] وابن عباس[3] ـ رضي الله عنهم ـ . وهذا التمسك بهذه الآية في أن تقسم مدة الثلاثين بين الحمل والفصال بطريق الاشتراك فيها على مضاد التمسك بهذه الآية في تعليل أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في «الهداية» ؛ حيث جعل هذه المدة لكل منهما على الكمال ، ثم ظهر المنقص في أحدهما وهو الحمل فبقي الباقي وهو الفصال على حاله بمدة ثلاثين

---

(١) هو «التيسير في التفسير» لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ ، ذكر في الخطبة مائة اسم من أسماء القرآن ، ثم عَرف التفسيرَ والتأويلَ ، ثم شرع في المقصود وفسر الآيات بالقول وبَسَط في معناها كل البسط ، وهو من كتب المبسوطة في هذا الفن .
انظر في التعريف بالكتاب : كشف الظنون ١/ ٥١٩ .
وراجع المطلوب في : اللوحة رقم ٤٤٤ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم برقم ٩٥٥ بجامعة أم القرى ، والمصور عن مكتبة ولي الدين بتركيا برقم ١٤٠

(٢) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي ، الأموي ، أمير المؤمنين ، وثالث الخلفاء الراشدين ، ذو النورين ، أسلم قديمًا عندما دعاه أبو بكر إلى الإسلام ، وهاجر هجرتين ، بويع بالخلافة سنة ٢٤هـ ، وفتح في عهده شمال أفريقيا وفارس ، وهو أحدُ العشرة المبشرة بالجنة ، قتل شهيداً سنة ٣٥هـ .
انظر : الإصابة ٢/ ٤٥٥ ، أسد الغابة ٣/ ٥٨٤ .

(٣) انظر هذه الحكاية في : كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٧٧ ، و«شرح العناية على الهداية» لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي المطبوع مع شرح فتح القدير ٣/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣ .

٣ـ[دلالة النص]

وأما الثابت بدلالة النص: فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً

شهرًا كالأجل المضروب للدينين. يعني إذا ظهر المنقص في أحدهما يبقى الباقي على حاله بكمال المدة[1].

[٣ـ دلالة النص]

(**وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة**)[2] أي كل من يعرف اللغة العربية يعرف الحكم الثابت بدلالة النص، فكان ذلك الحكم ثابتًا من حيث اللغة، فمعرفته غير متوقفة على الرأي والاستنباط.

(**فالاجتهاد**) بذل المجهود ـ وهو الطاقة ـ لنيل المقصود[3].

---

(١) انظر: الهداية كتاب الرضاع ٣/ ٤٤٢ـ ٤٤٣.

قال صاحب شرح العناية على الهداية ٣/ ٤٤٢: ولأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ هذه الآية ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً ﴾ وكل ما كان كذلك كانت المدة لكل واحد منهما بكمالها، كما في الأجل المضروب للدينين مثل أن يقول: لفلان علي ألف درهم وخمسة أقفزة حنطة إلى شهرين. يكون شهران أجلاً لكل واحد من الدينين بكماله، إلا أنه قام المنقص في أحدهما ـ يعني الحمل وهو حديث عائشة: «الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل» فبقي الثاني ـ وهو الفصل ـ على حاله بكمال المدة. انتهى

(٢) عرفه النسفي بهذا التعريف أيضا، وعرفه السرخسي بأنه: «ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطًا بالرأي»

انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٤١، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٨٣.

(٣) انظر تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح. في: هـ (١) من ص (١٤٩٥).

ولا استنباطاً مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾.

(والاستنباط): استفعال من النَبطَ، وهو الركية[1] التي أخرجها الحافر بكدّ[2] عظيم[3]، والعلم منه بمنزلة الماء؛ لأن فيه حياة الدين كما أن الماء حياة الأرض.

سُمي الاجتهاد استنباطًا؛ لأن الوقوف على المعنى المؤثر متعسِّر، وهذا من تَرشيح الاستعارة؛ لأن العلم لمّا كان ماءً بطريق الاستعارة سُمي استخراج المعنى المؤثر من النص استنباطًا ترشيحًا للاستعارة.

ألا ترى أن موضع التعليل يُسمى مورد التعليل، وهو موضع ورود الماء من الوُرّاد، وهم الذين يردون الماء، وكذلك سُمي نقل العلم رواية، إلا أن رواية العلم من حدّ ضرَب، والريّ في الماء من حدّ عَلِم، وهما يشتركان في اسم الفاعل حيث يقال لكل منهما: راوٍ، والاشتراك في الحروف يوجب

---

(١) الركيةُ: البئر، وجمعها رَكيٌّ وركَايا.
انظر: الصحاح٦/ ٢٣٦١ مَادة: ركا.

(٢) الكَدُّ: الشَّدةُ في العمل وطلب الكسب، والإتعاب، يقال: كد يكد في عمله كذا، إذا استعجل وتعب
انظر: الصحاح٢/ ٥٣٠ مادة: كدد، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ١٥٥.

(٣) الاستنباط: الاستخراج بعد محاولة، ومنه استنباط الماء من غور الأرض.
وفي الاصطلاح: استنباط المعاني الدقيقة من النصوص، أو هو استخراج المعاني من النصوص بفَرْط الذهن وقوة القريحة.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٣٨، ومعجم لغة الفقهاء ص ٦٥.

. . . .

الاشتراك في تقارب المعنى لما عرف في حروف الربح والكناية[1]، وعن هذا أيضا شبه النبي ـ عليه السلام ـ العالم بالعين الفوارة في قوله: «**إنما مثل العالِم كالحَمَّة تكون في الأرض يأتيها البعداء ويتركها القُرباء، فبينا هم كذلك إذ غار[2] ماءها فانتفع بها قوم وبقي قوم يتفكهون**»[3] الحَمةَ: ـ بفتح الحاء ـ عين حارة الماء يستشفي بها المرضى والأعلاَّء[4] يتفكهون: أي يتندمون ويتعجبون من شأن أنفسهم، وما فرَّطواَ فيه من طلب حظهم مع إمكانه

---

(١) فإن حروفَ الربح تدلُ على السعة أينما دارت، فالربحُ: مالٌ يحصل به السعةَ في العيش، والرحَب ـ بالفتح ـ: الواسع، ومنه أرض رحبة، وفلان رحب الصدر، والبحر: نهر عظيم واسع، والحبر: العالِم الواسع العلم حتى حبَّر الكلام أي زينه بغزارة علمه.
وكذلك حروف الكناية تدل على الاستتار أينما دارت، فالكناية: أن تتكلمَ بشيء وتريد به غيرَه ستراً له بالتلفظ عن تصريح اسمه، وكذلك الكُنْية فيها استتار الاسم، والنيك: فعل يستر به عن أعين الناس، والنكاية في العدووهي: القتل فيهم والجرح على وجه الاستتار من غير علم لهم، والكَين: لحمة داخل فرج المرأة. سُميت هي به لاستتارها في ذلك الموضع الذي ستره.
انظر: هامش المخطوط (الكافي) اللوحة رقم ١٤ من نسخة أ، وهامش اللوحة رقم ١٩ من نسخة ب.

(٢) غارَه يَغيرُهُ ويَغُوره، أي نفعه، وغارهُم الله بمطر يَغِيرهم ويَغُوُرُهم، أي سقاهم.
انظر: الَصحاح ٢/ ٧٧٦ مادة: غير.

(٣) ذكره الإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني في كتاب: «الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف» ٤/ ١٦٣ وقال: لم أجده.

(٤) انظر: الصحاح ٥/ ١٩٠٤ مادة: حمم.

هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهوالأذى. وهذا معنى يُفهَم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد. كمعنى الإيلام من الضرب ثم يتعدى حُكمه إلى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث إنه كان معنىً لا عبارةً لم نسمِّه نصًا، ومن حيث إنه ثبت به لغة لا استنباطا يُسمى دلالة وإنه يعمل عمل النص. وقيل: معنى قوله: كمعنى الإيلام من الضرب أي أن الأذى يفهم من قوله: أفّ. كما أن الإيلام يفهم من قوله: اضرب.

وسهولة مأخذه[1].

(**فهذا فعل معلوم بظاهره**) وهوقوله: ﴿أُفٍّ﴾[2] مفهوم بمعناه أيضًا وهوالأذى، فإنه إنما كان حرامًا لكونه أذًى فكان الأذى منهيًا عنه بمعنى النص بطريق اللغة، فصار من حيث المعنى كأنه قال: فلا تؤذهما، ولوقال هكذا كان الضرب والشتم حرامًا لوجود الإيذاء بهما، فكذا هنا من حيث المعنى. (**كمعنى الإيلام من الضرب**) يعني لوقيل: لا تضرب كان يُعلم منه النهي عن الإيلام، كما لوقال: لا تؤلم.

ألا ترى أنه لوحلف لا يضرب امرأته فخنقها أوعضها أومدّ شعرها حنث[3]، كما لوحلف لا يؤلم امرأته.

---

(١) انظر: الصحاح٦/ ٢٢٤٣ مادة: فكه.
(٢) سورة الإسراء: ٢٣ ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾.
(٣) انظر: الهداية ٥/ ١٩٦. وقال في تعليله: «لأنه اسمٌ لفعل مؤلم، وقد تحقق الإيلامُ» وعند الشافعية: لا يحنثُ؛ لأن ذلك ليس بضرب.
راجع: المجموع للنووي ١٨/ ٨٠، ولم أقف عليه في كتب المالكية والحنابلة.

. . . .

وحاصله أن نص التأفيف أوجب حكمين:

أحدهما - بظاهره أي بعبارة النص، وهو حرمة التأفيف، فإن العبارة نطقت به.

والثاني - بدلالته، وهو حرمة الضرب والشتم، وكذلك قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ أوجب حكمين: أحدهما - بعبارته، والثاني - بإشارته[1]، حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد.

فإن قلت: والشافعي لم يعمل بوجوب الكفارة في الأكل العمد[2] مع أن ذلك ثابت بدلالة النص؛ إذ القياس لا يجري في الكفارات، ففي هذا إخراج الشافعي عن كونه من أهل الاجتهاد، بل عن كونه من أهل اللغة، فكان هو غيرَ مدرك لدلالة النص مع كونه من أهل الاجتهاد ومن أهل اللغة، فما وجهه؟

قلت: قد أسلفت جواب هذا وما يشاكله في «الوافي»[3].

---

(١) فبالعبارة: استحقاق نصيب من الفيء، وبالإشارة: هو زوال ملكيتهم لأموالهم وعقاراتهم... عما خلفوا بمكةَ لاستيلاء الكفار عليها.

(٢) وهو مذهب سعيد بن جبير، وابن سيرين، والنخعي، وحماد بن أبي سليمان، وأحمد، وداود.
انظر: المجموع شرح المهذب للنووي ٦/ ٣٢٩.

(٣) انظر: اللوحة رقم ٥٧ من الكتاب المذكور وعبارته: «ومنها: وجوبها بالأكل والشرب عامداً بدلالة نص الجماع في حق الأعرابي؛ لما أنها إنما وجبت في الوقاع باعتبار أنه جناية؛ لأنه إفساد لصوم رمضان عامدا بما يشتهيه، لا باعتبار نفس الوقاع؛ إذ الوقاع في المحل المملوك ليس بجناية حتى يستدعي الكفارة، بل المستدعي للكفارة، ما ذكرنا من معنى الزجر على الجناية على الصوم عند قوة دعا الطبع إليها، =

[٤ ـ اقتضاء النص]

وأما الثابت باقتضاء النص: فما لم يعمل إلا بشرط تقدّم عليه، فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله،

وحاصل ذلك أنا لما أثبتنا فيه وجه دلالة النص وبينا المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب الكفارة بالأكل العمد والشرب العمد بحيث لم يبق لُمْنصف شبهة. بعد ذلك لم يضرنا خلاف من يخالفنا فيه، وإن كان هومن أهلَ الاجتهاد، فكان التقصير من قِبَله لا في حق ثبوت دلالة النص .

[٤ ـ اقتضاء النص]

(**وأما الثابت باقتضاء النص**) أي الحكم الثابت باقتضاء النص (**فما لم يعمل إلا بشرطٍ تقدَّم عليه**) أي فما لم يعمل النص وهوالمقتضِي إلا بشرط وهوالمقتضَى تقدم عليه أي تقدم الشرط على النص، وهوالمقتضِي.

قوله: (**وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه**) أي وأما الحكم الثابت باقتضاء النص فهوالحكم الذي لم يعمل النصُ فيه إلا بشرط تقدم على ذلك النص، وحذف الضمير الراجع إلى الحكم الموصوف

= ثم دعا الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر من اقتضاء شهوة الفرج إذ وقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة، ولأن الإنسان يحيا بدون استيفاء شهوة الفرج ولا يحيا بدون استيفاء شهوة البطن وهذان للأولوية، وأما المثلية فإن الأكل والشرب والوقاع في الحظر والإباحة سواء في قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ـ إلى قوله ـ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أي الكف عن هذه الجملة فكانت إباحة الأكل وحظره بطريق واحد، فلم يكن للجماع مزية فلما كان سواء في الحظر كان تعليق الكفارة بالبعض تعليقا بالكل دلالة».

. . . .

كان نظيرَ حذف الضمير الراجع إلى الموصوف في قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ ﴾[1] أي لا تجزي فيه نفس عن نفس؛ لأن المقتضى هوالذي ثبت زيادةً على النص شرطًا لصحة المقتضِي، فكان المقتضى ثابتًا ضرورةَ صحة النص؛ إذ لا صحة للنص بدونه، فتَثْبُت المقتضى شرطًا لصحة المقتضِي بمنزلة المشروط، والمقتضى بمنزلة الشرط؛ إذ لا صحة للمشروط بدون الشرط، فكان المقتضى تبعا للمقتضِي كالشرط تبع للمشروط، فيثبت بقدر ما يصح به النص، ولهذا قلنا: إن المقتضى لا عموم له؛ لأن ثبوته بطريق الضرورة، ولا ضرورة فى الزائد على الخصوص، فلا يثبت العمومُ جَرْيًا على الأصل؛ لأن الأصل أن ما لا يكون مذكورًا لا يكون مذكورًا، وهومعنى قول المشايخ: ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة، فإذا ثبت أن ثبوت المقتضى لصحة المقتضِي يثبت بما هو يصلح تبعًا لا أصلاً.

ولهذا قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ: إن الكفار لا يخاطبون بالشرائع؛ إذ لوكان الكافر مخاطبًا بالشرائع يكون الإيمان ثابتًا بطريق الاقتضاء، والإيمان لا يصلح أن يكون تبعًا لما هوتبعه؛ لأن جميع الأحكام الشرعية من العبادات تبع للإيمان، والشيء لا يصلح أن يكون تبعا لما هوتبعه[2].

ولهذا قلنا: إن المولى إذا دفع رقبة إلى عبده وقال: كَفِّر عن كفارة يمينك بإعتاق هذا العبد. لم يثبت عتق العبد المخاطب بهذا الكلام، وإن كان هذا

(١) سورة البقرة: ٤٨.
(٢) راجع: هامش رقم (١٥) من صفحة رقم ٥٧٩.

فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى .وكان كالثابت بالنص ،

الكلام مقتضيًا عتقه ضرورة ؛ لما أن العبد لا يصير مالكا للتكفير بالإعتاق إلا بعد عتقه أولا ، فلا يثبت العتق بمقتضى قوله : كَفِّرْ عن كفارة يمينك بإعتاق هذا العبد؛ لأن الأهلية للإعتاق إنما تثبت بعد حرية نفسه أولا وهي أصل ، فلا يجوز أن تثبت تبعا لما هوتبعه وهوالتكفير بالإعتاق ، وإذا ثبت أن المقتضى تبع للمقتضِي كان المنظور إليه الأصل وهوالمقتضِي لا المقتضى ، فلذلك يثبت المقتضى بوصف المقتضِي لا بوصف نفسه حتى لا يشترط في التمليك الثابت بطريق الاقتضاء ما يُشترط في التمليك القصدي من الإيجاب والقبول ، وكذلك لوكان الأمر بالإعتاق منه في قوله : أعتق عبدكَ عني على ألف درهم . ممن لا يملك الإعتاق كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام ، فكان الاعتبار للمتبوع وهوالمقتضِي لا للتبع وهوالمقتضى ، فإذا ثبت هذا لا يفترق الحال بين أن يكون التبع مقدورًا أومصرَّحًا كان الاعتبار للمتبوع لا للتبع .

ألا ترى أن الحيوانات وغيرها مما يقع به القوام خُلقت للآدمي ، فكان الآدمي أصلاً وغيرُه تبعًا ، فلذلك كان العبرة له لا لَها .

(فصار هذا) أي فصار حكم المقتضى **(مضافًا إلى النص بواسطة المقتضي)** ، فلذلك كان كالثابت بالنص ؛ لأنه صار المقتضى حكمه حكمًا للنص ، فكان كالعتق الثابت للقريب بالشراء ، فإن العتق هناك حكمُ حكمِ الشراء ؛ لأن حكم الشراء الملك ، وحكم الملك في القريب العتق ، فالملك بحكمه مضاف إلى الشراء ، فلذلك قيل : شراء القريب إعتاق بهذا الطريق لا أن يكون الشراء موضوعًا للإعتاق ؛ لأن الشراء موضوع لإثبات الملك لا

. . . .

لإزالته، فيستحيل أن يكون ما هو موضوع للإثبات موضوعا للإزالة .

وأما المحذوف: فما ثبت حذفه من الكلام بطريق الاختصار، وهوثابت لغة ؛ لأن الكلام يتنوع إلى مختصر ومطول، والمختصر مثل المطول في إفادة المراد .

ألا ترى أنه لا فرق بين قولهم: اضرب. وبين قولهم: افعل فعل الضرب، وكذلك لا فرق بين قولهم: لفلان عليَّ تسعمائة. وبين قولهم: لفلان عليَّ ألف إلا مائة. فثبت أن المحذوف من باب اللغة، ولهذا يكون عامًا بلا خلاف حتى إنه لوقال لامرأته: طلقي نفسك. ونوى به الثلاث يصح[1] ؛ لأن ذلك مختصر قوله: افعلي فعل الطلاق، وذلك يصلح للعموم فكذا هنا، وتقرير هذا في قوله تعالى : ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** ﴾[2] إن الأهل محذوف ولا مقتضى؛ إذ لوكان مقتضى لكان المسئول هوالقرية لا الأهل لما ذكرنا أن المقتضيَ هوالأصل، والحكم مضاف إلى الأصل، والمسئول هوالأهل هنا دون القرية، فلما لم تصلح القرية أن تكون مسئولة لم يفترق الحال بين أن يكون الأهل محذوفا أومصرَّحًا[3] في أن السؤال يتحقق من الأهل لا من القرية، إلا

---

(١) بشرط أن تطلقَ نفسها مادامت في مجلسها ذلك، فإن قامت منه أوأخذت في عملٍ آخر خرج الأمرين من يدها .
انظر: الهداية ٤/ ٧٦ .

(٢) سورة يوسف: ٨٢ وتمامها: ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** ﴾ .

(٣) والمراد منه: مصرحًا به .

. . . .

أنه إذا كان محذوفًا أضيف السؤال إلى القرية بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه[1]، وكذلك في قوله ـ عليه السلام ـ : **«رُفع الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه»** [2].

(١) فرَّق الحنفية بين المقتضى والمحذوف من وجهين :
الأول ـ أن يصحَ به المقتضى ولا يلغى إذا ظهر المقتضى، كقوله : إن أكلتَ فعبدي حرٌ. فإذا قدر المقتضى بأن يقولَ: إن أكلتَ طعاما، لا يتغيرُ باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى، بخلاف المحذوف فإنه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل، ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر خلافا لأبي زيد الدبوسي فإنه سوى بينهما .
الثاني ـ إن المقتضى ثابتٌ شرعا لا عموم له عند الحنفية وأكثر الشافعية وبعض الحنابلة والمالكية، والمحذوف ثابت لغة وله عموم .
انظر : أصول السرخسي ١/ ٢٥١، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٩٥، المستصفى ٢/ ٦١، ١٨٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٩٧، العدة ٢/ ٥١٣ فما بعدها، المسودة ٩٠ ـ ٩٤ .

(٢) خرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي ١/ ٦٥٨، حديث رقم ٢٠٤٥ بلفظ : **«إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»** وفي التعليق عليه «في الزوائد إسناده صحيحٌ إن سَلِمَ من الانقطاع، والظاهر أنه منقطعٌ بدليل زيادة عبيد بن نمير في الطريق الثاني !!!َ . . . وليس ببعيد أن يكون السقطُ من جهة الوليدَ بن مسلم فإنه كان يدلس .
وخرجه أحمد بن الحسين بن علي البيهقي في السنن الكبرى٧/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧ عن طريق ابن عباس بلفظ : **«إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»** وعن طريق عقبة بن عامر بلفظ : **«وضع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**.
وخرجه عبدالرحمن بن علي الشافعي في كتابه «تمييز الطيب من الخبيث» ص ٨٥ =

وعلامتُه أن يصح به المذكور ولا يُلغى عند ظهوره ويصلح لما أُريد به،

وفي قوله - عليه السلام - : «**الأعمال بالنيات**»[1]. الحكم محذوف فيهما لا مقتضى؛ إذ لو كان مقتضى لكان المرفوع هو الخطأ والنسيان لما عرف أن المثبت هو المقتضِي، وذلك غير مستقيم؛ إذ الخطأ والنسيان واقعان، فكان الحكم محذوفا لا مقتضى، والمحذوف هو الأصل في باب الحذف، والمقتضى تبع في باب الاقتضاء، فكانا على طرفي نقيض، فكان ثبوت المقتضى لصحة المذكور وصلاحه لما أريد به، فيكون الصالح لما أريد به من الحكم المقتضِي المذكور لا المقتضَى المقدر، والمحذوف هو الصالح لما أريد به من الحكم لا المذكور، كالأهل في قوله : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإن الصالح لما أريد به من الحكم وهو الاستعلام والاستخبار هو الأهل لا القرية، وكذلك الصالح لما أريد به من الحديث الحكم لا الخطأ والنسيان، وهو معنى ما قال في الكتاب.

(**وعلامته**) أي وعلامة المقتضى المقدر (**أن يصح به المذكور ولا يُلغى عند ظهوره، ويصلح لما أريد به**)، يعني أن المقتضى إذا صُرِّح يكون المقتضِي

= بلفظ : «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» وقال: رفع هذا بهذا اللفظ في كتب كثيرة من الفقهاء والأصوليين وهو في ثلاثة أماكن من الشرح الكبير، وقال غير واحد من المخرجين وغيرهم: إنه لم يظفر به، وقد رواه ابن ماجه وابن عاصم بلفظ : «**وضع الله عن هذه الأمة ثلاثة: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه**». ورواته ثقات، وكذا صححه ابن حبان.

(١) خرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال. . . ١/ ١٦٤، حديث رقم٥٤ بلفظ : «**الأعمال بالنيات ...**» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

فأما قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإن الأهل غير مقتضى؛

المذكور صحيحًا كما كان قبل تصريح المقتضى، وهو صالح لما أريد به مع تصريح المقتضى، والمحذوف إذا صرِّح ينقطع ما أضيف إلى المذكور على ما ذكرنا.

فإن قيل: لماذا جمع المصنف ـ رحمه الله ـ هذه الألفاظ، وهي قوله: أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره، و يصلح لما أريد به، وهذه قضيات متلازمة؛ إذ يستفاد من واحدة منها ما يستفاد من الأخريين؟

قلنا: لا نسلم؛ لأن لكل واحدة منها فائدة غير الفائدة التي من الأخرى، والتي استفيدت من إحداها لا تُستفاد من الأخرى. بيان ذلك هو أن الشيء إذا كان صحيحاً في نفسه لا يلزم أن يكون صالحا لما أريد به لا محالة، بل قد لا يصلح لما أريد به وإن كان صحيحا في نفسه، وكذلك عكسه غير لازم أيضا، أعني يجوز أن يكون الشيء صالحا لما أريد به، وهو غير صحيح في نفسه.

ألا ترى أن من صلى مُراءاة للناس عند استجماع شرائط جواز الصلاة كانت صلاته صحيحة مع أنها غير صالحة لما أريد منها من الحكم، وهو ابتغاء مرضاة الله تعالى وثواب الخير في الآخرة، وكذلك في عكسه الملازمة غير ثابتة أيضا، فإن من توضأ بماء نجس وهو لا يَعلم بنجاسته مع أنه لم يُقصر في الطلب وصلى كانت صلاته صالحة؛ لما أريد بها من ثواب الخير في الآخرة وصلاته غير صحيحة.

عُلم بهذا أن الصحة مع الصلاحية لما أريد به من الحكم غير متلازمين، ولأنه أراد بقوله: ويصلح لما أريد به. المَلك؛ فإنه صالح للإعتاق بخلاف ما

لأنه إذا ثبت لم يتحقق في القرية ما أُضيف إليه، بل هذا من باب الإضمار؛ لأن صحة المقتضي إنما يكون لصحة المقتضى، مثاله الأمر بالتحرير

قدر فيه غير الملك، كالنكاح والطلاق مثلا لا يكون هو صالحا للإعتاق.

وأما قوله: «ولا يُلغى عند ظهوره» فهوغير مذكور في بعض النُسخ، فلا يلزم السؤال حينئذ، ولئن ثبت فالمراد به القصد إلى الفرق بينه وبين المحذوف بطريق التصريح، والفرق بطريق التصريح أقوى في البيان، ومقام الفرق بين المتساويين مقام اختيار أقوى البيانين لإزالة الالتباس بينهما بآكَد الوجوه.

أو نقول: على تقدير التسليم بأن هذه قضيات متلازمة إنَّ ذكرَ هذه القضيات المتلازمة لبيان خاصية المقتضى لا لبيان تنويع المقتضى بأنه نوعان أوأنواع كما في قوله تعالى: ﴿ **وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا** ﴾[1] هذا لبيان خاصية الإشراك بالله أن لا يقوم على صحته حجة لا لبيان أنه نوعان، وكما في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ** ﴾[2] هذا بيان خاصية الطائر لا أن الطائر نوعان، فكذا هاهنا كان معناه أن خاصية المقتضى أن يصح به المذكور ولا يُلغى عند ظهوره ويصلح لما أريد به لا بيان أنه نوعان.

(**لم يتحقق في القرية ما أضيف إليها**) وهوالسؤال؛ لأن الأهل إذا صُرح به ينتقل السؤال المضاف إلى القرية إلى الأهل الذي صُرِّح به، فلما لم يبق الكلام على حاله بعد التصريح، علم أنه كان من باب الحذف والإضمار

---

(١) سورة الأعراف: ٣٣.

(٢) سورة الأنعام: ٣٨ ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾.

للتكفير مُقتضٍ للمِلك. ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الأصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها

والفصل الرابع في بيان أحكامها، والله أعلم بالصواب.

لا من باب اقتضاء.

(**الأمر بالتحرير للتكفير مقتضٍ للملك ولم يذكر**) أي الملك لم يذكر ولوذكره بقوله: فتحرير رقبة مملوكة بقي قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] كما كان أي كان صالحا لما أريد به. فكذا إذا قُدِّر مذكورا بقي قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ صالحا لما أريد به وهوالتكفير.

ثم اعلم أن ما أثبت الحكم بصيغة النص مع سوق الكلام له فهوعبارة النص، والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص، فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾[2] عبارة في إيجاب النفقة، ووجوب النفقة حكم ثابت بعبارة النص، وكذلك في غيره على هذا النسق

(**والفصل الرابع في بيان أحكامها**) أي الرابع من تقسيم قوله: هذا لبيان معرفة هذه الأصول لغة، وتفسيرِ معانيها، وبيان ترتيبها، فيكون بيان الأحكام من هذه الفصول الفصل الرابع، وقوله: (**وبيان ترتيبها**)، أي أيها راجح، وأيها مرجوح، وأيها يقدم على البعض، وقوله: في أحكامها؛ أي في الآثار الثابتة بها شرعًا، والله أعلم.

---

(١) سورة النساء: ٩٢ ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٣.

باب معرفة أحكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المَخْصُوص قطعًا ويقينًا بلا شُبهة لما أريد به الحُكم .ولا يخلوالخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغير عن أصل

[باب في معرفة أحكام الخصوص]

(**اللفظ الخاص يتناولُ المخصوصَ قطعًا**) أي المرادُ بالخاص قطعًا . أي بحيث يقطع الشبهة ويقينًا أي بحيث يستقر اعتقاد القلب عليه، فكان قوله : (**بلا شبهة**) مؤكدًا لقوله : يقينًا؛ بذكر لازمه كقوله تعالى : ﴿ **نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ** ﴾[1] (**لما أريد به من الحكم**)[2] أي اللفظ الخاص يتناول المخصوص لأجل ما أريد بالمخصوص من الحكم بيان ذلك أن (**قوله تعالى** : ﴿ **ثَلاثَةَ قُرُوءٍ** ﴾)[3] خاص يتناول مخصوصَه وهوالأفراد الثلاثة لما أُريد به من انقضاء العدة، وكذلك (**قوله تعالى** : ﴿ **اركعوا** ﴾)[4] يتناول الميلان لما أريد به من جواز الصلاة .

(**لا يخلوا الخاص عن هذا**) أي عن تناول المخصوص قطعًا، (**وإن**

---

(١) سورة الحاقة : ١٣ ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ .

(٢) وهذا عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد ومن تابعه خلافًا لمشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي ـ حسب ما قاله النسفي ـ لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع .
انظر : أصول السرخسي ١/ ١٢٨ ، كشف الأسرار للنسفي١/ ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣) سورة البقرة : ٢٢٨ .

(٤) سورة الحج : ٧٧ ، وسورة المرسلات : ٤٨ .

وضعه، لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان؛ لكونه بيّنًا لما وُضع له.

من ذلك أن الله تعالى قال: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ قلنا: المرادَ به الحيض؛ لأنا إذا حملنا على الأطهار انتقص العدد عن الثلاثة

احتمل التغيّرَعن أصل وضعه).

فإن قيل: يجب ألا يثبت الحكم به قطعًا؛ لأنه محتمل لغير ما وضع له على ما قال في الكتاب.

قلنا: بلى محتمل، لكن الاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل فهوغير معتبر؛ لأنه مجرد احتمال إرادة الخصوص من المتكلم وذلك غيب عنا، ولا يُكلف درك الغيوب فلا تبقى له عبرةٌ أصلاً فألحق بما ليس محتملاً في نفسه، فلذلك يثبت الحكم به قطعًا. يقرره أن الله تعالى تعبَّدنا بأوامره ونواهيه، فالعبادة واجبة علينا قطعًا، وإن كان احتمال غير الوجوب ثابتاً.

ألا ترى أن العقلاء بأسرهم لَم يتحرزوا عن احتمال لم ينشأ عن دليل، حتى إنهم دخلوا في المسقَّف مع أن احتمال السقوط ثابت جزمًا، لكنه لما لم ينشأ عن دليل فلم يعتبروه.

(لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان، لكونه بينًا لِما وضع له) فكان في القول بالتصرف فيه بطريق البيان لزومُ بيان المُبَيِّن، وهوإثبات الثابت أونفي المنفي وهونفي الخَفاء مع أن الخفاءَ منتفٍ وهومستحيل.

(لأنا إذا حملنا على الأطهار انتقص العددُ عن الثلاث)؛ لأنه إذا طلقها في آخر طهرها تُحتسب هذه البقية عنده من العدة، فتكون العدة طهرين وبعضَ الثالث، فلا يكون عدد الثلاث كاملاً.

فصارت العدَّة قرأين وبعض الثالث .وإذا حملنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة . والثلاثة : اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره

فإن قيل : قوله تعالى : ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [1] والمراد به شهران وبعض الثالث وهوعشرُ ذي الحجة، فجاز أن يكون هاهنا هكذا أيضا .

قلنا : لفظة الثلاثة غير منصوصة هناك، بل فيه ذكر الأشهر وهوليس باسم لعدد معلوم بل هواسم عام، فيجوز أن يُذكر العام ويراد به البعض، ولا يجوز في العدد ذلك وهوأن يُذكر عددٌ معلوم ويُراد به بعضه ؛ لأن العدد اسم عَلَمٍ لما وضع له بخلاف الجمع، فإنه يجوز أن يقال : رأيت رجالا ، وهوقد رأى رَجلين ، ولا يجوز أن يقال : رأيت ثلاثةَ رجالٍ ، وهو رأى رجلين .

فإن قيل : مسمى ثلاثة أطهار موجود في القُرأين وبعض الثالث .

قلنا : ليس المراد من قوله : ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ مسمى الطهر ، بل المراد منه كمال الطهر وهوما كان بين الدمين ؛ لأنه لوكان المراد منه مسمى ثلاثة أطهار يلزم أن تنقضي العدة في طهر واحد، بل في ثلاثة أيام، بل في ثلاث ساعات ؛ لما أن في كل يوم وفي كل ساعة مسمى الطهر موجود بدليل جواز إطلاق الطهر عليه، وحيث لم تنقضِ به بالاتفاق علم أن المراد به الطهر الكامل على قول من جعله أطهارًا، وبعض الطهر لا يكون طهرًا كاملاً .

---

(١) سورة البقرة : ١٩٧ .

كالفَرد لا يحتمل العدَد، والواحد لا يحتمل الاثنين، فكان هذا بمعنى الرَّد والإبطال. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾ والركوع اسم لفعل معلوم: وهو الميلان عن الاستواء، بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون إلحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلاةُ بتركه بياناً

(**كالفرد لا يحتمل العدد**) خلا أن الفرد قد يكون اعتباريا كاسم الجنس[1] فإنه فرد باعتبار أنه جنس واحد بالنسبة إلى سائر الأجناس، كاسم الماء وغيره، فإنه يتناول جميع المياه باعتبار اتحاد الجنسية، حتى لو حلف لا يشرب الماء ونوى جميعَ المياه صُدق فلا يحنث أبدا، فإن اسم الماء اسمُ فردٍ من حيث اتحاد الجنس، وقد يكون الفرد حقيقيًا وهو القطرة من الماء، حتى إنه يحنث فيما إذا حلف لا يشرب الماء بشرب قطرة منه إذا لم يكن له نية الجميع ولا يحتمل عددا من القطرات، ولهذا لو نوى قطرتين أو أكثر منهما من القطرات لا يُصدق؛ لأن ذلك اسم فرد، وما نواه عدد، والفرد لا يحتمل العدد، ثم قوله: «كالفرد لا يحتمل العدد، أعم من قوله: (**والواحد لا يحتمل المثنى**)؛ لأنه لم يتعرض لعدد من

---

(١) اسم الجنس: هو ما وضع لأن يقعَ على شيء، وعلى ما أشبهه، كالرجل، فإنه موضوع لكل فرد خارجي على سبيل البدل من غير اعتبار تعيُّنه.
والفرق بين الجنس واسم الجنس: أن الجنسَ يُطلق على القليل والكثير، كالماء فإنه يطلق على القطرة والبحر، واسم الجنس لا يطلق على الكثير، بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل، فعلى هذا كان كل جنس اسم جنس بخلاف العكس
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٤١.

صحيحًا ؛ لأنه بينٌ بنفسه ، بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد ، لكنه يلحق به إلحاق الفرع بالأصل ليصير واجبًا ملحقًا بالفرض كما

الأعداد ، فكان متناولا لجميع الأعداد بخلاف المثنى ، (**فكان هذا بمعنى الرد والإبطال**) أي فكان حمل الشافعي قوله تعالى : ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ على الأطهار[1] بمعنى رد خاص الكتاب وإبطاله .

(**فلا يكون إلحاق التعديل به**) أي بالركوع .

وقوله : (**بيانا صحيحاً**) متصل بقوله : «فلا يكون» على أنه خبره ، (**بل يكون رفعا لحكم الكتاب**) وهوجواز الصلاة بمجرد الركوع الذي هوعبارة عن المَيَلان بما يقطع اسم الاستواء من غير إلحاق التعديل به .

فإن قيل : لم لا يجعل ورود ذلك للبيان الشرعي حتى يتوقف تمام الركوع إلى الإتيان بالتعديل شرعًا ؟

قلنا : إنما يصح ذلك فيما إذا كان ما ورد به الكتاب مجملاً كما في قوله تعالى : ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[3] فكان ما ورد من البيان بيانا شرعيًا ؛ لأنه لا يمكن العمل به إلا بذلك البيان بخلاف ما نحن فيه ، فإنه يمكن العمل به بمجرد اسم الركوع ، ونحن مأمورون بامتثال ما علمنا من البيان من القرآن . قال الله

(١) انظر : أحكام القرآن للإمام محمد بن إدريس الشافعي ١/ ٢٤٢ فما بعدها .
(٢) سورة البقرة : ٤٣ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ .
(٣) سورة البقرة : ١٨٥ وتمامها : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ .

هومنزلة خبر الواحد من الكتاب.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْيطوفوا بالبيت العتيق ﴾ وهذا فعل خاص وُضع لمعنى خاص وهوالدوران حول البيت، فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد إلا بها عملاً بالكتاب. ولا بيانًا بل نسخًا محضًا فلا يصح بخبر الواحد.

تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [1] وقوله: «بخبر الواحد» أراد به قوله - عليه السلام -: «قم فصلِّ فإنك لم تصل»[2] قاله لأعرابي أخفَّ الصلاة (لكنه يُلحقَ به) أي يلحق التعديل بالركوع.

(فلا يصح بخبر الواحد) أي لا يصح النسخ بخبر الواحد، وهوقوله - عليه السلام -: «الطواف صلاة، إلا أن الله تعالى أباح فيه المنطق»[3].

على الوصف الذي ذكرنا أي إلحاقَ الفرع بالأصل.

---

(1) سورة يوسف، آية: ٢.

(2) خرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيًا في الأيمان ١١/ ٥٥٧ حديث رقم ٦٦٦٧ عن أبي هريرة: «أن رجلاً دخل المسجد يصلّي ورسول الله في ناحية المسجد، فجاء فسلم عليه، فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل. فرجع فصلى فقال: ارجع فصلِّ فإنك لم تصل. قال في الثالثة: فعلمني قال: إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم . . .».

(3) خرجه الحافظ محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري في المستدرك في كتاب المناسك ١/ ٦٣٠ حديث رقم ١٦٧٦ بلفظ: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير». والترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في الكلام في الطواف ٣/ ٢٨٤، حديث رقم ٩٦٠ بلفظ: «الطواف حول البيت مثل الصلاة...» والدارمي في كتاب المناسك، باب الكلام في الطواف ١/ ٤٧٢، حديث رقم ١٧٩١ بلفظ: «الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أباح فيه المنطق».

لكنه يُزاد عليه واجبًا ملحقًا بالفرض كما هومنزلة خبر الواحد من الكتاب

فإن قيل: يُشكل بالتيمم، فإنه لفظ خاص لمعنى خاص ويُزاد عليه النية .

قلنا: لا يُزاد بل شرط النية في التيمم مستفاد من لفظة التيمم؛ لأن الأَمَّ القصدُ[1] والقصدُ هو النية .

فإن قلت: زيادة النية في الوضوء أيضا مستفادة من نظم القرآن؛ لما أن قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ خرج جزاء للشرط المذكور قَبله، وهوقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾[2] فكان تقديره حينئذ: فاغسلوا وجوهكم للقيام إلى الصلاة، ولا يعني بالنية سوى أن يكون غَسلُ هذه الأعضاء للقيام إلى الصلاة، فكانت النية موافقة للنظم .

ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[3] اشتراط النية عند تحرير رقبة مؤمنة للقتل الخطأ لم يكن زيادة على النص لهذا فكذا هنا .

قلت: نعم كذلك لكن اشتراط النية في جزاء الشرط فيما إذا كان ذلك الجزاء جزاء للشرط المذكور كما في آية الكفارة .

وأما إذا كان ذلك الجزاء جزاءً للشرط المذكور وشرطا لمشروط آخر كما في

---

(١) انظر: القاموس المحيط ٤/ ٧٧ باب الميم فصل الهمزة

(٢) سورة المائدة: ٦ .

(٣) سورة النساء: ٩٢ .

ليثبت الحكم بقدرِ دليله.

آية الوضوء لا تُشترط النية في أن يكون هذا الشرط شرطا لمشروطه؛ لما أن الشرط يراعىَ وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصداً كما في اشتراط اللَباس واستقبال القبلة للصلاة لا تشترط النية فكذا هنا.

قوله: «بل نسخًا محضًا»؛ لأن الكتاب اقتضى جواز الطواف بالحدث؛ لما أن الطواف ليس إلا الدوران حول البيت، فلوقلنا بأنه تفترض الطهارة يَلزم نسخ الكتاب كما أن العام الذي يتناول أفرادا إذا جاء الناسخ لبعض الأفراد كان ذلك نسخًا محضًا. كذلك هاهنا بل أولى؛ لأن هاهنا لا يبقى الطواف أصلا إذا وقف جواز الطواف إلى وجود الطهارة عن الحدث إذا طاف بالحدث، ولا يلزم فصل الجنابة؛ لأنا أوجبنا الإعادة باعتبار النقصان لا باعتبار عدم الجواز، ولهذا لو رجع يُحتسب به، ويجب البَدَنَةُ[1] باعتبار النقصان، كسجدة السهو في الصلاة، ووجوبُ الإعادة لا يدل على عدم الجواز كالصلاة إذا أُديت مع الكراهة ولولم يكن جائزا لما سُمي الثاني إعادة، بل يُسمى ابتداء الصلاة والطواف.

وقوله: (**ليثبت الحكم بقدر دليله**) لما أن الحكم نتيجة السبب فمهما كان السبب أقوى كان الحكم أقوى، ومهمَا كان السبب أضعف كان الحكم أضعف.

---

(١) البَدَنَةُ: الناقة أوالبقرة تنحر بمكة، سُميت بذلك؛ لأنهم كانوا يُسَمِّنُونها، والجمع بُدْنٌ.

انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٧٧ مادة: بدن، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٠٥

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فإنما الوُضوء غَسْل ومَسح وهما لفظان خاصّان لمعنى معلوم في أصل الوضع، فلا يكون شرط النية في ذلك عملاً به ولا بيانا له. وهو بين لما وُضع له بل يجب أن يُلحقَ به على الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا.

(وبطل شرط الولاء[١] والترتيب والتسمية) وتفسير الولاء هو: أن يجمع بين هذه الأعضاء في الغَسل في موضع واحد ولا يُشغَل في وسط الوضوء بعمل آخر[٢]. كذا في «المغني»[٣]. واشتراط الولاء مذهب مالك[٤]،

---

(١) يقال: وَالَى بينهما ولاءً، أي تابع. وافعَل هذه الأشياء على الوِلاء: أي متتابعةً.
راجع: الصحاح ٦/ ٢٥٣٠ مادة: ولي.

(٢) أوهي التعاقب بين الأفعال بفعل الثاني منها بعد الأول من غير فصل بينها. أو ألا يمكث في أثناء الوضوء مقدار ما يجف فيه العضو المغسول.
انظر: معجم لغة الفقهاء ص ٥٠٩، بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٢٢.

(٣) لم أقف على التعريف بهذا الكتاب الفقهي ولا على مكان وجوده بعد البحث الطويل عنه. مع أن عبدالعزيز البخاري يحيل إلى هذا الكتاب في كشف الأسرار كثيراً.
انظر: تاج التراجم ص ١٠ رقم ٢٠، الطبقات السنية ٢/ ١٠٢ رقم ٣٨٢، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٥٩.

(٤) هو شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة، أبوعبدالله، مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي، المدني، أحد الأئمة الأربعة، تمهر في علوم شتى وخاصة الحديث والفقه، يقول ابن مهدي: ما بقي على وجه الأرض آمن على حديث رسول الله من مالك.
من مؤلفاته: «المؤطأ»، و«الرد على القدرية»، و«النجوم»، و«الأقضية»، ولد بالمدينة المنورة سنة ٩٣ هـ وتوفي - رحمه الله تعالى - سنة تسع وسبعين ومائة بالمدينة المنورة، =

. . . .

والترتيب مذهب الشافعي[1] والتسمية مذهب أصحاب الظواهر[2] تمسكا بقوله ـ عليه السلام ـ: «لا وضوء لمن لم يُسمِّ»[3].

فإن قيل: ينبغي أن يكون الوِلاء والترتيب والتسمية واجبة كما قلتم في التعديل مع الركوع والسجود.

قلنا: هذا لا يمكن؛ لأنا لو قلنا بوجوبها يلزم مساواة فرع التبع فرع الأصل، يعني لو أوجبنا الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما أوجبنا التعديل في أركان الصلاة يلزم الاستواء في التبعَين مع التفرقة في الأصلين،

= ودفن بالبقيع.
انظر: الفتح المبين ١/ ١١٢ ـ ١١٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٦٧-٦٨، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٨٧ رقم ١١٩٣.
والموالاة عنده من أفعال الوضوء فرض مع الذكر ومع القدرة، ساقطة مع النسيان، ومع الذكر عند العذر ما لم يتفاحش التفاوت، وسنة عند الشافعية.
انظر: بداية المجتهد ١/ ١٧.

(١) وهو فرض عنده وعند الإمام أحمد.
انظر: بداية المجتهد ١/ ١٧، المجموع شرح المهذب للنووي ١/ ٤٤١، والمغني لابن قدامة ١/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) قال النووي في المجموع شرح المهذب ١/ ٣٦٤، إن التسميةَ واجبةٌ عند أهل الظاهر. ولم أقف عليه في المحلى لابن حزم.

(٣) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الطهارة ١/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦ حديث رقم ٥١٨-٥٢٠، وأبوداود في كتاب الطهارة باب التسمية على الوضوء حديث رقم ١٠١، وابن ماجة في كتاب الطهارة باب ما جاء في التسمية في الوضوء حديث رقم ٣٩٧، وقال محمد فؤاد عبدالباقي في التعليق عليه: «في الزوائد: هذا حديث حسن».

. . . .

وهوأن الوضوء فرض غير مقصود؛ لأنه شرط[1]، والركوع فرض ركن[2] وركن الشيء أقوى من شرطه، فلذلك جعل تبع الركوع وهوالتعديل واجبا، وتبع الوضوء وهوالنية وأختاها سنة؛ كيلا يلزم مساواة التبعين مع عدم مساواة الأصلين، وهوغير مستقيم، فإن غلامَ الوزيرِ لابد أن يكون أدنى حالا من غلامِ المَلك، ولا يجوز أن يقال: ينبغي أن يكون الوضوءُ واجبًا لا فرضًا إظهاراً للتَفاوت بين الأصل والفرع؛ لأنا نقول: عملنا بموجب هذا مرة حيث جعلناه شرطا، وشرط الشيء تبعه، ثم لا يجوز أن يكون الواجب شرطا لفرض؛ لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء أي لا يكون ذلك الشيء معتبراً بدون ذلك الشرط، فلذلك لم يصلح أن يكون واجبًا؛ لأن للفرض وجوداً بدون الواجب .

أونقول: إن الأحاديث التي اقتضت وجوب الولاء والترتيب والتسمية لم تبلغ درجة الحديث الذي اقتضى وجوب التعديل والفاتحة في الصحة؛ فلذلك لم نقل بوجوب هذه الأشياء، وقلنا بوجوب التعديل والفاتحة .

---

(١) انظر معنى الشرط في: هـ٧٤ ص١٠٩٦ .

(٢) الركن لغة هو: أحدُ الجوانب التي يستند إليها الشيءُ ويقوم بها، وجزء من أجزاء حقيقة الشيء .

يقال: ركن الصلاة وركن الوضوء .

وفي الاصطلاح: ركن الشيء ما يتوقف عليه وجوده مع دخوله فيه، بخلاف شرطه فإنه خارج عنه .

راجع: المعجم الوسيط ص ٣٧٠-٣٧١ الركن، التعريفات للجرجاني ص ١٤٩ .

وصار مذهب المخالف في هذا الأصل غلطًا من وجهين: أحدهما ـ أنه حطَّ منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته .

والثاني ـ أنه رَفع حكم الخبر الواحد فوق منزلَته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ قال محمد والشافعي ـ رحمهما الله ـ : قوله : ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ كلمة وضعت لمعنى خاص وهوالغاية والنهاية، فمن جعله محدِثا حِلاً جديدًا

(**فصار مذهب المخالف غلطا من وجهين**) ؛ لأن الكتاب يجب أن يكون فوق خبرالواحد، فلما سواهما (**حَطّ منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته**) وخبر الواحد يجب أن يكون دون الكتاب فلما سواهما في الرتبة (**رفع خبر الواحد فوق منزلته**) وهو باطل كما أن منزلة العالِم فوق منزلة الجاهل، ومن سواهما في الرتبة كان ذلك منه غلطا من وجهين .

فإن قلت: بل هذا الذي ذكره غلط من وجه واحد لا من وجهين؛ لأن حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد مستلزِم رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته، وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حطٌّ لمنزلة الخاص من الكتاب عن رتبته، فلماذا قال: صار غلطًا من وجهين ؟

قلت: نعم كذلك، إلا أن من أخذ أيَّ طرف منهما كان المنظور إليه ذلك لا الذي يلزم منه، فإنه إذا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته كان المنظور إليه والملتفت له ذلك لا رفع حكم خبر الواحد، وكذلك إذا رُفع حكم خبر الواحد فوق منزلته كان المنظور إليه ذلك لا حطَّ منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته، وبهذا الطريق كان ذلك غلطًا من وجهين .

لم يكن ذلك عملاً بهذه الكلمة ولا بـيانًا.

(**لم يكن ذلك عـملا بهذه الكـلمة**)[1]؛ لأن الغاية لا أثر لها في إحداث الحل الجديد، بل لها أثر في انـتهاء المغيَّا عـنده لا غير، كما إذا حلف لا يكلم فلانا اليوم، وبعد مضي اليوم حل التكلم ليس بمضاف إلى اليوم، بل لمّا انتهى اليوم عمل الحل السابق عملَه، فكذلك هاهنا انـتهت الحرمة بتزوج الزوج الثاني وإصابتـه، وكونُها محللةً له بالنكاح مـضاف إلى السبب السابق وهوكونها أنثى من بني آدم ليست من المحرَّمات.

---

(١) إذا طلق الزوج امرأته ثلاثًا ونكحت زوجًا آخرَ، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول يملك الزوج الأول مرةً أخرى ثلاث تطليقات مستقلة بالاتفاق، وإن طلقها ما دون الثلاث من واحدة أواثنتين ونكحت زوجا آخَر، ثم طلقها الزوج الثاني، ونكحها الزوج الأول فعند محمد، والشافعي، ومالك، وأحمد - رحمهم الله - يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنتين أو واحدة، وهوقول الأكابر من الصحابة مثل: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وعمران بن حصين، وأبي هريرة.
ويُروى ذلك عن زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وبه قال عبيدة السلماني، وسعيد بن مسيب، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وإسحاق، وأبوعبيد، وأبوثور.
وعند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - يملك الزوج الأول أن يطلقها ثلاثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدراً، وهذا قول ابن عمر، وابن عباس، وبه قال عطاء، والنخعي، وشريح، وغيرهم.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢١٠، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٣، نورالأنوار ١/ ٣٣، المبسوط ٦/ ٩٥-٩٦، الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي ص ٢٦٩، المجموع شرح المهذب ١٧/ ٢٨٧، المغني لابن قدامة ٨/ ٤٧١، تفسير القرطبي ٣/ ١٥٢-١٥٣.

لأنها ظاهرة فيما وضعت له، بل كان إبطالاً. ولكنها تكون غاية ونهاية، والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وُصف بها، وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الأصل.

(**لأنها ظاهرة فيما وضعت له**) وهوكون كلمة «حتى» موضوعة للغاية فحسب، (**والغاية بمنزلة البعض لِما وُصف بها**) من حيث إنه هو، كما لا وجود لبعض الشيء بدون كله، كذلك لا وجود للغاية بدون المغيّا؛ ولأن الغاية صفة للمغيا.

ألا ترى أنه يقال: حرمة مغياة بغاية، وحرمة مؤبدة، والصفة لا تنفك عن الموصوف، (**وبعض الشيء لا ينفصِل عن كله**)، إذ لوانفصل لا يكون بعضَه؛ إذ لا وجود للبعض بدون الكل، ولا للكل بدون البعض، فإن وجود بعض الشيء يقتضي وجود كله، كالواحد من العشرة لمّا كان بعضًا للعشرة لم يتصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة، ولوتصوّر واحدٌ بدون العشرة لا يكون هذا واحدا من العشرة؛ لما أن وجودَ بعض الشيء ولا شيء محالٌ، وإذا كان كذلك كان وجود الزوجِ الثاني وإصابتِه قبل وجود المغيا وعدمهما بمنزلة. لما أن الغاية لا عبرة لها قبل المغيا على ما يجيء في مسألة الاستشارة[1].

قوله: (**لكنها تكون غاية**)؛ للابتداء لا للاستدراك. (**فتلغو قبل وجود الأصل**) أي تلغوالغاية، وهي نكاح الزوج الثاني قبل وجود المغيا، وهوالطلقات الثلاث، فصار نكاح الزوج الثاني وعدمه في مسألة الهدم

---

(١) تأتي المسألة قريباً في الشرح.

والجواب أن النكاح يُذكر ويراد به الوطء وهوأصله، ويحتمل العقد على ما يأتي في موضِعه. وقد أُريد به العقد هنا بدلالة إضافته إلى المرأة؛ لأنها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل. فصحت الإضافة إليها.

سواء، وهذا كمن حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشيرَ أباه، فاستشار أباه قبل دخول رجب، ثم كلم فلانا في رجب قبل أن يستشير أباه فيه يحنَث؛ لأن استشارته أباه غايةٌ لانتهاء اليمين، فكان استشارته أباه وعدمها قبل دخول رجب سواءً، فكذلك ههنا كان تزوج الزوج الثاني وإصابته بها قبل وجود المغيا وعدمُ تزوجها سواء، ولوتزوجها قبل تزوج الزوج الثاني أوقبل إصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من التطليقات فكذلك هنا.

ثم حقيقة الغاية أن ينتهي بها المغيا من غير أن تكون للغاية أثر في إثبات ما بعد الغاية من الحكم على ما ذكرنا. كما إذا حلف لا يكلم فلانا حتى تطلع الشمس، فطلعت الشمس انتهت. اليمين وبقي الكلام غيرَ ممنوع بالإباحة الأصلية؛ لأن الغايةَ تبيح الكلام، فكذلك ههنا إن الحرمة الغليظة إذا انتهت بنكاح الزوج الثاني ثبت الحِل الأصلي بالسبب السابق على ما ذكرنا. لا أن يكون الزوج الثاني أثبت فيها حِلا جديدا.

(الجواب أن النكاح يُذكر ويراد به الوطء وهو أصله) إلى آخره.

فإن قلت: كان الواجب على أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وأبي يوسف إثباتَ أن الزوج الثاني مثبت للحِل فلماذا ابتدأ مطلع نكتتيهما هذه بأن النكاح يُذكر ويُراد به الوطء حيث لا مناسبة لدعواهما بهذا المطلع؟

. . . .

قلت: بل فيه مناسبة قوية، وهي أنهما يثبتان بهذا أن شرط الدخول في الزوج الثاني لإثبات الحل للأول لم يثبت أصلا بالكتاب لا أصله ولا صفته، وإنما المذكور في الكتاب النكاح لا غير، والمراد به العقد هاهنا لا الوطء، فكان الكتاب غيرَ متعرِّض للوطء أصلا، وشرط الوطء إنما ثبت بالسُنن والأحاديث، ثم أينما ثبت شرط الدخول في السنة ثبت بوصف التحليل، وهم (أي محمد والشافعي ومن تابعهما) تركوا العمل بذلك الوصف الذي أثبتته السنة المشهورة، ونحن عملنا بذلك مع جعل الزوج الثاني غاية، فإن من الغايات قد تكون غاية منهيةً للمغيا مع أنها تثبت حكما آخر، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[1] فالاغتسال هاهنا مُنه للجنابة ومثبت لحل القربان إلى الصلاة، فكذلك هاهنا أن الزوج الثاني إذا وطِيء كان مُنهيا للحرمة الغليظة ومثبتا للحل الجديد في حق الزوج الأول، ولما ثبت كونه مثبتا للحل الجديد يثبتُ عملَه أينما وُجد شرعًا، فلذلك أثبت الحل الجديد فيما دون الثلاث أيضا؛ لأن وطءَ الزوجِ الثاني موصوف بهذه الصفة، والصفة لا تفارقِ الموصوف، فأينما ثبت الموصوف ثبتت صفته.

والدليل على هذا الذي ذكرته بما ذكر المصنف من مطلع النكتة هذا بيان أن شرط الدخول لم يثبت بالكتاب أصلا ما ذكره شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ في «أصول الفقه» بقوله: ولا خلاف بين العلماء أن الوطء من

---

(١) سورة النساء، آية: ٤٣.

وأما فعل الوطء فلا يُضاف إليها مُباشرته أبداً؛ لأنها لا تحتمل ذلك. وإنما ثبت الدخول بالسنة على ما رُوي عن النبي ـ صلى الله عليه

الزوج الثاني شرط لحِل العودة إلى الأول بهذه الآثار، فنحن عملنا بما هوموجب أصل هذا الدليل بصفته، فجعلناه موجبا للحِل، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالاً بنص ليس فيه بيان أصل هذا الشرط يعني الدخول، ولا صفته. يعني التحليل، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملاً بكل خاص فيما هوموضوع له لغة[1].

وذكر في «المبسوط» في تعليل أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ قالا: إن إصابة الزوج الثاني بنكاح صحيح تُلحق المطلقة بالأجنبية بالحكم المختص بالطلاق كما بعد التطليقات الثلاث.

وبيان هذا أن بالتطليقات الثلاث تصير محرَّمة ومطلقةً، ثم بإصابة الزوج الثاني يُرتفع الوصفان جميعًا، وتُلحق بالأجنبية التي لم يتزوجها قط، فبالتطليقة الواحدة تصير موصوفة بأنها مطلقة، فيرتفع ذلك بإصابة الزوج الثاني[2].

(**وأما فعل الوطء فلا يضاف إليها مباشرته أبدًا**) أي بطريقة الحقيقة؛ (**لأنه لا تحتمل ذلك**).

فإن قيل: يحتمل أن فعل النكاح بمعنى الوطء أضيف إليها مجازا لوجود

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٣١.
(٢) انظر: المبسوط ٦/ ٩٥.

وسلم ـ: أنه قال لامرأة رُفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نُكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهِمه بالعَنّة وقالت: ما وجدته إلا كهُدبة ثوبي هذا. فقال صلى الله عليه وسلم «أتريدين أن تعودي إلى رِفاعة ؟»

التمكين إليه كما أُضيف الزنا إليها كذلك.

قلنا: لو تُرك الحقيقةُ في موضع باعتبار عدم إمكان الحمل على الحقيقة لا يلزم أن تترك الحقيقة عند إمكان الحمل عليها، ففي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[1] لم يمكن العمل بحقيقته فحُمل على مجازه، وأما هاهنا فالعمل بحقيقة النكاح الذي هو الوطء بأن أضيف فعل النكاح الذي هو الوطء إلى الزوج، وأضيف مجاز النكاح الذي هو العقد ـ لأنه سببه ـ إلى المرأة ممكن؛ فلذلك أضفنا حقيقة النكاح إلى الزوج.

(**ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزَبير**)[2] ـ بفتح الزاي ـ فعيل من الزبْرْ وهو: الزجر، والمنع. كذا في المغرِب[3]. وبخط الإمام تاج الدين الزربوخي[4] ـ رحمه الله ـ: الزَبير ـ بفتح الزاي ـ من يهود قريظة.

---

(١) سورة النور، آية: ٢.

(٢) هو عبد الرحمن بن الزبير بن باطيا القرظي من بني قريظة، هو الذي قالت فيه امرأته تميمة بنت وهب: إنّ ما معه مثل هدبة الثوب، وكان ضعيفًا،
روى عنه ولده الزبير بن عبدالرحمن، وهو من شيوخ مالك ـ رحمه الله ـ.
انظر: الإصابة ٢/ ٣٩١، الاستيعاب ٢/ ٤١١.

(٣) انظر: المغرب ١/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠، الصحاح ٢/ ٦٦٧ مادة: زبر.

(٤) هو نعمان بن إبراهيم تاج الدين الزُّرْبُوخي ـ قرية من أعمال تركستان ـ تفقه على زكي =

فقالت نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا، حتى تذوقي من عُسيلته ويذوق من عُسيلتكِ». وفي ذكر العود دون الانتهاء إشارة إلى التحليل.

وأسلم ابنه عبدالرحمن بن الزَبير، روى عنه ابنه الزُبير بن عبدالرحمن بن الزَبير، فاسم ابنه بالضم، واسم أبيه بالفتح.

(**«لا حتى تذوقي من عسيلته»**)[1] العُسَيلة: تصغير العَسَلة، وهي القطعة من العَسَل، وقد ضرب ذوقها مثلا لإصابة حلاوة الجماع ولذّته، وإنما صُغِّرت إشارة إلى القدر الذي تُحِل يعني تلك الحلاوة، وإن قلّت تثبت الحِلّ. ذكره في «المغرب»[2].

(**وفي ذكر العود دون الانتهاء**) أي وفي ذكر رسول الله - عليه السلام - لفظ العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هومدلول الكتاب بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ إشارة إلى أن ذوق العسيلة تحليل يعني لم يقل النبي - عليه السلام -: تريدين أن تنتهي تلك الحرمة التي ثبتت في الكتاب مغياةً إلى إصابة الزوج الثاني؟ لما

= الدين القراحي، وشرح «المقامات» وسماه «الموضح»، توفي ببخارى سنة أربعين وستمائة.

انظر: تاج التراجم ص ٧٩ رقم ٢٤٣.

(١) خرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب من قال لامرأته: أنت عليَّ حرام ٩/ ٢٨٤، حديث رقم ٥٢٦٥ بلفظ: «...**لا تحلّين لزوجك الأول حتى يَذوق الآخَرُ عسيلتك وتذوقي عسيلته**». وفي باب إذا طلقها ثلاثًا... ٩/ ٣٧٤، حديث رقم ٥٣١٧ بلفظ: «**...لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عُسيلتك**».

(٢) انظر: المغرب ٢/ ٦٢ مادة: عسل، معجم لغة الفقهاء ص ٣١٢.

وفي حديث آخر: «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له». فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله إلا بِصفة التحليل. وثبت شرط الدخول بالإجماع.

أنه لوذكره كذلك لَما عُلم كون الزوج الثاني مثبتًا حلاً جديدًا. بل عُلم انتهاء تلك الحرمة بدخول الزوج الثاني لا غير، ولما ذكر العود وغيًّا عدمه إلى غاية الذوق عُلم أن الزوج الثاني محلِل؛ لأنه غيا عدم العود إلى ذوق العسيلة فينتهي عدم العود بالذوق ويجيء العود لا محالة، والعود هوالرجوع إلى الحالة الأولى، والعود الآن ثبت فيكون ثابتا به أي بذوق العسيلة بخلاف أصل الحل؛ لأنه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة، وسَببُ ذلك كونها من بنات آدم - علَيه السلام - ليست من المحرمات إلا أن حكمه تخلّف باعتراض الحرمة الغليظة، فإذا انتهت الحرمة الغليظة أمكن أن يقال: يَثبت الحل بالسبب السابق، وهوكونها من بنات آدم ليست من المحرمات.

فأما العود فلم يكن ثابتًا قبل ذلك وثبت الآن، فيكون حادثًا به أي بذوق العسيلة.

(«**لعن الله المحلِل والمحلَل له**»)[1] سُمي الزوج الثاني محلِّلاً، والمحلِّلُ من

---

(١) خرجه بهذا اللفظ أبوداود في كتاب النكاح، باب التحليل ١/ ٦٣٢، حديث رقم ٢٠٧٦. والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء في المحلَّل له ٣/ ٤١٨ حديث رقم ١١١٩ بلفظ: «لعن المُحلَّ والمُحلَّل».
وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

. . . .

يثبت الحلَ كالمحرِّم من يثبت الحرمة، والمُبيِّضُ من يثبت البياض، فأينما وجد الزوج الثاني ثبت له هذه الصفة وهي التحليل.

فإن قيل: الحل ثابت للزوج فيما دون الثلاث، فكيف يثبت الزوج الثاني الحل إذ في إثباته الحِلَّ إثبات الثابت وهو ممتنع كنفي المنفي ؟

قلنا: لا كذلك؛ لأن في هذا يثبت شيئا لم يكن هو ثابتا قبل هذا، وهو أن الزوج الأول يملك الطلقات الثلاث بهذا التحليل، وكان يملك قبل هذا التطليقتين، فعُلم بهذا أن هذا الحِل غير الحِل الذي كان قبل التحليل.

وذكر في «الأسرار»[1]: التطليقة الواحدة إن لم توجب حرمةً فهي بغرض أن توجب، ولأنهما يقولان: إن الوطءَ لمّا رفعَ الحرمة الثابتة بالحرمة الغليظة منع ثبوتها إذا قارن سبب ثبوت الحرمة بالطريق الأولى؛ لأن المنع أسهل من الرفع.

أونقول: إن إثبات الثابت إنما لم يعتبر إذا لم يُفد شيئًا، أما إذا أفاد كان معتبراً.

ألا ترى أن شراء الإنسان ماله بماله لا يصح؛ لأن فيه إثبات الثابت وهوغير مفيد، ثم إذا اشترى ماله من المضارب يصح وإن كان فيه شراء ماله بماله؛ لأنه بالشراء هذا يحصل ملك التصرف لنفسه في ذلك المال، وكذلك إذا ضم عبده مع عبد غيره واشتراهما، فإنه يصح البيع والشراء حتى انقسم

---

(١) لم أقف عليه.

. . . .

الثمن عليهما لما أنه مفيد في جواز العقد في الآخر، فكذلك هاهنا إثبات الثابت في هذه الصورة مفيد؛ لأن الحِل قبل هذا كان يزول بالطلقة أو بالطلقتين، وبعد الزوج الثاني هاهنا لا يزول الحل إلا بالثلاث، فكان مفيدا فيصح.

وقال الإمام بدرالدين الكردري ـ رحمه الله ـ في جواب هذه الشبهة: إن الحل وإن كان ثابتا فهوناقص بدليل أنه لا يمكن أن يورد عليها العُقَد الثلاث وكانت فيما قبل محلا للعُقَد الثلاث، دل أن الحِل انتقص فكان كحل الأمة، فإنها لما لم تكن محلا لإيراد العقد الثلاث عليها قلنا: إن حلها ناقص عن حل الحرة، وإذا كان كذلك فالزوج الثاني يتم هذا الحل الناقص، فثبت أن الزوج الثاني لا يثبت الثابت، بل يثبت ما ليس بثابت.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يَرِد عليها خمس تطليقات؛ لأن التطليقتين كانتا ثابتتين، وتثبت ثلاث تطليقات بالحل الجديد.

قلنا: نعم كذلك، لكن التطليقتين عملتا عمل أربع تطليقات، وبقيت تطليقة واحدةٌ كالمعتدة إذا تزوجت بزوج آخَر ودخل بها الزوج الثاني ثم فارقها بد ما مضى حَيْضة من العدة الأولى تجب عليها ثلاث حيض أُخر، وبقيت حيضتان من العدة الأولى، فكانت خمس حيض. إلا إنها إذا حاضت حيضتين انقضت العدة الأولى واحتُسبت من العدة الثانية أيضا فبقي عليها حيضة أخرى لإتمام العدة الثانية.

ومن صفته التحليل وأنتم أبطلتم هذا الوصف عن دليله عملاً بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم أعني الدخول بأصله

وقوله: (**ومن صفته التحليل**) أي ومن صفة الدخول (**وأنتم أبطلتم هذا الوصف**).

بيان هذا أن الكتاب يقتضي انتهاء الحرمة الغليظة، ولا يتعرض أن هذه الغاية - وهي ذوق العسيلة - هل هي مثبتة للحل أم لا؟ فنعمل بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمة الغليظة، ونُثبت للغاية صفة الإثبات على وجه لا يتعرض الكتاب، وجاز أن تكون الغاية منهيةً ومثبتة - كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا**﴾ فيكون الاغتسال مُنهيًا الجنابة ومثبتًا الطهرَ. دل عليه قوله تعالى: ﴿**وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾[1] فكذلك هاهنا ذوق العسيلة منْه ومثبت للحل الجديد بدليل آخر لا يمكن ردُّه، فإذا عملنا بما عملتم وأثبتنا شيئًا آخر وهو إثبات الحِل الجديد الذي سكت عنه الكتابَ فلم يكنَ ما ذكرنا معارضًا للكتاب، وما ذكرتم تَرْكٌ لما ذكرنا من الدليل وهو نص الخاص فإذن التارك للخاص أنتم لا نحن، وهذا لأن الدخول ثبت زيادة على كتاب الله تعالى بالإجماع بالحديث المشهور ومن صفته التحليل، فكان ما قاله محمد والشافعي إبطالاً لحكم الحديث؛ لأن الحديث يقتضي أن يكون الزوج الثاني محللاً، وهما أبطلا هذا الحكم عملاً بما هو ساكت عنه نص الكتاب، وأبطلا وصف التحليل عن دليله الذي هو الدخول؛ لأن الحديث المشهور اقتضى أن يكون وصف التحليل ثابتًا بدخول الزوج الثاني أينما وُجد، وهما

---

(١) سورة المائدة: ٦.

ووصفه جميعا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾ الآية.

ذلك.

وقوله: (ووصفه جميعا) أي التحليل.

(ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾[1] أي ومن العمل بالخاص على قولنا: وترك العمل به على قول الشافعي حكم هذه الآية، وهو: أن الخلع عندنا طلاق، وعند الشافعي فسخ لا طلاق[2]، فثمرة الفسخ هي ثبوت الفرقة بين الزوجين من غير نقصان العدد في الطلاق بخلاف الطلاق، وقوله

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) اختلف العلماءُ في الخلع: هل هو طلاق أو فسخ؟

والفرق بينهما هو:

أ - الفسخ نقض للعقد من أساسه وإزالة للحل الذي يترتب عليه، أما الطلاق فهو إنهاء للعقد ولا يزول الحل إلا بعد البينونة الكبرى.

ب - الفسخ يكون إما بسبب حالات طارئة على العقد تنافي الزواج؛ مثل ردة الزوجة، أو حالات مقارنة للعقد تقتضي عدم لزومه من الأصل كأحوال خيار البلوغ لأحد الزوجين، أما الطلاق فلا يكون إلا بناء على عقد صحيح لازم.

ج - الفسخ لا ينقص عدد الطلقات التي يملكها الرجل، أما الطلاق فينقص به عدد الطلقات فروي عن عثمان، وابن مسعود، وجماعة من التابعين - رضوان الله عليهم - هو الطلاق، وبه قال الإمام مالك والثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة وأصحابه، والشافعي في أحد قوليه. وقال في قوله القديم: إن نوى بالخلع طلاقا وسماه فهو طلاق، وإلا كان فسخا.

وعند أحمد في رواية أنه فسخ، وفي الأخرى أنه تطليقة بائنة.

انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٦٩، تفسير القرطبي ٣/ ١٤٣، المبسوط ٦/ ١٧١، المجموع شرح المهذب للنووي ١٧/ ١٤، المغني لابن قدامة ٨/ ١٨٠.

فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين وأعقبهما بإثبات الرجعة.

تعالى: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾ أي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة، فكان قوله: ﴿**مَرَّتَانِ**﴾أي دفعتان مرة بعد أخرى، فإن من أعطى إلى آخر درهمين بمرة واحدة لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين حتى يعطيه دفعتين.

وقيل: قوله: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾وإن كان ظاهره الخبرَ فمعناه الأمر كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**﴾؛ لأنه لو حُمل على الخبر يؤدي إلى الخلف في خبر الله تعالى؛ لأن الطلاق قد يوجد على وجه الجمع، فدل أن المراد منه الأمر كأنه قال: طلقوا مرتين متى أردتم الطلاق والآية حجة لنا على الشافعي في كراهة الجمع؛ لأن الله تعالى أمرنا بالتفريق. كذا في «شرح التأويلات»[1].

وقال في «مهذب الترجمان»: ﴿**الطَّلَاقُ**﴾أي الطلاق الذي يُملك فيه الرجعة ﴿**مَرَّتَانِ**﴾ في الجملة.

وقوله: (**ذكر الطلاق مرة ومرتين**) أي مرة قوله: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**﴾ ومرتين بهذه الآية ليس المراد أنه ذكر مرة في الآية الأولى، ثم ذكر المرتين في الآية الثانية؛ لأنه حينئذ يلزم أن تكون ثلاث تطليقات، وبعد التطليقات لا تصح الرجعة، والرجعة مذكورة هاهنا. بل المراد ذكر الطلاق مرتين في الجملة.

يقال بالفارسية: يكبار كَفتمت، ودوبار كَفتمت يعني مجموع وي

---

(١) راجعت فيه تفسير الكشاف، والطبري، والرازي، وابن كثير فلم أقف عليه.

ثم أَعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ فإنما بدأ بفعل الزوج وهوالطلاق، ثم زاد فعل المرأة وهوالافتداء وتحت الأفراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق.

دوبارست[1] فمعنى قوله: الطلاق مرة ومرتين؛ وأعقبهما بذكر الرجعة هو: أن الله ذكر الطلاق مرة بقوله: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ**﴾.

وذكر عقيبه الرجعة بقوله: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾[2] ثم ذكر الطلاق ثانيا بقوله: ﴿**الطَّلاقُ مَرَّتَانِ**﴾ وذكر أيضا عقيبه الرجعة بقوله: ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ**﴾ وإنما ذكر هكذا ليُعلم أن الرجعة كما تكون بعد الطلاق الواحد كذلك تصح بعد الطلاقين.

(**ثم أعقب ذلك الطلاق بالخلع بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾**[3] **بدأ بذكر فعل الزوج**) في أول الآية (**وهو الطلاق**)؛ إذ الطلاق اسم فعله وزاد في آخر الآية فعل المرأة بقوله: ﴿**فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾ وتجب إفراد المرأة بالافتداء بالمال تخصيصها بالمال وهذا لأنها هي التي تشتري بُضعَها من الزوج، فكان الثمن على المشتري.

وقوله: (**وتقرير فعل الزوج على ما سبق**) أي على الوصف الذي سبق وهوالطلاق؛ لِما أن الخلع يوجد منهما؛ لأن المرأة لا تستبد به، وقد ذكر فعل

---

(١) معناه «قلت لك مرة ومرتين يعني مجموعه مرتين».

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٩.

. . . .

المرأة وسكت عن فعل الزوج، فكان تقريرا على ما سبق من فعل الزوج على الطلاق.

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ ثم قال في حق الخلع[1]. ﴿فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ ثم قال بعد ذلك: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ [2] ولوجعلنا الخلع طلاقا صارت التطليقات أربعًا، ولا يكون الطلاق أكثر من ثلاث؛ فلذلك حمل الشافعي الخلع على الفسخ دون الطلاق، ولأن النكاح عقد محتمل للفسخ حتى يُفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ، فيحتمل الفسخ بالتراضي في الخلع أيضا

قلنا: أما الجواب عن الأول؛ فإن الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، فبهذا لا يصير الطلاق أربعا. كذا في «المبسوط» [3] فكان الخلع هو الطلقة الثالثة، فكان طلاقا بالمال، أو الطلقة الثالثة مكان الخلع وهي الطلقة بلا مال، فعلى هذا لا يصير الطلاق أربعًا .

---

(١) خَلَعَ ثوبه ونعله وقائده خَلْعا، وخَلَعَ عليه خلْعَة، وخَالَعَ امرأته خُلعا - بالضم - وخالعت المرأة بعلها: أرادته على طلاقها ببذلَ منها له فهي خالع، والاسم الخُلعة وقد تخالعا واختلعتْ فهي مختلعة .
والخلع: إزالة ملك النكاح بأخذ المال .
انظر: الصحاح ٣/ ١٢٠٥ مادة: خلع، والتعريفات للجرجاني ص ١٣٥، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٨١

(٢) سورة البقرة: ٢٣٠.

(٣) انظر: المبسوط ٦/ ١٧٢.

. . . .

أونقول: على تقرير هذا الكتاب هو أن الله تعالى ذكر الافتداء بالمال ولم يذكر فعل الزوج، فلابد من تقرير فعل الزوج؛ لأن الخلع يوجد منهما وفعل الزوج قد سبق في صدر الآية، فصار الطلاق نوعين: طلاقا بمال وطلاقا بغير مال، فوصل الطلقة الثالثة بالطلاق بالمال، فكانت التطليقات ثلاثا لا أربعا.

أونقول :المراد بقوله تعالى : ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾ بيان شرعية الرجعة بعد الطلاقين لا وقوعهما، يعني لو وقع الطلاقان ثبتت الرجعة كما لو وقع طلاق واحد، فكان هذا إخبارا عن شرعيته لا إخبارا عن وقوعه، وكذلك من ذكر الخلع بيان شرعية الخلع وكونه طلاقا، وكذلك من قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ**﴾ بيان الحرمة الغليظة بعد الطلقات.

والدليل عليه أنه ذَكر حكم الطلاق في مواضعَ أخر، فلوكان المراد منه الوقوع كان زائدا على الثلاث لا محالة .

وأما الجواب عن الثاني فنقول: النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه .

ألا ترى أنه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم، وأن الملك الثابت به ضروري لا يظهر إلا في حق الاستيفاء، وأما الفسخ بسبب عدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الإتمام، وكذلك في خيار العتق والبلوغ.

وأما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاحُ لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال، فيُجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع العقد في الحال مجازا، وذلك إنما يكون بالطلاق، وفائدة هذا الاختلاف أنه لو خالعها بعد

فإثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملاً به، بل يكون رفعاً، ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهوالوَصْل والتعقيب. وإنما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعي وأبطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملاً به ولا بيانًا.

التطليقتين عندنا لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، وعنده له أن يتزوجها.

قوله: (**لا يكون عملا به**) أي بخاص الكتاب وهوالطلاق المذكور في الآية.

(**فأوجب صحته بعد الخلع**) أي صحة الطلاق بعد الخلع. إنما قيّد بقوله: بعد الخلع؛ لأن عنده يصح الطلاق بعد الطلاق على مال، فمن (**وصله بالرجعى**) أي ومن وصل قوله تعالى: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ**﴾ بقوله: ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾ لا بقوله: ﴿**فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾ لا يكون هوعاملا بموجب الفاء التي في قوله تعالى: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا**﴾ وهي للتعقيب مع الوصل[1].

---

(١) اختلف العلماء في الطلاق بعد الخلع في العدة:
فقال مشايخ خراسان من الحنفية بهذه الآية على أن المختلَعة يلحقها الطلاق؛ لأن الله تعالى شرع صريح الطلاق بعد المفاداة بالطلاق؛ لأن الفاء حرف تعقيب، فيبعد أن يرجع إلى قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ بل الأقرب عوده على ما يليه وهوقول سعيد بن المسيب وشريح وطاوس والنخعي والزهري والحكم وحماد والثوري وغيرهم.
وقال ابن عباس وابن الزبير وعكرمة والحسن وجابر بن زيد والشافعي وأحمد وإسحاق وأبوثور: إن الطلاق لا يلزمها.
وقال الإمام مالك: يلحقها إن كان الطلاق متصلا بالخلع، وإلا فلا. =

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ فإنما أحل الابتغاء بالمال، والابتغاء لفظ خاصّ وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب. والطلب بالعقد يقع، فمن جوّز تراخي البدَل

فإن قلت: يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾[1] بعد قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ وبعد الحرمة الغليظة ليس للزوجين أن يتراجعا، فلابد أن يكون هذا متصلاً بما قبله، وهوقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ فكان في هذا ترك العمل بالخاص الذي هوموجب الفاء حيث تُرك وصله بما يليه.

قلت: لا كذلك، بل هذه الآية متصلة بما يليها، وهوقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ﴾ فإن المراد من قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ الزوج الثاني أي فإن طلق الزوج الثاني بعد الدخول بها ﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾أي فلا إثم على الزوج الأول والمرأة[2]. كذا في «التيسير»[3].

علم بهذا أن الفاء معمولة هاهنا أيضا بحقيقتها وهي الوصل بما يليها.

= انظر: كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٩، نورالأنوار ١/ ٣٩-٤٠، المجموع للنووي ١٧/ ٣٠-٣١، المغني لابن قدامة ٨/ ١٨٣-١٨٤، بداية المجتهد ٢/ ٧٠، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٢٧٦، تفسير القرطبي ٣/ ١٥٠.

(١) سورة البقرة: ٢٣٠.

(٢) قاله ابن عباس-رضي الله عنهما- كذلك. وقال: لا خلاف فيه.
انظر: تفسير القرطبي٣/ ١٥٢.

(٣) انظر: اللوحة رقم ٨٨ من الكتاب المذكور.

عـــن الطلب الصحيح إلى المطلوب وهوفعل الوطء كان ذلك منه إبطالاً.
فبطل به مذهب الخصْم فى مسألة المفوِّضة .

﴿أن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ ذكر عقيب المحرمات بقوله : ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [1] أي ابتغاؤكم بالمال، والباء للإلصاق، فأينما وُجد الطلب يكون المال ملصقا به،

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -. فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهوالطلب بالعقد، والباء للإلصاق فيثبت به اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء تسمية أو وجوبًا، والقول بتراخيه عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب - وهي الوطء كما قاله الخصم - في المفوضة إنه لا يجب المهر لها إلا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص فيكون في معنى الفسخ له، ولا يجوز المصير إليه بالرأي[2] .

(**عن الطلب الصحيح**) أي عن النكاح الصحيح، وهواحتراز عن الطلب الفاسد، وهوالنكاح الفاسد؛ لأنه لا يجب فيه بنفس العقد بالإجماع، بل إذا وُجد الدخول في مسألة المفوِّضة - بكسر الواو - وهي اختيار صاحب «المغرب» وهي: التي فوَّضت بضعها إلى زوجها أي زوّجَتْه نفسها بلا مهر[3]. فإنه لا يجب المهر عند الشافعي إذا ماتت قبل الوطء مع وجود العقد

---

(١) سورة النساء: ٢٤.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٣٠.
(٣) انظره في: ص ١٥٢ مادة: فوض.
فالمفوِّضة هي: التي فوضت نفسها بلا مهر، والمفوَّضة هي: التي فوّضها وليها بلا =

ومِثلُهُ قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِم﴾ والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهوالّتقدير، فمن لم يجعل المهْر مقدّراً شرعاً كان مبطلاً. وكذلك الكناية في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا﴾ لفظ خاص يراد به نفس المتكلم. فدل ذلك على أن صاحب الشرع هوالمتولي للإيجاب والتّقدير، وأن تقدير العبد امتثال به،

الصحيح[1] وهوخلاف النص[2].

و قوله: (**وأن تقدير العبد امتثال به**) أي بإيجاب الله تعالى وتقديره، فيحتمل أن يكون هذا جواب شبهة ترد على قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [3] بأن يقال: الله تعالى أسند الفرض - وهوالتقدير - إلى العباد، وأنتم تقولون: تقدير المهر مُفوَّض إلى الله تعالى، ولا يجوز تقديره للعبد، فكان هذا مخالفة للنص.

= مهر، وهوالأصح؛ لأن الأولى لا تصلح محلا للخلاف؛ إذ لا يصح نكاحها عند الشافعي - رحمه الله -.
راجع: نورالأنوار ١/ ٤١.

(١) وبه قال علي، وابن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - وأهل المدينة، والزهري، وربيعة، ومالك، والأوزاعي.
انظر: المجموع للنووي ١٦/ ٣٧٣، بداية المجتهد ٢/ ٢٧.

(٢) فلها مهر مثلها، وبه قال ابن مسعود، وابن شبرمة، وابن أبي يعلى، وأبوحنيفة وأصحابه، وأحمد، وإسحاق.
انظر: الهداية ٣/ ٣٢٤ - ٣٢٥، المغني لابن قدامة ٨/ ٥٨.

(٣) سورة البقرة ٢٣٧: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾.

فمن جعل إلى العبد اختيار الإيجاب والترك في المهر والتقدير فيه كان إبطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملاً

فأجاب عنه وقال: ذلك التقدير الذي يُقدِّره العبدُ امتثال منه لتقدير الله تعالى وإيجابه. يعني إن مهورَ النساء مقدرةٌ معلومةٌ عند الله تعالى وباصطلاح الزوجين على مقدّر يظهر ما كان مقدراً معلومًا عند الله تعالى لا أن العباد يقدرون ما ليس بمقدَّر، وعلى هذا قيم الأشياء، فإن قيم الأشياء معلومة مقدَّرة عند الله تعالى يُظهر ذلك لنا بتقويم المقوِّمين للأشياء على مقدَّر، وهذا نظير كفارة اليمين، فإن ما يأتي به العبد بأحد الأشياء الثلاثة كان امتثالاً لما كان واجبا عليه ثابتا عند الله تعالى.

(**فمن جعل إلى العبد اختيار الإيجاب**) يعني من فوّض إثبات المهر وتركه والتقدير فيه على أن يقدّر كيف شاء وأيَّ قدر شاء كان مبطلا للنص الخاص، ويتفرع عن هذا أن من تزوج امرأة بخمسة دراهمَ كان ذلك مهراً عند الخصم[١]، وعندنا تجب عشرة دراهمَ[٢]؛ لأن المهر مقدر عندنا بتقدير الله تعالى، وأدناه عشرة دراهمَ؛ ـ لقوله عليه السلام ـ: «**لا مهر أقل من عشرة دراهم**»[٣].

---

(١) انظر: المجموع للنووي ١٦/ ٣٢٢.

(٢) راجع: الدرالمختار شرح تنوير الأبصار ٣/ ١٠٢.

(٣) خرجه بهذا اللفظ الحافظ علي بن عمر الدارقطني في سننه في كتاب النكاح باب المهر ١/ ٢٦٤ حديث رقم ١٦، وذكره عبدالرحمن بن علي الشافعي في كتاب «تميز الطيب من الخبيث» ص ١٩٤ وقال: «رواه الدار قطني عن جابر مرفوعًا ولكن سنده واه، لأن فيه مبشر بن عبيد وهوكذاب، وقد قال الإمام أحمد: سمعت سفيان بن عيَّينة يقول: لم نجد لهذا أصلا يعني العشرة في المهر، ويعارضه حديث سهل بن سعد في الواهبة: «التمس ولوخاتمًا من حديد». متفق عليه عن سهل بن سعد، وذكره السرخسي في المبسوط ٦/ ٨١ أيضًا.

. . . .

فإن قلت: على هذا التقرير وقعتم في الذي أبيتم، وهو: أنكم تأبون الزيادة بخبر الواحد على مطلق الكتاب فتقولون: الزيادة على الكتاب نسخ كما قلتم ذلك في الزيادة على قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [1] بقوله ـ عليه السلام ـ: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**» [2] لما أن القرآن يطلق على القليل والكثير فلا تصح زيادة تعيين الفاتحة عليه بخبر الواحد، فيجب أن يكون هاهنا كذلك؛ لأن اسم المال في قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ يقع على القليل والكثير، فلا تصح الزيادة عليه بخبر الواحد؛ لأنه نسخ وذلك لا يجوز بخبر الواحد.

قلت: لا كذلك، فإن الله تعالى أشار في موضع آخر إلى أن ذلك المال مقدّر، وأشار أيضًا إلى أن ذلك التقدير شرعي بقوله: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِم﴾ [3] فيُعلم التقدير بالفرض وكونه شرعيا بضمير (نا) في ﴿فَرَضْنَا﴾ [4]، ولكن ذلك التقدير مجمل فوقع هذا الخبر وهوقوله ـ عليه

---

(١) سورة المزمل: ٢٠.

(٢) خرجه الدارمي في كتاب الصلاة باب لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ١/ ٣٠٠ حديث رقم ١٢٢٢، بلفظ: «من لم يقرأ بأم الكتاب فلا صلاة له». وابن حجر في الدراية ١/ ١٣٧ ـ ١٣٨ حديث رقم ١٥٣، والنابلسي في ذخائر المواريث ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٢، والشوكاني في نيل الأطار ٢/ ٢١٠.

(٣) سورة الأحزاب: ٥٠ ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُم﴾.

(٤) قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: إن الله قد علم ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء وعلى أي حدٍّ وصفة يجب أن يفرضَ عليهم.

انظر: تفسير الكشاف ٣/ ٢٤٢، ورَاجع أيضًا: تفسير القرطبي ١٤/ ٢١٤، تفسير =

به ولا بياناً له؛ لأنه بين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾. وقال الشافعي - رحمه الله -: القطع لفظ

السلام -: «لا مهر أقل من عشر دراهم» بيانًا لمجمل الكتاب، فيصح أن يقع خبر الواحد بيانًا لمجمل الكتاب بخلاف قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ فإنه لا إجمال فيه، فكانت الزيادة هناك مستلزمة للنسخ، وأما هاهنا فلا، ولأن البضع من وجه في حكم النفوس حتى لا يسقطَ حكم الفعل فيه بالبذل، فبذل النفس لا يحصل بمجرد المال بل بمال له خطر فكذا فيما هو في حكمه؛ ولأن اشتراط الفرض فيه شرعًا لإظهار حظر البُضع، وهذا المقصود لا يحصل بأصل المال؛ لأن اسم المال يتناول الحقير والخطير، وإظهار الحظر إنما يُحصل بمال له خطر، وهو عشرة دراهمَ كما في نصاب السرقة فقَدَّرَ بها.

(ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾)[1] أي ومن العمل بالخاص قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ حُكي عن الأصمعي[2] أنه قال:

= الطبري ٢٢/ ٢٤، أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ٣/ ٤٨٠.

(١) سورة المائدة: ٣٨.

(٢) هو عبدالملك بن قُرَيب بن عبدالملك بن علي بن أصمع الباهلي البصري أبو سعيد، إمام اللغة، والحديث، والشعر، والبلدان، مصنف: «غريب القرآن» و«الأجناس» في أصول الفقه، و«الاشتقاق» و«الأمثال» وغيرها.
قال عمر بن شبّة: سمعته يقول: حَفظْتُ ستةَ عشر ألف أرجوزة.
قال الإمام الشافعي فيه: ما عبَّر أحد عن العرب بمثل ما عبر الأصمعي. توفي سنة ٢١٦هـ عن ثمان وثمانين سنة.
انظر: طبقات المفسرين للداودي ١/ ٣٦٠ رقم ٣٠٨، الشذرات ٢/ ٣٦، الأعلام ٤/ ١٦٢، معجم المؤلفين ٦/ ١٨٧.

خاص لمعنى مخصوص، فأنى يكون إبطال عِصمة المال عملاً به، فقد وقعتم في الذي أبيتم. والجواب أن ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهوقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾.

لأن الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد، وأن

كنت أمشي في البادية، فاستقبلني أعرابي له هَيبةٌ، فخفت منه سلب مالي، فقال لي: من أنت؟ قلت: فقيه. فقال: أتحفظ شيئاً من القرآن؟ قلت: نعم. فتذكرت قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فقرأت هذه الآية كي يخاف لوكان قاصدا لمالي، وقرأت في آخر هذه الآية: (والله غفور رحيم).

فقال الأعرابي: القرآن ما هكذا، فتأملت، فتذكرت، فقرأت: ﴿واللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فقال: القرآن هكذا، وخلى سبيلي[1].

قال الأستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري - رحمه الله -: بدأ هاهنا بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ﴾ وبدأ في آية الزنا بقوله: ﴿الزانية﴾[2] والحكمة فيه - والله أعلم -: أن الأصل في السرقة الرجال، وفي الزنا النساء[3].

(**لأن الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد**)؛ لأن الله تعالى هوالمطاع في أوامره ونواهيه لذاته؛ لأنه هوالمخترع لجميع الأشياء، فترك الأمر والنهي على الإطلاق واقع على حقه فيجب الجزاء له على العبد.

---

(١) راجع في القصة: تفسير «مفاتيح الغيب» لفخرالدين الرازي ١١/ ٢٣٦.
(٢) سورة النور: ٢.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١٦٥، ١٢/ ١٦٠.

يجب حقاً لله تعالى يدل على خُلوص الجناية الداعية إلى الجزاء واقعة على حقه ،

فأما غير الله تعالى فليس بمطاع على الإطلاق، بل هومطاع لغيره وهوأن الله تعالى أمرنا بإطاعته، ولهذا لوأمر غيرُ الله إنسانا بشيء فيه معصية الله فلا إطاعةَ لأحد فيه، وإذا كان كذلك فلم يفهم من ذكر الجزاء مطلقا ما يجب للعبد على العبد، بل يفهم منه ما يجب لله تعالى على العبد ، فدل ذلك على كون الجناية واقعة على حق الله تعالى على الخصوص، ومن ضرورته ألا يبقى معصومًا حقا للعبد؛ لأنه لوبقي معصومًا حقًا للعبد لا يجب القطع؛ لأنه حينئذ يكون حرامًا لغيره، وذلك لا يوجب القطع، كما لوغصب مالَ إنسان لا يجب القطع لبقائه معصومًا حقا للعبد، ولا يقال: يجوز أن يبقى الشيء معصومًا حقا للعبد، ومع ذلك هومعصوم حقا لله تعالى حتى يجب القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى، والضمان لكونه معصوما حقا للعبد[1]

(١) اختلف العلماء: هل يكون غُرمٌ مع القطع أي هل يجمع بين الضمان والقطع أم لا ؟
لا خلاف بين الفقهاء في أنه إذا قطع السارق والعين قائمة ردت على صاحبها لبقائها على ملكه، وأيضاً لا خلاف بضمانها إذا استهلكها، أما إذا هلكت فاختلفوا في ضمانها:
فقال قوم :عليه الغرم مع القطع، فيرد ما سرق لمالكه وإن تلف فيرد مثله إن كان مثليا وقيمته إن كان قيميا، وبه قال الشافعي، وأحمد، والليث، وأبوثور، وجماعة.
وقال قوم: ليس عليه غرم إذا لم يجد المسروق منه متاعه بعينه، وهوقول أبي حنيفة، والثوري، وابن أبي ليلى، وجماعة .
وفرق الإمام مالك وأصحابه فقال: إن كان موسراً أتبع السارق بقيمة المسروق، وإن كان معسرا لم يتبع به إذا أثرى .
ولعل الراجح هوالقول الأول؛ لأن الضمان يجب لحق الآدمي، والقطع يجب لحق الله تعالى .

. . . .

كما لوقتل مُحْرِمٌ صيدا مملوكا لآخر يجب الجزاء؛ لكونه جناية على الإحرام وهوحق الله تعالى، والقيمة باعتبار كونه حقًا للعبد؛ لأنا نقول: لا وجه إلى ذلك؛ لأن كونه معصومًا حقًا لله تعالى يقتضي كونه حراما لعينه، وكونه معصومًا للعبد يقتضي كونه حرامًا لغيره، فلوكان كذلك لا يجب القطع؛ لأنه يصير شبهة، والحدود تندرئ بالشبهات بخلاف قتل المُحرِم صيدا مملوكا؛ لأن الجزاء لا يتعلق بكون الصيد معصومًا.

ألا ترى أنه لوقتل صيدًا غير مملوك يجب الجزاء أيضًا، وإن لم يكن معصومًا ولا مملوكًا، فيجب الضمان لكونه مملوكًا لغيره، ويجب الجزاء لكونه جناية على إحرامه.

ألا ترى أنه يجب الجزاء أيضًا لوقتل صيد نفسه لهذا المعنى فاختلف الموجب أما هاهنا فإنما يجب الجزاء وهو القطع لكون المسروق معصومًا مملوكًا فلابد من تحول العصمة لما بينًا.

والدليل أيضًا على انتقال العصمة إلى الله تعالى أن الله تعالى أوجب هو الجزاء بمقابلة سرقة عشرة دراهمَ، ولوكان لحق العبد ما كان قطع اليد التي قيمتها خمسمائة دينار بمقابلة عشرة دراهمَ؛ لما أن ضمان العدوان مقيد بمثل. كما في الغصب بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ

= راجع: المبسوط ٩/ ١٥٦ـ١٥٨، أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٣٩، تفسير القرطبي ٦/ ١٦٥، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٤٥٢، الكافي لابن عبدالبر ص ٥٨٢، المجموع شرح المهذب للنووي ٢٠/ ٩٩، ١٠٢-١٠٣، المغني لابن قدامة ١٠/ ٢٧٩.

ومن ضرورته تحوُّل العصمة إليه ،

عَلَيْكُمْ﴾[1] فإن قيل : لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق بمنزلة الخمر ، ولو أنه سرق الخمر لا يجب القطع . قلنا : إنما لا يجب القطع هناك لكون الخمر غير معصوم حقا للعبد .

فإن قيل : لو كانت الجناية واقعة على حق الله لما اشتُرطت خصومة العبد كما في الزنا وشرب الخمر ؟ قلنا : خصومة العبد إنما اشترطت لتظهر السرقة لا لكون الجناية واقعة على حقه ، ولهذا يقطع بخصومة المكاتب ومتولي الوقف باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون الجناية عليهما ؛ لأنه ليس لهما ملك ، والعصمة في حق العبد باعتبار الملك ، وعلى هذا يُخرَّج شرب المسلم خمر الذمي ؛ لأن وجوب الحد لا يتعلق بكونه معصومًا ومملوكًا لغيره .

ألا ترى أنه لو شرب خمره يجب الحد أيضا ، بل في وقوع جنايته في معصوم الله تعالى الذي هو موجب للحد على المباشر ، والضمانُ إنما وجب لأن دياتهم صارت دافعة عدم التقوم بحكم عقد الذمة .

(**ومن ضرورته تحويل العصمة**) أي ومن ضرورة وقوع الجناية على حق الله تعالى تحويل العصمة .

فإن قيل : متى تحولت العصمة إلى الله تعالى ؟ إن قلتم : قبل السرقة ، ففيه سبق الحكم على السبب ؛ لأن السبب للانتقال ، والتحول ليس إلا السرقة .

وإن قلتم : بعد السرقة ، فهذا غير مفيد ؛ لأن السبب صادف محلاً محترمًا للمالك .

---

(١) سورة البقرة : ١٩٤ .

ولأن الجزاء يدل على كمال المشروع لِما شرع له مأخوذ من جزى أى قضى ،

وإن قلتم: مع السرقة ، فهوباطل أيضا ؛ لأن السرقة وقت الوجود ليست بموجودة ، فكيف تثبت الحكم وقت الوجود ؟

قلنا : تحولت العصمة إلى الله تعالى قُبيل السرقة متصلا بالسرقة لتنعقد السرقة موجبة للقطع ، ويجوز سبق الحكم على السبب إذا كان ذلك الحكم شرط صحة ذلك السبب ، كما في المقتضى أي في قوله : أعتق عبدك عني على ألف . فقال : أعتقت . يثبت الملك مقتضى العتق قُبيل قوله : «أعتقت» ضرورة صحة العتق ، وكذلك في مسألة استيلاد الأب جارية الابن ينتقل الملك من الابن إلى الأب قبيل الوطء لضرورة صحة الاستيلاد[1] ، فكذا هنا . إلى هذا أشار في «كشف الأسرار»[2] ، وقد أوردناه في «النهاية»[3]

---

(١) الاستيلاد : هوطلب الولد من الأمة .
انظر : التعريفات للجرجاني ص ٣٨ .

(٢) هكذا في النسختين معا ، لكن أقول :
أولا : لا يوجد هذا القول في كشف الأسرار للبخاري ، وكشف الأسرار للنسفي وأمثالهما .
ثانيا : أن الشارح لا يحيل إلى هذين الكتابين ؛ لأنه متقدم عليهما .
ثالثاً : ولأن البخاري نفسه يحيل أحيانا لهذا الكتاب ، مثلا : في كشف الأسرار٤/ ٥٦١ يقول : كذا في الكشف لأبي جعفر ، ولم أقف على التعريف بهذا الكتاب ، ولا على مكان وجوده بعد البحث الطويل عنه .

(٣) انظر : اللوحة رقم ٢٢٩ أحكام الاستيلاد من الكتاب المذكور الموجود أصله برقم ٢٧٠٣ بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة ، وعبارته : « . . . بخلاف الأب إذا استولد جارية ابنه حيث لا يجب عليه العقر ؛ لأن الملك هناك ثبت شرعًا للاستيلاد فيقدم فصار واطئا ملك نفسه» .

. . . .

ونظائره، وحاصله أن الجزاء لما كان واجبا لله تعالى لزم أن تكون الجناية واقعة على حقه؛ لأن الجزاء إنما يجب لمن وقعت عليه الجناية، فإذا كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لزم أن يكون محل الجناية وهو العصمة منتقلة إليه، وإذا انتقلت إليه صار المسروق كالخمر، ولو أتلف خمرَ مسلم أو غصب فاستهلكها أو هلكت لا يجب ضمانها لما أنها معصومة لله تعالى لا للعبد، ولو كانت باقية لزم الرد؛ لأنه ماله فكذا هاهنا.

(**ولأن الجزاء يدل على كمال المشروع لما شُرع له**) أي لأجل ما شُرِع له يعني يدل على أن ما هو الجزاء وهو القطع مشروع من جميع الوجوه (**مأخوذ من جزى أي قضى**)[1] والقضاء: الإتمام والإحكام.

قال الشاعر:

وعليهما مسرودتان[2] قَضاهما[3]

---

(١) وجزى عنّي هذا الأمر أي قضى.
انظر: الصحاح ٦/ ١٣٠٣ مادة: جزى، وتفسير القرطبي ١/ ٣٧٧.

(٢) السرد: اسم للدروع وسائر الحَلَق
انظر: الرائد ١/ ٨١٧.

(٣) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، وقيل: وعليهما ماذِيَّتان بدلاً من مسرودتان، وتكملته:

داوُد أو صنع السّوابغ تُبَّعُ

انظر: لسان العرب ٥/ ٣٦٦٥، والصحاح ٦/ ٢٤٦٤ مادة: قضى. وكتاب شرح أشعار الهُذليين لأبي سعيد الحسن بن الحسين السُكري ١/ ٣٩.

وجزاء بالهمزة أي كفى .وكماله يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة؛ لأنه يكون حراماً لمعنى يكون في غيره ولا يلزم أن الملك لا يبطل؛ لأنّ محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمةَ إلاّ بكونه مملوكاً. فأما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعيناً لا لعينه

(**وجزاء ـ بالهمزة ـ أي كفى**)[1] فالإتمام والكفاية يقتضيان أن يكون الجزاء مشروعا من جميع الوجوه وكاملا في شرعيته، وإذا كان الجزاء كاملا في نفسه وجب أن تكون الجنايةُ كاملةً وجنايةً من جميع الوجوه، وإنما تكون الجناية جناية من جميع الوجوه أن لوكانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما أن الله تعالى واجب التعظيم لذاته، فكانت الجناية في حقه جناية من كل الوجوه .

وأما الجناية على حق العبد فلم تكن جناية من كل وجه لما أن مال العبد بالنظر إلى ذاته مباح .

قال الله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾[2] فلا يكون أخذ ماله بالنظر إلى ذاته جناية، وإنما يكون جناية باعتبار حق المالك، فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا يقع الجزاء الكامل بمقابلتها، فمن ضرورة هذا تحويل العصمة إلى الله تعالى، وإنما يظهر ذلك بالقطع يعني عند القطع يتبين أن الجناية وقعت

---

(١) وجزأت بالشيء جزاء: أي اكتفيت به، وأجزأني الشيء كفاني .
انظر: الصحاح ١/ ٤٠ مادة: جزأ
(٢) سورة البقرة: ٢٩.

. . . .

على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزاء له، ومن هذا يظهر انتقال العصمة قبيل السرقة على ما ذكرنا حتى تكون الجناية واقعة على حقه؛ لأنه يكون حراما لمعنى في غيره وهوحق العبد، فتكون الحرمة حينئذ ناقصة فلا تكمل الجناية، فلا يجب الجزاء المطلق الكامل في نفسه بمقابلته .

(**ولا عصمة إلا بكونه مملوكًا**)؛ لأن شرط وجوب القطع أن يكون المسروق مملوكا معصوما حقا للعبد، وإنما ينتقل من العبد إلى الله تعالى ضرورة وجوب القطع لما بينا من ذكر الجزاء المطلق إلى آخره، ولا يلزم من بطلان العصمة في حق العبد بطلان الملك؛ لأن الموجب لانتقال العصمة قد وُجد، ولم يوجد ما هوموجب لبطلان الملك؛ لأنه يمكن أن يكون مملوكا للعبد وإن لم يكن معصوما له ويجب الحد مع ذلك، كما إذا شرِب خمرا مملوكا لإنسان يجب الحد، ولا يصير كونه مملوكًا شبهة في درء الحد كما إذا شرِب خمره فلا ضرورة في بطلان الملك، ثم قوله: «ولاعصمة إلا بكونه مملوكًا»؛ يَتَراءى أنه ينتقض بما إذا سرق مالا موقوفا يجب فيه القطع، وقد ثبت كونه معصوما مع أنه غير مملوك.

عُلم بهذا أن قوله: «ولا عصمة إلا بكونه مملوكًا» مما لا يصح .

قلنا: لا ينتقض؛ لأن الموقوف مملوك عند بعض العلماء للموقوف عليه .

أو نقول: إنه يبقى على ملك الواقف حكما، ولهذا يرجع الثواب إليه .

حتى إذا وُجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتوليِّ الوقف ونحوهما، فلذلك تحوّلت العصمة دون الملك. ألا ترى أن الجناية تقع على المال؟ والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكاً. فأما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجناية لينتقل؟ وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع؟ فأما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر والله أعلم.

وقيل: إن علة الوقف إن كانت للذي هو أهل للملك تصير مملوكة له، وإن كانت للذي لم تكن أهلا له كالمسجد وغيره يبقى على ملك الواقف تبعا لأصلها.

(**حتى إذا وُجد الخصم بلا ملك**) أي بلا ملك المدعي وهو الحافظ، وقوله: ونحوهما كَسَدَنة[1] الكعبة، وكالعبد المستغرَق بالدين.

(**فلذلك تحولت العصمة دون المِلك**) أي دون المملوكية.

وقوله: (**ألا ترى أن الجناية تقع على المال**) بيان أنه لم يلزم من انتقال العصمة انتقال الملك لما أن الجناية إنما تقع على مال معصوم مملوك.

(**وأما الملك الذي هو صفة للمالك**) غير قابل للجناية لما أن المالك من قام به الملك، وهو غير قابل للجناية ولو تصور وقوع الجناية عليه كيف ينتقل وأنه غير مشروع لما أن الانتقال إنما يتحقق أن لو لم يكن له الملك وجميع العالم مملوك له، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

(١) سَدَنَ سَدْناً وسَدَانةً وسدانةً وسداناً: خدم الكعبة.
انظر: المعجم الوسيط ص٤٢٤: سدن

. . . .

وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[1] .

والدليل على هذا أنه لا يقال هذا مملوك للعبد لا لله لما أن العبد وما في يده لمولاه، فلم يتصور نقل الملك، وأما نقل العصمة فمشروع كالخمر، فإنه قبل أن يصير خمرا كان عصيرا معصوما للعبد فإذا تخمر كان معصوما لله تعالى، وكيف ينتقل وهوغير مشروع ؟ لأنا عهدنا في الشرع انتقال العصمة عند وجود الدليل .

فأما انتقال الملك عنه وهو حي إلى غيره بدون صنع منه فلم يُعهد في الشرع، فلذلك بطل القول بانتقال الملك كما قلنا في العصير المملوك : تنتقل العصمة بالتخمر مع بقاء كونه مملوكا لله تعالى .

فأما يجوز أن يكون الشيء معصوماً حقا للعبد لا لله تعالى، ولا يمكن القول بانتقال الله تعالى عقلا؛ لأن كل الأشياء مملوكة لله تعالى، ويجوز أن يكون معصومًا حقا لله تعالى لا للعبد، فأمكن القول بتحول العصمة دون الملك .

وذكر في «المبسوط» في هذا الموضع : ولا يدخل على هذا الملك، فإنه يبقى للمسروق منه حتى يُردّ عليه؛ لأن وجوب القطع باعتبار المالية والتقوّم في المحل .

---

(١) سورة المائدة : ١٨ .

ومن هذا الأصل:

فأما الملك بصفة المالك والفعل يكون محرَّم العين مع بقاء الملك.

ألا ترى أن فعله في شرب خمر نفسه يكون محرّم العين مع بقاء ملكه وليس من ضرورة انعدام المالية والتقوم في حقه انعدام الملك كالشاة إذا ماتت بقي ملك صاحبها في جلدها، وإن لم تبق المالية والتقوم وإذا ثبت أن المالية والتقوم صار حقًا لله تعالى خالصًا فلو وجب الضمان إنما يجب لله تعالى، وقد وجب القطع لله تعالى ولا يُجمع بين الحقين لمستحق واحد كالقصاص مع الدية[1].

قوله: (**ومن هذا الأصل**) أي ومن الخاص.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي ٩/١٥٨.

باب الأمر

فإن المراد بالأمر يختص بصيغة لازمة عندنا . ومن الناس من قال : ليس المراد بالأمر صيغة لازمة . وحاصل ذلك أن أفعال النبي - عليه السلام - عندهم موجبة كالأمر وهو قول بعض أصحاب مالك والشافعي - رحمهما

باب الأمر

(فإن المراد بالأمر)[1] أي سواء كان وجوبًا أو ندبًا أو غيره ، وقوله : «فإن المراد» صورة المسألة لا أنه تعليل لقوله : «ومن هذا الأصل»

(ليس المراد بالأمر) وهو الوجوب (صيغة لازمة) أي بل يحصل ذلك المراد بالفعل كما يحصل بالأمر[2] .

(أن أفعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالأمر) يعني إذا نقل إلينا

---

(١) الأمر : هو قول القائل لمن دونه : افعل . أو ما يقوم مقامه ، أو هو : اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء .
انظر في تعريف الأمر : كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٤ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ٩ ، العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي ١/ ١٥٧ ، كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي ص ٥٢ .
و راجع في اشتراط العلو وعدمه في الأمر : هامش رقم (٢) من ص (٣٤٤) .

(٢) وبه قال بعض المالكية وبعض متأخري الشافعية .
انظر : أصول السرخسي ١/ ١١ ، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٦ ، المسودة في أصول الفقه جمع شهاب الدين أبوالعباس الحنبلي ص ١٦ ، المعتمد للبصري ١/ ٣٩ ، المحصول للرازي ٢/ ٩ ، تفسير القرطبي ١/ ٤٤٩ .

الله ـ واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ أي فعله، ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به. وقال ـ عليه السلام ـ: «صلوا كما رأيتموني أصلي». فجعلوا المتابعة لازمة.

أن رسول الله ـ عليه السلام ـ فعَل كذا عندهم يصح أن يقال: أمر رسول الله عليه السلام بكذا، وعندنا لا يصح.

فالحاصل أن فعل النبي ـ عليه السلام ـ عندهم أمرٌ على الحقيقة، وعندنا ليس بأمر.

(**ولو لم يكن الأمر مستفادًا بالفعل لما سُمّي**) به أي لما سُمِّي الفعل بالأمر؛ لأنه حينئذ يكون تسميته بلا معنى وهذا لا يجوز في كلام الله تعالى؛ لأن الكلام نوعان: حقيقة ومجاز، ولا وجه للمجاز هاهنا؛ لأن طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين محل المجاز والحقيقة صورة أو معنى، ولا اتصال بين الأمر والفعل صورة بلا شبهة، ولا اتصال بينهما معنى؛ لأن معنى الأمر هو الاستدعاء إلى الشيء، والفعل لتحقيق الشيء فلا اتصال بينهما فيما هو المعنى.

فعُلم بهذا أن الله تعالى أطلق اسم الأمر عليه حقيقة.

«**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[1] جعل فعله موجبا حيث قال: «**كما رأيتموني أصلي**».

---

(١) خرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الأذان باب الأذان للمسافرين ٢/ ١٣١ ـ ١٣٢ حديث رقم ٦٣١ بلفظ: «...و صلوا كما رأيتموني أصلي». وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

واحتج أصحابنا ـ رحمهم الله ـ بأن العبارات إنما وضعت دلالات على المعاني المقصودة، ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني، وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات

فإن قيل: الوجوب بالأمر.

قلنا: لا تنافي بينهما فيحتمل أن في فعله وجوبا، وقد دل الدليل عليه؛ لأن الرسول ـ عليه السلام ـ متبوع فيكون موجبا كما قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾[1] وفعله أيضا مما آتاهم الرسول فكان موجبا.

(**ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني**) يعني: روا نباشد كه عبارات از معاني كوتاه آيد يعني معنى نبود كه وى را لفظ نيايند كه وضع كنند از بهروي. لأن المهملات[2] أكثر من المستعملات، فكيف يجوز قصور العبارة عن معنى؟ وقد وُضع لمعنى واحد أسماء كثيرة، وهي الأسماء المترادفة، والمشترك ليس من قبيل قصور العبارة عن المعنى، بل هو من كمال العبارة؛ لأن لكل معنى اسما على حدة على الخصوص والاسم المشترك زائد على ذلك، فلم يكن قاصرا بل كان تطويلاً وإنما وضع المشترك ابتلاء لحكمة داعية إلى ذلك أو لغفلة من الواضع، فلم يكن من باب القصور.

(**مثل الماضي والحال**) فنظير الحال لِيَفْعَلْ، فالمقصود بالأمر كذلك يجب

---

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) المهملات: هي الألفاظ التي لا تدل على معنى بالوضع.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٣٠٣

وضعت لها.

فالمقصود بالأمر يجب أن يكون مختصًا بالعبارة، وهذا المقصود أعظم المقاصد فهو بذلك أولى وإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمة إلا بدليل. ألا ترى أن أسماء الحقائق لا تسقط عن مسمياتها أبداً؟ وأما المجاز فيصح نفيه. يقال للأب الأقرب: أب لا يُنفى عنه بحال، ويسمى الجد أبا ويصح نفيه، ثم هاهنا صحّ أن يقال: إن فلانًا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة أفعاله وإذا تكلم بعبارة الأمر لم يستقم نفيُه، وقد قال

أن يكون مختصًا بالعبارة، ولا يقال: إن المعنى الواحد يفهم بألفاظ كثيرة، وهي الأسماء المترادفة، فلا يكون المعنى مختصًا بعبارة؛ لأنا نقول: بل هو مختص بالعبارة؛ إذ هو لا يُفهم بغير العبارة من الفعل وغيره، والمدعى أن المقصود بالأمر مختص بالعبارة لا بالفعل، ولا نعني به أنه مختص بعبارة واحدة.

ألا تــرى أن الله تعالى يُسمى إلهًا باللغة العربية، ويسمى خداي باللغة الفارسية، ويسمى تنكري باللغة التركية، ويسمى في كل لسان بلغة على حدة، فلا يقال إنه غير مختص بالعبارة.

(**وهذا المقصود**) وهو الوجوب (**من أعظم المقاصد**) لما أن الابتلاء يحصل به.

النبي ـ عليه السلام ـ حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم: «ما لكم خلعتم نعالكم؟» وأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال: «إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني». فثبت أن صيغة الأمر لازمة ولا ننكر تسميته مجازاً؛ لأن الفعل يجب به فسمي به مجازًا.

والنبي ـ عليه السلام ـ دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي». فدل أن الصيغة لازمة

(وقد قال النبي عليه السلام) ـ إلى أن قال: ـ (منكرًا عليهم: «ما لكم خلعتم نعالكم») [1] فدل ذلك أن فعلَه ليس بموجب؛ إذ لو كان موجبًا للأمر لم يكن لإنكاره معنى. كما لو أمر مثلا بخلع النعال فخلعوا لم يصح إنكاره بقوله: «ما لكم خلعتم نعالكم» لأنهم يقولون: إنك أمرتنا فكذلك في الفعل لو كان موجبًا لما صح إنكاره.

(«يطعمني ربي ويسقيني») [2] فيحتمل أن الله تعالى يطعمه طعاما معنويًا يخالف الأطعمة المعروفة، كما حُكي عن بعض الأولياء أنه قال:

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل ١/ ٢٣١ حديث رقم ٦٥٠ بلفظ: «...ما حملكم على إلقائكم نعالكم ...». وبهذا اللفظ الدارمي في كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعلين ١/ ٣٤٠، حديث رقم١٣٥١ .

(٢) خرجه البخاري في كتاب الصوم، باب الوصال ٤/ ٢٣٨ حديث رقم ١٩٦٤، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال رحمةً لهم، فقالوا: إنك تواصل. قال: إني لست كهيئتكم، إني يطعمني ربي ويسقين». وكذلك بألفاظ متقاربة في حديث رقم ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ومسلم في كتاب الصوم باب النهي عن الوصال ٧/ ٢١١ ـ ٢١٢ بلفظ: «إني أُطعم وأُسقى ...» و«... يطعمني ربي ويسقيني ...». وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

. . . .

شرابُ المحبة خيرُ الشراب ـ وكلُ شراب سواه سراب[1]

كذا أورده الإمام المفسر علاءالدين الزاهد[2] في تفسير قوله: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾[3].

(**لأن الفعل يجب به**) أي بالأمر (**فسُمي به مجازًا**) باعتبار إطلاق اسم السبب على المسبَب، وهو نظير المشابَهة بين الصور في الحسيّات كما أن المطر يُسمى سماءً؛ لأن السماء سببه فكذلك في الشرعيات اتصال السبب بالمسبب نظير الاتصال بين الشيئين من حيث الصورة (**والنبي عليه السلام دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر بقوله: «صلوا»**) لأنه لو كان مجردُ فعله موجبا لما قال: «صلوا».

فإن قلت: ما الجواب عن قولهم: العرب تفرّق بين جمع الأمر الذي هو القول، فقالوا فيه: أوامر، وبين جمع الأمر الذي هو الفعل، فقالوا: أمور، وفي التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة، فكان اسما مشتركا، فإنه حقيقة في كل فرد أريد به، وقد يُفرق بين جمعَي نوعي المشترك

---

(١) ذكره عبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار ١/ ٢٥٠، وملا جيون صاحب نور الأنوار شرح المنار ١/ ٤٨ بلفظ:

وذكرك للمشتاق خير شراب   وكل شراب دونه كسراب.

دون أن يذكرا القائل.

(٢) هو علاءالدين محمد بن عبدالرحمن بن أحمد أبو عبدالله البخاري، الملقب بالزاهد الحنفي، تفقه بأبي نصر أحمد بن عبد الرحمن الريغزموني وحدث عنه، وأخذ عنه صاحب الهداية وغيره. توفي ١١/ ٦/ ٥٤٦هـ.

انظر: طبقات المفسرين للداودي ٢/ ١٧٧ ـ ١٧٨، تاج التراجم ص٥٦.

(٣) سورة الشعراء: ٧٩.

. . . .

لكونه حقيقة فيهما، كما قال الشافعي: إن القرء الذي هو بمعنى الطهر جمعه قروء، والقرء الذي هو بمعنى الحيض جمعه أقراء. كذا ذكر في «مختلف الرواية»[1]

قلت: أما ما ذكره الشافعي فمردود عليه بقول الشاعر:

يا رُب ذي ضِغن وضَبٍّ فارض　　له قروء كقروء الحائض[2]

و بالحديث، وهو ما قال رسول الله ـ عليه السلام ـ لفاطمة بنت قيس[3]:

---

(١) انظر: اللوحة رقم ١٨٠ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم ٥٨٥٠

(٢) وفي لسان العرب:

يا رُب مولًى ساءَني مُباغض　　عليَّ ذي ضَغْنٍ وضَبٍ فارضِ
له قُرَوءٌ كقروءِ الحائضِ

وفي تفسير القرطبي ١/ ٤٨٨:

يا رُبَّ ذي ضغْن عليّ فارض　　له قروء كقُروء الحائض

و نُسب هذه الأبيات إلى ثعلب، والضَب: الحقد، والفارض: القديم، وقيل: العظيم. وقوله: له قروء... إلخ. يقول: لعداوته أوقات تهيج فيها مثل وقت الحائض.
راجع لسان العرب ١/ ٤٥٣ مادة: بغض.

(٣) هي فاطمة بنت قيس بن خالد الفهرية القرشية، أخت الضحاك بن قيس، وكانت أكبر منه بعشر سنين، صحابية جَليلة من المهاجرات الأول، طلقها زوجها وأشار إليها النبي ـ عليه السلام ـ بالزواج من أسامة بن زبير، فتزوجت به، وفي بيتها اجتمع أصحاب الشورى، وكانت ذات عقل وافر وجمال وكمال، توفيت في خلافة معاوية ـ رضي الله عنه ـ.
انظر: الإصابة ٤/ ٣٧٣، الاستيعاب ٤/ ٣٧١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٩٥ رقم ١٦٣.

«إذا أتاكِ قروؤك فدَعي الصلاة»[1] فعُلم بهذا أن القروء تجيء جمعا للقرء الذي بمعنى الحيض .

وأما الجواب عن قولهم : العرب تفرق بين جمعَي الأمرين ، فقلنا : إن هذا الكلام في مخرجه باطل ؛ لأن الأمر الذي هو لطلب الفعل غير الأمر الذي بمعنى الفعل وهو الشأن ، ولا يُطلق اسم أحدهما على الآخر إلا مجازا ، وكلامنا في الأمر الذي هو طلب الفعل ، وهو لا يتناول الأمر الذي هو الشأن أصلاً ، وإنما يُطلق اسم الأمر على الشأن بسبب أن الشأن يجب بالأمر الذي هو لطلب الفعل ، فكان فيه إطلاق اسم السبب على المسبب بطريق المجاز ، فكان الافتراق في الجمعين باعتبار أن كلاً منهما حقيقة في موضعه لا أن يكون الأمر الذي نحن بصدده حقيقة للأمر الذي هو بمعنى الشأن ، ومن ذلك أي ومن الخاص .

❁ ❁ ❁

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الوضوء باب غسل الدم ١/ ٣٩٦ ، حديث رقم ٢٢٨ بلفظ : «...إذا أقبلتْ حيضَتُك فدعي الصلاة ...». وفي كتاب الحيض باب الاستحاضة ١/ ٤٨٧ حديث رقم ٣٠٦ بلفظ : «...فإذا أقبلت الحيضةُ فاتركي الصلاة...» وبهذا اللفظ مسلم في كتاب الحيض ، باب غسل المستحاضة وصلاتها ٤/ ١٦ـ ١٧ ، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

باب موجب الأمر

وإذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في أصل الوضع. وهو قول عامة الفقهاء. ومن الناس من قال: إنه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم إلا بدليل زائد، واحتجوا بأن صيغةَ الأمر استعملت في معان مختلفة للإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصّلاةَ﴾ وللندب مثل قوله تعالى: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾ وللإباحة مثل قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾

[باب موجب الأمر]

لأنه لما ثبت أن المراد بالأمر مختص بصيغة خاصة ثبت أن المراد بهذه الصيغة واحد على الخصوص أيضًا، وهو الوجوب؛ لكي تكون الصيغة مختصةً بموجَب الأمر، والموجب مخصوصا بها أيضًا؛ لئلا يكون القصورُ من الطرفين جميعًا هذا في أصل الوضع.

أما إذا دل الدليل على الندب أو الإباحة أو التقريع أو غيرها كانت صيغة الأمر محمولة عليه مجازًا، كما هو الحكم في سائر الحقائق، فلم يكن ذلك موجَبا لها[1].

---

(١) فيه ثمانيةُ مذاهبَ:

أ- أن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب ومجاز في الباقي،

ولذلك قيل: الأمرُ للوجوب ما لم تكن قرينة خلافه. هذا هو مذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين، منهم: جمهور العلماء المتقدمين من المذاهب الأربعة، والشيخ أبوتمام، والشيرازي، وفخرالرازي، وإمام الحرمين، والأشعري، وهو قول الظاهرية أيضًا. =

. . . .

. . . .

= و هو الراجح ؛ لأن الأمر موضوع في اللغة العربية للطلب الجازم والإلزام على سبيل الحقيقة ، فإن استعمل في غيره فهو على سبيل المجاز ، ولأن الأمر حقيقة شرعية في الوجوب الذي يترتب على مخالفته الإثم والعقاب بدليل أن الشرع ذم تارك الواجب وسماه عاصيا ، ورتَّبَ عليه العقابُ قال تعالى : ﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ .

ب ـ أنها حقيقة في الندب مجاز في غيره

قال به : أبوهاشم ، ونُسب هذا القول إلى الشافعي وأبي الحسن بن المنتاب المالكي وأبي الفرج وكثير من المتكلمين .

ت ـ أنها حقيقة في الإباحة مجاز في غيرها ، ولم يُنسب هذا القول لأحد .

ث ـ أنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا ، وهذا القول محكي عن المرتضى من الشيعة .

ج ـ أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهذا القول نُسب إلى أبي منصور الماتريدي .

ح ـ أنها حقيقة في الوجوب أو الندب أو فيهما جميعا ، لكنا لا نعلم ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة ، ذهب إليه الغزالي ، وبعض الواقفية ، والأشعري ، والباقلاني .

خ ـ أنها مشتركة في الثلاثة : الوجوب ، والندب ، والإباحة اشتراكًا لفظيًا ، ولم يُنسب هذا القول إلى أحد .

د ـ أنها مشتركة بين الخمسة : الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والكراهة ، والتحريم ، ولم يُنسب هذا القول إلى أحد

انظر : أصول السرخسي ١/ ١٤ ، فواتح الرحموت ١/ ٣٧٣ ، تيسير التحرير ١/ ٣٤١ ، إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ص ٧٩ ، ٨٣ ، اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي ص ١٣ ، المستصفى من علم الأصول للإمام أبي حامد بن محمد الغزالي ١/ ٤٢٣ ، ٤٢٦ المعتمد للبصري ١/ ٥٠ ، جمع الجوامع ١/ ٣٧٥ ، الإبهاج شرح المنهاج ٢/ ٢٢ـ٢٣ ، ٢٦ ، المحصول ٢/ ٤١ فما بعدها ، =

وللتقريع مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم﴾ وللتوبيخ مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وإذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به إلا بدليل. ولعامة العلماء أن صيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكما أن العبارات لا تقصّر عن المعاني، فكذلك العبارات في أصل الوضع مختصة بالمراد

(التقريع): سر زنش كردن، (والتوبيخ): التهديد[1] فإن الله تعالى بقوله: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم﴾[2] يُقرّعه ويظهر عجزه وعدمَ تسلّطه في حق الجميع إلا في حق من اتبعه لا غير بقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[3].

و أما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4] تهديد

= مختصر ابن الحاجب لعثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المشهور بابن الحاجب ٢/ ١٩، التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف ص ٢٦، المنخول ص ١٠٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ١٣ - ١٤، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لإمام شهاب الدين أبوالعباس أحمد بن إدريس القرافي ص ١٢٧، الورقات لإمام الحرمين عبدالملك الجويني ص ١٣، المسودة ص ١٣، العدة ١/ ٢٢٤، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٢، الإحكام في أصول الأحكام للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي ٣/ ٢٦٩، قواعد الفقه للمفتي السيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي قاعدة رقم ٤٩.

(١) انظر: الصحاح ١/ ٤٣٤ مادة: وبخ.

(٢) سورة الإسراء: ٦٤.

(٣) سورة الحجر: ٤٢.

(٤) سورة الكهف: ٢٩.

....

للكافرين بسياق هذه الآية بقوله : ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[1] فصار كأنه قال - والله اعلم - : إنا أظهرنا الحججَ وكشفنا البينات فيما يكون للمؤمن من المثوبات العلية والدرجات السَنية، وما على الكافر من العقوبات المؤلمة والمَثُلات[2] المعدَّة في الآخرة على وجه لم يبق لمسترشد شبهة، ولا لمعاند ريبة .

قال الله تعالى : ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[3] وقال : ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[4] فبعد ذلك جعلنا الاختيار في يده إن شاء مال إلى الطاعة واستحق ثواب النعيم، وإن شاء مال إلى المعصية واستحق عذاب الجحيم، فسيرى الكافر إلى ما يصير أمره من وخيم العاقبة : ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[5] وهذا تهديد كما ترى، وهو ظاهر .

و ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - لنظير التقريع قوله تعالى : ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[6] وهو أراد بالتقريع التعجيز، وذكر لنظير التوبيخ

---

(١) سورة الكهف : ٢٩ .

(٢) المَثُلة : العقوبة والجمع مَثُلات .
انظر : الصحاح ٥/ ١٨١٦ مادة : مثل، المعجم الوسيط ص ٨٥٤ المثلة .

(٣) سورة البقرة : ٢٥٦ .

(٤) سورة البلد : ١٠ .

(٥) سورة الشعراء : ٢٢٧ .

(٦) سورة البقرة : ٢٣ ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ .

ولا يثبت الاشتراك إلا بعارض فكذلك صيغة الأمر لمعنى خاص .

قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾[1] لما أن التوبيخ متضمن للتهديد، والتقريع متضمن للتعجيز: ﴿ اسْتَفْزِزْ ﴾ أي استخف[2]

و قيل : استحمل ﴿ بِصَوْتِكَ ﴾ أي بوسوستك .

و قيل : هو صوتُ كل داع إلى المعصية .

و قيل : بالغناء ﴿ وَأَجْلِبْ ﴾ أي أجمع وصِح بهم مستعينًا : ﴿ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ ﴾ أي بكلِّ راكب وماش في المعصية .

(**ولا يثبت الاشتراك إلا بعارض**) يعني أن وضع الكلمات لإفهام السامع مرادَ المتكلم بكلامه، والاشتراك يضاد ذلك الغرَض من وضع الكلام، فلم يكن الاشتراك أصلا .

و طريق ثبوت الاشتراك أن تضع قبيلة لفظا لمعنىً، وتضع قبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنىً آخَر، ولم يعلموا باصطلاح تلك القبيلة، فلما اجتمعت القبيلتان في مرعًى وعلِم كل واحد منهما ما يستعمله صاحبه وجَرَوا على ذلك الاستعمال أي على استعمال ذلك اللفظ الواحد على معنيين مختلفين، فكان العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع الأخرى .

و قيل : العارض غفلة من الواضع يعني غفل الواضع عن وضع هذا اللفظ بإزاء معنى، ووضع ذلك اللفظ أيضا لمعنى آخر يخالف المعنى الأول،

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ١٤ .

(٢) استفزَّه الخوف : أي استخفه .

راجع : تفسير القرطبي ١٠/ ٢٨٨ ، الصحاح ٣/ ٨٩٠ مادة : فزز .

ثمّ الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر ألفاظ الخصوص ثم الفقهاء سِوى الواقفية اختلفوا في حكم الأمر. قال بعضهم: حكمه الإباحة. وقال بعضهم: الندب. وقال عامة العلماء: حكمه الوجوب. أما الذين قالوا بالإباحة.

وهذا إنما يستقيم إذا كان الواضع مخلوقًا.

و قيل: العارض أثر الحكمة التي دعَت الواضع الحكيمَ إلى وضع هذا اللفظ لمعنى آخر أيضا للابتلاء.

(**ثم الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغيّر**) يعني أن موجب الأمر واحد على الخصوص وهو الوجوب ثم يُستعمل الأمر في غير موجبه لضرب من الدليل المغير كاستعمال الأمر للندب على قول من قال موجبه الوجوب بضرب من الدليل المغير بدليل تفصيلي أنه لا يُراد به الوجوب أو استعمال الأمر للإيجاب على قول من قال: موجبه الندب بضرب من الدليل المغير عما هو موجبه، وهو أن يثبت بالدليل أن المراد به الوجوب لا الندب (**كسائر ألفاظ الخصوص**) كقولهم: جاءني زيد، فإن موجبه واحد على الخصوص، وهو مجيئ نفس زيد، ويحتمل التغير عن ذلك بدليل مغيّر بأن يكون المضاف محذوفا أي جاءني خبرُ زيد أو كتابُه أو غلامُه، فاستعمالهم لذلك اللفظ لتلك المعانى لضرب من الدليل المغير وهو ثبوت عدم مجيئه يقينا، فلذلك الدليل المغير اضطررنا إلى تغييره عما هو موجَبه وهو العارض، وكذلك في استعمال الأسد في حق الرجل الشجاع إنما كان ذلك بدليل مغير عن حقيقته المخصوصة به بأن قال: رأيت أسدا يَرمي، وكذلك في غيره كما في قوله: أنت حر،

قالوا : إن ما ثبت أمرًا كان مقتضيًا لموجبه فيثبت أدناه وهو الإباحة .

وأنت طالق ما هو الموضوع له مراد على الخصوص إلا إذا قُرن به دليل مغيّر غيَّره عن موضوعه الذي هو ثبوت العتق والطلاق في الحال وهو ذكر الشرط بأن قال : أنت حر إن دخلت الدار ، وكذلك في قوله : أنت طالق لو قَرَن بآخره إن دخلت الدار يتغير الكلام عن موضوعه على الخصوص .

و قوله : «ثم الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغير» أطلق اسم الاشتراك في حق إطلاق صيغة الأمر لمعان مختلفة مع أن صيغة الأمر للوجوب حقيقة لا غير ، والمشترك في الاصطلاح إنما يستعمل فيما إذا استُعمل لفظ واحد لمعنيين مختلفين فصاعدا بطريق الحقيقة .

عُلم بهذا أنه لم يُرد بهذا الاشتراك ما هو المفهوم من اللفظ المشترك ، بل أراد به استعمال لفظ الأمر فيما هو حقيقة فيه وفيما هو مجاز فيه .

قوله : (**قالوا : إن ما ثبت أمرًا كان مقتضيًا لموجبه**) ، إنما قيّد بقوله : إن ما ثبت أمرا ؛ احتراز عن التقريع والتوبيخ والدعاء ، فإن صيغة الأمر في حق هذه الأشياء لا للأمر بالإجماع ؛ لأن حقيقة الأمر طلب الفعل الصادر من الأعلى إلى الأدنى .

(**فيثبت أدناه وهو الإباحة**) يعني أن أدنى ما يصح أن يثبت الأمر من الوجوب والندب والإباحة والإرشاد إلى الأوثق الإباحة ، فثبتت هي بدون القرينة ، كما إذا وكل رجل رجلا في ماله يثبت به الحفظ ؛ لأنه أدنى ما يراد بهذا اللفظ ، فيثبت هو لكونه متيقنا ، وهذا لأن الإباحة تثبت من ضرورة الأمر ؛ لأن الحكيم لا يأمر بالقبيح ، فلذلك يثبت بمطلقه ما هو من ضرورة

والذين قالوا بالندب قالوا: لابد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وأدنى ذلك معنى الندب. إلا أن هذا فاسد؛ لأنه إذا ثبت أنه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال أصلا فيه، فثبت أعلاه على احتمال الأدنى إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، والحجة لعامة العلماء الكتاب والإجماع والدليل المعقول.

هذه الصيغة، وهو التمكين من الإقدام عليه، وهو الإباحة.

قلنا: هذا فاسد؛ لأن الإباحة تثبت بالإذن وبالإباحة، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص وهو طلب الفعل، فلا بد أن يثبت بمطلَقها فوق ما يثبت بالإذن والإباحة ويُعتبر الأمر بالنهي، فكما أن مطلق النهي يوجب قبحَ المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه، فكذلك مطلق الأمر يقتضي حسنَ المأمور به على وجه يجب الائتمار.

(**قالوا: لابد مما يوجب ترجيح جانب الوجود**)، وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالندب، فيثبت أقل الأمرين؛ لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة.

(**إلا أن هذا فاسد**). يعني كون موجَب الأمر الندبَ بهذا الدليل فاسد؛ لأن الأمر لما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب؛ لأنه (**لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم**)، فإنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، فكان الكمال هو الأصل، ولأنه لو كان للندب لا يكون لطلب الفعل من كل وجه؛ لأنه من حيث إنه لا يكون معاقَبًا على تركه لا يأتي به، ومن حيث إنه يثاب على فعله يأتي به فلا يكون مطلوبًا من جميع الوجوه، فينبغي أن يكون

. . . .

مطلوبًا من جميع الوجوه ؛ لأنه لا قصور في ولاية المتكلم ولا في العبارة . أو نقول : إن صيغة الأمر لا تخلو إما أن تكون حقيقة في الندب مجازا في الإيجاب ، أو على العكس ، أو تكون حقيقة فيهما لا جائز أن تكون حقيقة في الندب مجازا في الإيجاب ؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب قول من يقول : إن الله تعالى لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة ، وهو باطل ؛ لأنهما مفروضان لا مندوبان ، والمفروض غير المندوب ، فكان استعمالها في غير موضوعها مجازًا لا محالة ، فبقي الوجهان الآخران ، فالحمل على الإيجاب في كل واحد منهما أولى .

أما إذا كانت الصيغة حقيقة في الإيجاب فلكون الصيغة معمولة في حقيقتها .

و أما إذا كانت حقيقة فيهما جمعا كان الحمل على الإيجاب أولى أيضا لتضمن الإيجاب الندبَ وبل زيادةً بخلاف العكس ، وما قالوه من أن الحمل على أقل الأمرين عمل بالتيقن باطل بلفظ العام ، فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ثم عند الإطلاق لا يُحمل على المتيقن وهو الأقل ، وإنما يُحمل على الجنس لتكثير الفائدة به فكذلك صيغة الأمر ، ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لكان ذلك كافيا في وجوب المصير إلى ما قلنا ، فإن المندوب يستحق بفعله الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ، والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب ، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه ، فكان هو أولى .

أما الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ وهذا عندنا على أنه أريد به ذكر الأمر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الإيجاد بل كلاما بحقيقته

و قوله: (﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾)[1] يوهم أن المعدوم شيء وليس كذلك، بل إنما سُمي شيئا باعتبار ما يؤول إليه؛ لأن الله تعالى يُحوِّلُ المعدوم شيئا لا أن يكون شيئا قبل الوجود؛ لأن إثبات الثابت محال[2].

(**وهذا عندنا**) أي عندي وعند أقراني لا أن يُراد به ما يقال هذا عند علمائنا الثلاثة ـ أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله ـ لأن عند عامة المتكلمين وبعض الفقهاء منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبوزيد ـ رحمهما الله ـ أنه مجاز عن سرعة الإيجاد[3] (**على أنه أُريد به ذكر الأمر بهذه الكلمة**) أي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى، (**والتكلم بها على الحقيقة**)[4] أي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى فكان ﴿كُن﴾ كلاما لله تعالى حقيقة أي مدلول ﴿كُن﴾.

---

(١) سورة النحل: ٤٠.

(٢) هذا إذا كان موجوداً في الخارج وجوده الذي هو وجوده، ولاريب أن المعدومَ ليس موجوداً، ولا هو في نفسه ثابت.
و أما ما علم وأريد وكان شيئًا في العلم والإرادة والتقدير فليس وجوده في الخارج محالا، بل جميع المخلوقات لا توجد إلا بعد وجودها في العلم والإرادة.
انظر: المجموع لفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ٨/ ١٨٥.

(٣) انظر: كشف الأسرار شرح المنار ١/ ٥٥، شرح الفقة الأكبر لملا علي القاري ص ٢٨

(٤) وهو المشهور عند المنتسبين إلى السنة.
راجع: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ١٨٢.

من غير تشبيه ولا تعطيل.

وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر.

(**من غير تشبيه**) أي من غير أن يقال إنه تعالى متكلم بالكاف والنون، حتى يلزمَ تشبيه كلامنا أي لله تعالى كلام، لكن لا يشبه كلامه كلامَنا؛ لأن كلامنا يَحدث فينا، والله تعالى يتعالى عن أن يحدُث في ذاته شيء وقوله: من غير تشبيه؛ نفي قول الكرامية، فإن عندهم كلام الله حادث في ذاته[1].

وقوله: (**ولا تعطيل**) نفي لقول المعتزلة، فإنهم يقولون: الله تعالى ليس بمتكلم في الأزل، وإنما صار متكلما بخلق هذه الحروف والأصوات في محالها[2] فقولهم ذلك يؤدي إلى التعطيل عن صفة الكلام؛ لأن الموصوف بصفة إنما يتصف بصفة قائمة بذاته ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تعالى لم يكن متكلما به فبطل قولهم؛ لأن الله تعالى متكلم بالإجماع.

(**وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر**) وهو خطاب ﴿كُن﴾.

فإن قلت: هذا الذي ذكره هو عين مذهب الأشعرية[3]، فإنهم يقولون:

---

(١) فعندهم كلام الله حروف وأصوات، لكن تكلم الله بها بعد أن لم يكن متكلمًا.
انظر: شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز ص ١٦٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٦٨

(٣) الأشاعرة: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري، لهم تأويلات في بعض الأسماء والصفات يخالفون فيها طريق السلف الصالح.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٤، مذاهب الإسلاميين للدكتور عبدالرحمن بدوي ١/ ٤٨٧ فما بعدها.

. . . .

إن تكوَّنَ العالَمَ بخطاب ﴿ كن ﴾ فكان قوله ﴿ كن ﴾ تكوينا للعالم .

قلت فبقوله : وقد أجرى سنته ؛ وقع الاحتراز عن قول الأشعرية ؛ لأن عند الأشعرية تكوَّن العالَمَ بخطاب ﴿ كن ﴾ على طريق الجزم والبتات على وجه لا يجوز التخلف عنه كالعلل العقلية عن معلولاتها[1] كقيام الحركة للتحرك ، والكسر للانكسار ، فعند المصنف ـ رحمه الله ـ أن تكوّن العالم بخطاب ﴿ كن ﴾ على طريق إجراء السنة أي كان على جواز أن لا يكوِّنَ كذلك ؛ لأن إجراء السنة إنما يستعمل فيما يغلب وجوده على ذلك المجرى بإجراء الله تعالى ، وقد تخلف عن ذلك المجرى بإرادة الله تعالى خَلْقه ، كما أن الله تعالى أجرى سنته على أن تكون النار محرقة والماء مغرقا ولم يجعلهما على تلك الصفة في حق الخليل والكليم ـ عليهما السلام ـ ، وقد كان يحتمل أن يوجَد شيء بدون الأمر ، فإن عند أهل السنة والجماعة التكوين أزلي قائم بذات الله تعالى ، وهو تكوين لكل جزء من أجزاء العالم عند وجوده لا أنه يوجد عنده كاف ونون عند عامة المتكلمين من أصحابنا[2] .

و عند فخر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما خطاب مدلول ﴿ كن ﴾

---

(١) في شرح الفقه الأكبر ص ٢٨ : وعند الأشعري ومن تابعه وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي وهذه الكلمة ﴿ كن ﴾ دالة عليه .

(٢) قال القونوي في شرح العمدة : أهل السنة لا يرون تعلق وجود الأشياء بقوله تعالى : ﴿ كن ﴾ بل وجودهما متعلق بإيجاده وتكوينه وهو صفته الأزلية ، وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المقصود بإيجاده وكمال قدرته على ذلك .
انظر : شرح الفقه الأكبر ص ٢٨ .

. . . .

موجود على الحقيقة عند إيجاد كل شيء[1] فالحاصل أن عند فخر الإسلام ومن تابعه في إيجاد شيء شيئان : الإيجاد ، وخطاب ﴿ كن ﴾[2] أي مدلوله .

فإن قيل : فإذا حصل وجود العالم بالتكوين فما الفائدة في خطاب ﴿ كُن ﴾ عند الإيجاد ؟

قلنا : وردت الآيات في هذا في كثير من المواضع منها ما ذُكر هاهنا ، ومنها قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[3] ومنها قوله تعالى : ﴿ **بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[4] فقلنا بموجبها ولا نشتغل بطلب الفائدة كما قلنا في الآيات المتشابهة ، ولا نشتغل بسوى ذلك على ما هو المختار عند كثير من السلف مع أعتقاد أن ما يوجب نقيضه غيرُ مُراد بالآيات المتشابهة ، فكذلك هاهنا نقول بوجود خطاب ﴿ كُن ﴾ عند الإيجاد من غير تشبيه ولا تعطيل ؛ ولأن فيه بيان إظهار عظمته وكمال قدرته كما أن الله تعالى يبعث من في القبور ، يبعثه ولكن بواسطة نفخ الصُور ، وكذلك هاهنا خلق الأشياء بواسطة الأمر .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ١٨ .

(٢) فصار هذا مذهبًا ثالثًا ؛ لأن عند أهل السنة وجود الأشياء بالإيجاد ، وعند الأشعرية بخطاب ﴿ كن ﴾ لا غير ، وعنده بالإيجاد والخطاب .
راجع : شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٢٩

(٣) سورة يس : ٨٢ .

(٤) سورة البقرة : ١١٧ .

. . . .

فإن قيل: الخطاب بالأمر المعدوم كيف يصح؟

قلنا: هذا أمر يكون مطالبة الفعل من المخاطب حتى يُشترطَ فيه وجود المخاطب وعلى أمر التكوين يترتب ما هو المقصود منه وهو الوجود، فلما تحقق ما هو المقصود من ذلك الأمر استقام هو كما استقام الأمر للموجود، ولأن كلام الله تعالى أزلي[27] وكذلك التكوين، وكل أزلي يستحيل العدم فيبقى كل منهما إلى وقت وجود المخاطبين، فلم يخلُ عن العاقبة الحميدة، فكان حكمه بخلاف الكلام المحدث فإنه مستحيل البقاء، فإذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب لم يبق الخطاب إلى وقت وجود المخاطب، فلا تتعلق به العاقبة الحميدة، فلذلك كان هو سفها، وما نحن فيه حكمةٌ[2] إلى هذا أشار في «تبصير الأدلة».

---

(١) انظر: مبحث عقيدة المؤلف ص(٣٦).

(٢) وفي فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/ ١٨٥: إن كان معدومًا فكيف يُتصور خطاب المعدوم؟

يقال له: أما إذا قَصد أن يخاطبَ المعدومَ في الخطاب بخطاب يفهمه ويمتثله فهذا محال... وكذلك أيضا يمتنع أن يخاطبَ المعدومَ في الخارج خطاب تكوين، بمعنى أن يعتقدَ أنه شيء ثابت في الخارج وأنه يخاطبُ بأن يكون.

و أما الشيء المعلوم المذكور المكتوب إذا كان توجيه خطاب التكوين إليه مثل توجيه الإرادة إليه فليس ذلك محالاً، بل هو أمر ممكن، بل مثل ذلك يجده الإنسانُ في نفسه فيقدر أمرًا في نفسه يريد أن يفعله ويوجه إرادته وطلبه إلى ذلك المراد المطلوب الذي قدَّره في نفسه... فإن كان قادرًا على حصوله حصل... وإن كان عاجزًا لم يحصل... والله سبحانه على كل شيء قدير، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

ولو لم يكن الوجود مقصودا بالأمر لما استقام قرينة للإيجاب بعبارة الأمر.

وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ فقد نَسب وأضاف القيام إلى الأمر وذلك دليل على حقِّية الوجود ومقصوداً بالأمر.

(**ولو لم يكن الوجودُ مقصودًا بالأمر لما استقام قرينة للإيجاد**) أي مقرونة للإيجاد. فعيله بمعنى مفعولة أي لما استقام الأمر قرينة للإيجاد؛ لأنه حينئذ يكون تعليل ما ليس بعلة وذلك لا يجوز خصوصًا من الحكيم الذي لا يسفه. كما لا يجوز أن تقول: سقيته فأشبعته، أو أطعمته فأرويته؛ لأن الفاء في مثل هذا الكلام إنما تدخل في حكم ما سبق، والريَّ لا يصلح أن يكون حكما للإطعام، والشبع لا يصلح أن يكون حكما للسَقْي؛ لأن العرب تقول: سقاه فأرواه، وأطعمه فأشبعه أي حكما للسقي والإطعام.

و لهذا قال علماؤنا - رحمهم الله - في الحديث: «إن رسول الله ﷺ سها فسجد» [1] يكون وجود السجود حكما للسهو فلا يجب بالعمد فكذلك هاهنا كون الشيء لو لم يصلح أن يكون أثرًا للأمر لا يستقيم القِران به، ثم الإيضاح في وجه التمسك بهذه الآية على أن الأمر للوجوب هو أن الله تعالى جعل أمره لشيء علة لوجود ذلك الشيء، فكان أمره للمكلف بشيء

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الصلاة باب سجدتي السهو. . ١/ ٣٣٩، حديث رقم ١٠٣٩ بلفظ: «. . . فسها فسجد سجدتين ثم تشهَّد ثم سلَّم». وبهذا اللفظ الترمذي في أبواب الصلاة باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو ٢/ ٢٤٠ - ٢٤١، حديث رقم ٣٩٥.
وقال أبوعيسى: هذا حديث غريب صحيح.

. . . .

من العبادات وغيرها يجب أن يكون كذلك. يعني لو أراد وجود المأمور به من المكلف يأمره به فيوجد المأمور به ضرورة، كما في هذه الآية أخبر أنه لو أراد وجودَ شيء من العالَم يأمُره بوجوده فيوجد، وفي حق المكلف أيضا وُجد أمرُ الله تعالى بإتيان المأمور به، فكان على ذلك النسق ينبغي أن يوجد المأمور به من المكلف من غير اختيار من المكلف كما في إيجاد شيء من العالَم أنه يوجد ذلك الشيء من غير اختيار منه بمجرد الأمر. إلا أنا لو قلنا ذلك يلزم الجبرْ على المكلف ويسقُط الاختيار، وللعبد اختيار في إتيان الطاعة والمعصية لتحقيق الابتلاء.

قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[1] وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[2] فعدلنا لذلك من الوجود إلى الوجوب لا إلى الندب والإباحة؛ لما أن الوجوب أكثر إفضاء إلى الوجود من الندب والإباحة. أعني لَمّا لم يكن الوجود مراداً من الأمر الوارد على المكلف لضرورة نفي الخبر منه اضطررنا إلى أن نحمل ذلك الأمر إلى الشيء الذي هو أقرب للوجود وأكثر إفضاء إليه وهو الوجوب، وكذلك في الآية الثانية، فالمراد من القيام الوجود كما في قولهم: الأعراض قائمة بالأعيان، فقد نسب القيام أي الوجودَ إلى الأمر، فعُلم بهذا أن الأمر علة الوجود، ثم العدول من الوجود إلى الوجوب للمعنى الذي ذكرناه آنفًا.

---

(١) سورة الأنبياء: ٣٥.

(٢) سورة الملك: ٢.

وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ وكذلك دلالة الإجماع حجة؛ لأن من أراد طلب فعل لم يكن في وسعه أن يطلبه إلا بلفظ الأمر. والدليل المعقول: أن تصاريف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات، فصار معنى المضي للماضي حقا لازما إلا بدليل، وكذلك الحال واحتمال أن يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه. فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على أصل الواضع

(﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾)[1] الله تعالى حذر المخالفين عن أمره ﴿**أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾والحذَرُ إنما يجب عند وجوب المأمور به ؛ لأنه لو لم يكن واجبا لم يكن الحذَر واجبا ؛ لأن حد غير الواجب هو أن لا يكون العقاب على تقدير الترك .

(**وكذلك دلالة الإجماع حجة**) يعني أن الإجماع في مثل صورة المتنازَع يدل على ثبوت المُدّعَى هاهنا، وهو أن العقلاء أجمعوا عند إرادة فعل من شخص لم يكن في وُسعهم أن يطلبوا إلا بلفظ الأمر وهذا في المخلوقين، فالإجماع على ذلك هناك دليل على أن الأمر الصادر من الشارع أيضا يدل على الوجوب. بل كان هذا أولى في اقتضاء الوجوب من أمر المخلوقين ؛ لأن الله تعالى مفترض الطاعة على الإطلاق، وهو المراد بالإجماع فيما ادّعينا؛ لأن المسألة ليست بمجمع عليها، إلا أن دلالة الإجماع مثلُ الإجماع ؛ لأن الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم الصريح بخلافه، فلذلك أطلق عليه اسم الإجماع فيما سبق.

---

(١) سورة النور: ٦٣.

. . . .

وكان هذا نظير ما قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ: إن سؤرَ الكلب نجسٌ بدلالة الإجماع يعني أن الإجماع منعقد على وجوب غسل الإناء من سؤره، فدل ذلك على نجاسة سؤره بالإجماع[1]، فكذلك هاهنا لم يكن في وسعه أن يطلبه إلا بلفظ الأمر .

فإن قيل : بل كان في وسعه أن يقول : أوجبت عليك أن تفعل كذا .

قلنا : إنه أمر معنى أيضًا ؛ لأن تقديره : أوجبت عليك لأني أمرتك بكذا، فكان قوله ذلك إخبارًا عن الأمر، فيكون الوجوب بالأمر، وهذا لأن قوله : افعل. مختصر قوله : أطلب منك الفعل. كما أن قوله : ضرَب؛ مختصر قوله : فعَل فِعْلَ الضرب في الزمان الماضي، فالمطَّول والمختصر بمنزلة الاسمين المترادفين .

(**كسائر العبارات**) أي في الأسامي، مثل : رجل، وجدار، وإبل، وفرس وغير ذلك، ولا يلزم الأسماء المشتركة ؛ لأنها على خلاف الأصل، فصار معنى المُضيِّ للماضي حقًا لازمًا لا يتغير عما وُضع له إلا بدليل كقوله تعالى : ﴿ **وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ** ﴾[2] وهذا القول منهم في الجنة عُبِر عنه بعبارة الماضي لتحققه، وكونه كائنًا لا محالة فكأنه قد تحقَق ومَضى .

---

(١) انظر : الدر المختار شرح تنوير الأبصار ١/ ٢٢٣ .

(٢) سورة فاطر : ٣٤ .

ألا ترى أن الأمر فعل متعدٍ لازمه ائتمر ؟ ولا وجود للمتعدي إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالإنكسار. فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالامتثال إلا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من المأمور أصلاً .

و كذلك قوله تعالى : ﴿**وسيق الذين كفروا**﴾[1] وقوله : ﴿**وسيق الذين اتقوا**﴾[2] وغيرها .

و قوله : (**ألا ترى أن الأمر فعل متعد**) يتصل بقوله : فيكون حقا لازما به ؛ يعني أن الأمر فعل متعد لازمه ائتمر أي الائتمار حكم لفعل الأمر ، فيثبت الائتمار عند ثبوت الأمر كأحكام سائر العلل لا يَتصور حكم العلة إلا واجبا بالعلة تراخى عنها بمانع أم اتصل بها . كذا في «التقويم»[3] .

أو نقول : وكان من حق الأمر أن يوجد المأمور به ضرورة وجود الأمر ؛ لأنه فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي إلا والمفعول موجود كالكسر مع الانكسار ، فإن الانكسار بمنزلة المفعول له ؛ لأنه أثر ذلك الفعل وهذا في الفعل المتعدي المضاف إلى المفعول ثابت متحقق حيث لا يوجد الفعل إلا والمفعول موجود كما نقول : الله تعالى خالق العالَم إذا اتصل أثر الخلق بالعالَم ، ولا

---

(١) سورة الزمر : ٧١ ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ .
(٢) سورة الزمر : ٧٣ ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ .
(٣) انظر : اللوحة رقم ١٣-١٤ ، والعبارة : ولأن موجب الأمر الائتمارُ لغةً .
يقال : أمرته فائتمر ، ونهيته فانتهى ، كما تقول : كسرته فانكسر ، وهدمته فانهدم ، وعلّمته فعلم ، وإذا كان حكما له لم يتصور إلا واجبا به كأحكام سائر العلل لا يتصور حكم العلة إلا واجبا بالعلة تراخى عنها بمانع أو اتصل بها» .

. . . .

نقول: الله تعالى خالق العالَم في الأزل ؛ لأن ذلك يؤدي على قدم العالم، بل نقول: الله تعالى خالق في الأزل من غير إضافة، وفي الإضافة لابد من وجود العُلقة بينهما، فكذا فيما نحن فيه، نقول: الله تعالى في الأزل آمر ناه، ولا نقول: في الأزل آمر زيد وناهيه ؛ لأنه لم يكن زيد فيه، وإنما نقول: آمِّر زيدًا إذا اتصل أثر الأمر بزيد، وإذا ثبت هذا فنقول: كلامنا في الأوامر المضافة إلى المأمورين ؛ لأنا نتكلم في الأوامر الواردة في القرآن المقروءة علينا وما هي إلا مضافة إلينا فإذن لا وجود للأوامر إلا والمأمور به موجود ؛ لأنه متعد لازمه ائتمر، لكن لو قلناه على وفاق ما ذكرناه من الفعل المتعدي ومطاوعه يلزم الجبر ويذهب الاستعباد والاختيار، فالجبر منتف بالضرورة، والاستعباد واقع بالعلم القطعي، والاختيار لنا ثابت ضرورة، ولما كان كذلك أقيم الوجوب علينا مُقام وجود المأمور به؛ لئلا يلزم الجبر ويتعطل الفعل المتعدي المضاف إلينا، فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالامتثال ؛ لأن الامتثال وهو الائتمار لازم الأمر كالانكسار لازم الكسر فكما لا وجود للكسر بدون الانكسار فكذلك لا وجود للأمر بدون الائتمار لغة .

فإن قلت: لا نسلم أن الائتمار لازم الأمر خاصة كالانكسار للكسر، بل له لازم آخر وهو العصيان .

ألا ترى أنه كما يصح أن يقال: أمرته فائتمر، كذلك يصح أن يقال: أمرته فعصى.

علم بهذا أن الائتمار ليس نظير الانكسار لغة في خصوصية اللزوم .

و للمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضروريا فنقل حكم الوجود إلى الوجوب حقا لازما بالأمر لا يتوقف على اختيار المأمور توقُّف الوجود على اختيار المأمور صيانةً واحترازاً عن الجبر فلذلك صار الأمر للإيجاب. ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي

قلت: بل هما أي الانكسار والائتمار نظيران لغة في خصوصية اللزوم لفعليهما المتعدّيين إلا أنه صح أيضا أمرته فعصى لضرورة بقاء اختيار المكلف. أعني أن صحة ذلك إنما نشأت من قبل بقاء اختيار المأمور، ولو لم يكن له اختيار لوُجد الائتمار ضرورة وجود الأمر كوجود الانكسار ضرورة وجود الكسر، وهذا لأن لازم المشتق منه الائتمار لا العصيان، فكان الائتمار نظير الانكسار لا العصيان، فلذلك كان إلحاق الائتمار بالانكسار أولى من إلحاق العصيان بالانكسار، وهذا واضح بحمد الله تعالى.

(**وإن كان ضروريًا**) أي وإن كان الاختيار ضروريًا، وهذا ليس بتناقض؛ لأن المراد به أن هذا الوصف اختياري، والعبد في كون هذا الفعل اختيارياً له مضطر؛ لأنه لا يمكنه أن يجعله غير اختياري؛ لأن الحيوان في كونه مختاراً مضطرٌ؛ لأنه ليس في يده دفع الاختيار عن نفسه فكان مضطرًا فيه إلا أن اختيار أحد الضدين على الآخر نوعُ تصرفٍ واختيار منه، فينتفي به الجبر.

(**فنقل حكم الوجود**) أي حكم الأمر وهو وجود الائتمار لغة على ما بينا إلى الوجوب لا أن الحكم شيء آخر، والوجود شيء آخر، بل هو هو، كقولنا: علم الطب أي علم هو الطب يعني فنقل حكم وجود الائتمار إلى

. . . .

الوجوب لا إلى شيء آخر ؛ لأن الوجوب يُفضي إلى الوجود في الغالب ؛ لأن العقل والديانة يحملانه على ذلك ؛ لأن العقل لا يجوّز الوقوعَ في العقوبة بخلاف الندب والإباحة ؛ لأنهما لا يفضيان إلى الوجود إفضاء الوجوب ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي ؛ لأن التوقف في الأمر لكونه مستعملا لمعان مختلفة على ما ذكر في أول هذا الباب[1].

و هذ المعنى موجود في النهي ؛ لأن النهي استُعمل أيضا لمعان مختلفة منها : نهي تحريم، وهو الظاهر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[2]، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾[3].

و نهى تنزيه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾[4] ونهي كراهة كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة[5]، ونهي شفقة كالنهي عن المشي في

---

(١) انظر: ص (٢٠٣).

(٢) سورة الإسراء : ٣٢.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٠.

(٤) سورة المدثر: ٦.

(٥) لم أقف فيه على حديث، إلا أن الفقهاءَ أجمعوا على أن الغصب حرام بالإجماع، لكن هل تصح الصلاة في المكان المغصوب أم لا ؟
فعند أحمد ـ خلافا للجمهور ـ: يجوز، واستدل بحديث ابن عمر الذي قال فيه: «من اشترى ثوبا بعشرة دراهمَ في ثمنه درهمٌ حرام لم يقبل اللهُ له صلاةً مادام عليه» انتهى. فربما يكون هذا الأثر دليلا على النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة .
انظر: نصب الراية للزيلعي ٢/ ٣٢٥.

نعل واحد[1]، واتخاذ الدوابّ كراسيّ[2]، وكالاستنجاء على الجدار[3].

ونهي ندب كالنهي عن الاستنجاء في الحوض الذي يشرب منه[4]، (**فيصير حكمهما**) وهو التوقف (**واحدًا وهو باطل**) إذ حكم أحد الضدين يخالف حكم الضد الآخر.

فإن قلت: قوله: ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا؛ هذا غير مسلم لأن المفارقة بين الوقف في الأمر وبين الوقف في النهي ثابتة، فكيف يصير حكمهما واحدًا؟ وهذا لأنه لو توقف في النهي حصل به المقصود وهو الانتهاء ولا يحصُل المقصود بالتوقف في الأمر.

فعلم بهذا أن المفارقة بين التوَقُّفَيْن ثابتة، فكيف يثبت اتحاد حكمهما مع وجود مثل هذه المفارقة التي هي بين النفي والإثبات؟

قلت: لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتهاء أيضا وهذا لأن المقصود

(١) خرجه مسلم في كتاب اللباس باب استحباب لبس النعال . . . ١٤/ ٧٤ عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يمش أحدكم في نعل واحد ليُنعلها جميعًا أو ليخلعها جميعًا**».

(٢) خرجه الدارمي في الاستئذان باب في النهي عن أن يتخذ الدواب كراسي ١/ ٧٤٠، حديث رقم ٢٥٦٩ بلفظ: «**اركبوا هذه الدواب سالمة ولا تتخذوها كراسي**».

(٣) لم أقف عليه بعد البحث الطويل عنه.

(٤) لم أقف عليه إلا أن المعروف في الباب هو قول النبي ﷺ: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة**».
انظر: الحديث مع طرق تخريجه في نصب الراية ١/ ١١٢.

. . . .

إنما يحصل إذا توقف على الوجه الذي نُهي عنه لا على خلافه. بيان ذلك أن أحدا لو لم يأكل الربا لكن اعتقد إباحتَه صار كافرا وإن امتنع عن أكله لما أنه لم ينته على الوجه الذي نهاه الشارع، فإن هذا النهي يقتضي وجوب الانتهاء فعلا واعتقاداً وهو لم ينته كذلك.

فعلم بهذا أنه لم يحصل المقصود بالتوقف في النهي أيضا كما لا يحصل بالتوقف في الأمر.

فإن قلت: لو ثبت في الأمر والنهي صيرورة حكمهما واحدا بسبب اتحاد التوقف لوجب أن يكون صيرورة حكمهما واحدا أيضا بسبب اتحاد الوجوب؛ لأنا أجمعنا واتفقنا على أن حكم كل واحد منهما الوجوب غيرَ أن في الأمر وجوبَ الائتمار وفي النهي وجوبَ الانتهاء، وبهذا لا يقع الفرق؛ لأن مثل هذا أيضا موجود في التوقف؛ لأن التوقف في الأمر توقف الائتمار وفي النهي توقف الانتهاء؟

قلت: ليس كذلك؛ لأنا نقول في الأمر وجوب الائتمار الذي هو مقتضٍ وجودَ الفعل، وفي النهي وجوب الانتهاء الذي هو مقتضٍ عدم الفعل، فكيف يكون المقتضى للوجود مع المقتضى للعدم بابا واحداً وهما على طرفي نقيض.

و أما التوقف الذي قلتَ فهو عبارة عن عدم الفعل فهو شامل للتوقف في الائتمار وفي الانتهاء، فكان التوقف فيهما جميعا شيئا واحدا، فصح قوله: «فيصير حكمهما واحدا».

وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك محال. ألا ترى أنا لم ندع أنه محكم وإذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب، فقد زعم بعضهم أنه حقيقة، وقال الكرخي والجصاص: بل هو مجاز

(**يبطل الحقائق كلها**)؛ لأنا لو اعتبرنا ما قاله الواقفية[1] أدَّى ذلك إلى تعطيل النصوص وأحكام الشرع. بيانه هو أن من النصوص ما يحتمل النسخ والخصوص والمجاز فلو اعتبرنا وصف الاحتمال في حق إيجاب التوقف يؤدي إلى هذا، وهذا مما لا وجه له.

و كان الأستاذ الكبير شمس الدين الكردري ـ رحمه الله ـ يقول في هذا المقام: أنا الشخص الذي كنت أمس بلاشك وشبهة، وإن كان في قدرة الله تعالى إعدامي وخلقُه مثلي بعيني وسني، ومع ذلك لا يَشك أحد في كوني أنا ذلك الشخص الموجود في الأمس، وكذلك قولهم: جاء زيد، ورأيت فلانا، وكلمت فلانا يفهم منه ما وضع هذه الألفاظ له، وإن كان يحتمل غيرَ ذلك إلا أنه إذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر، وكذلك العقلاء لا يحترزون عن الجلوس تحت المَسْقف واحتمال السقوط ثابت، إلا أنه إذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر ذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ**﴾[2] وغير ذلك من الآيات يعلم يقينا أن رافع القواعد إبراهيمُ

---

(١) المراد بالواقفية هنا: كل من توقف بشيء، ويتوقفون عند ورود الاحتمالات على الشيء، وأكثر من ينسب له الوقف في مسائلَ الأصول: أبوالحسن الأشعري، ومن تابعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) سورة البقرة: ١٢٧.

لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات. فلما جاز أن يقال: إني غير مأمور بالنفل دل أنه مجاز؛ لأنه جاز أصله وتعداه. ووجه القول الآخر أن معنى الإباحة أو الندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر؛ لأن الوجوب ينتظمه وهذا أصح،

و يتصل بهذا الأصل أن الأمر بعد الحظر لا يتعلّق بالندب والإباحة لا محالة، بل هو للإيجاب عندنا إلا بدليل استدلالاً بأصله وصيغته. ومنهم

وإسماعيلُ عليهما السلام، فلو اعتبر مجرد الاحتمال لوجب التوقف في الكل وذلك باطل بالاتفاق.

ألا ترى أنا لا ندّعي أن الأمر محكم في موجبه الذي هو الوجوب، بل هو حقيقة في موجبه هذا يحتمل غيره، فبقولنا هذا وفّينا موجبَ الاحتمال حيث لم نقل إنه محكم.

(**لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات**) يعني مما يُنفى عما وُضع له مرة ويُثبت أخرى، بل يثبت أبدا لما وُضع له يعني لا يسقط عن المسمى أبدا كاسم الأسد لا يُنفى عن الهيكل المخصوص أبدًا، وغير متردد بين النفي والإثبات بخلاف الأسد إذا قيل للإنسان الشجاع يثبت مرّةً بطريق المجاز ويُنفى عنه مرة بطريق الحقيقة.

[الأمر بعد الحظر]

(**استدلالاً بأصله**) يعني أن مطلق الأمر للوجوب في الأصل، وكذلك صيغته أيضًا مستعملة في الإيجاب لما ذكرنا أنه لا قصور في الصيغة فيتناول

على ما يحتمله من طلب الفعل وهو الوجوب[1].

(**ومنهم من قال بالندب**) فنظير الندب بعد الحظر قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا

---

(١) اختلف الأصوليون في حكم الأمر بعد الحظر على أقوال منها:
أ- قال عامة الحنفية، والفخر الرازي، وابن سمعاني، وأبو إسحاق الشيرازي، وصدرالشريعة، والبيضاوي والباجي، ومتقدمون من أصحاب مالك، وأصحاب الشافعي، والمعتزلة: بأنه للوجوب.
ب- قال الإمام مالك، والإمام الشافعي - في ظاهر كلامهما - والآمدي، وبعض الحنابلة: إنه للإباحة.
ج- قال الكمال بن الهمام من الحنفية: الأمر بعد الحظر يأخذ الصفة التي وصف بها الفعل قبل الحظر، فإن كان واجبًا، فواجب، وإن كان مباحًا فمباح، وهذا هو الراجح بدليل استقراء النصوص التي وردت فيها الأوامر بعد النواهي، فالاصطياد كان مباحًا قبل التحريم، فلما جاء الأمر به بعد زوال سبب التحريم عاد إلى الإباحة، والكسب بأسبابه كان مباحًا قبل النهي عنه عند سماع نداء الصلاة للجمعة، فلما جاء الأمر به بعد زوال المانع عاد إلى الإباحة وهكذا القتال في غير الأشهر الحرم كان واجبًا على المسلمين، فلما جاء النهي عنه في الأشهر الحرم صار حرامًا، ثم لما جاء الأمر بالقتال بعد انتهاء الأشهر الحرم عاد حكم القتال إلى الوجوب كما كان قبل التحريم.
انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢٧٦، فواتح الرحموت ١/ ٣٧٩، تيسير التحرير ١/ ٣٤٥، التوضيح على التنقيح ١/ ١٥٣، تقريب الوصول إلى علم الأصول للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي ص ٩٣، الإحكام للآمدي ٢/ ٤٠، المحصول للرازي ٢/ ٩٦.
شرح تنقيح الفصول ص ١٣٩، التبصرة ص ٣٨، المعتمد ١/ ٧٥، المستصفى ١/ ٤٣٥، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني ١/ ٧٢، المنخول ص ١٣١، نهاية السول٢/ ٤٧، اللمع ص ١٤، جمع الجوامع ١/ ٣٧٨، المسودة ص ١٦ - ١٧، الإحكام لابن حزم ٣/ ٣٣٣.

لكن ذلك عندنا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ لا بصيغة، ومن هذا الأصل الاختلاف الموجب.

الْبَيْعَ ﴾[1] ثم قال: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ ﴾[2] قيل: ابتغاء فضل الله طلب الرزق.

(لكن ذلك عندنا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾[3]) أي وصَيد ما علمتم لا أن الإباحة ثبتت بقوله: ﴿ فاصطادوا ﴾ ابتداء لوروده بعد الحظر.

ألا ترى أن الأمرَ بقتل المرتد، والأمرَ بالرجم، والأمرَ بقتل قاطع الطريق جاءت بعد الحظر وهي للإيجاب.

و في قوله تعالى: ﴿ فاصطادوا ﴾ قام الدليل على أنه ليس للإيجاب وهو الإجماع، ومن حيث العقل أيضا، وهو أن الاصطياد شُرع حقا للعبد، ولو وجب لصار حقا عليه، فيعود الأمر على موضوعه بالنقض وذلك باطل.

و من هذا الأصل الاختلاف في الموجب يعني أن لفظ الأمر خاص وله موجب خاص، ثم اختلفوا بعد ذلك أن موجبه على الخصوص أو على العموم.

---

(١) سورة الجمعة: ٩ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾.

(٢) سورة الجمعة: ١٠.

(٣) سورة المائدة: ٤.

باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار

قال بعضهم: صيغة الأمر توجب العموم والتكرار. وقال بعضهم: لا، بل تحتمله

[باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار]

والفرق بين العموم والتكرار هو في قوله: طلِّق امرأتي، فإن العموم في ذلك أن يطلقها ثلاث تطليقات بدفعة واحدة؛ لأن العموم عبارة عن الشمول، والشمول فيه هو أن يملك ثلاث تطليقات بدفعة واحدة، والتكرار هو أن يُطلقها واحدة بعد واحدة.

(قال بعضهم: صيغة الأمر توجب العموم والتكرار).

(وقال بعضهم: لابل تحتمله)[1] والفرق بين الموجب والمحتمل: أن

---

(١) القول الأول: و هو إن صيغة الأمر تدل على التكرار مدة العمر بشرط الإمكان هو قول بعض الشافعية منهم: أبو إسحاق الإسفرائيني، والمزني، وهو مذهب الإمام أحمد، وعبدالقاهر البغدادي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، ونسبه الغزالي في المنخول إلى أبي حنيفة.
و القول الثاني فهو: إنها للمرة ولكنها تحتمل التكرار. وهو قول الشافعي وبعض أصحابه.
و أما القول الثالث وهو: أن الأمرَ المطلقَ لا يقتضي التكرار، ولا يفيد كمية الفعل، وإنما يدل على مجرد طلب ماهية الفعل المأمور به من غير إشعار بمرة أو أكثر، وهو قول الآمدي، وابن الحاجب، والجويني، والبيضاوي، وأكثر الشافعية، وهو اختيار الحنفية، والمعتزلة، وأبي الحسن البصري، وأبي الحسن الكرخي.
و هو الراجح، وتؤيدهم اللغة العربية؛ لأن صيغة الأمر لا تدل إلا على الطلب في المستقبل.
و في المسألة أقوال أخرى.

وهو قول الشافعي. وقال بعض مشايخنا: لا توجبه ولا تحتمله إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف. وقال عامة مشايخنا: لا توجبه ولا تحتمله بكل حال. غير أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كلَّه بدليله. مثال هذا الأصل رجل قال لامرأته: طلقي نفسك أو قال ذلك لأجنبي. فإن ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم.

الموجب أصل موضوع الكلام حتى يُراد ذلك من غير قرينة[1] والمحتَمل لا يراد به من غير قرينة، كما في قولهم: جاءني زيد، فموجبه مجئ زيد ومحتمله مجئ خبره أو نائبه أو غلامه، وذلك إنما يثبت عند قرينة دالّة عليه وهي أن يقال ذلك عند شهرة مجيء خبره أو نائبه، وكذلك جميع أسماء الحقائق فما وُضع له الألفاظ موجب لها وما أريد من المجاز فهو محتمل فيحتاج إلى قرينة دالة عليه إلا إذا صارت الحقيقة مهجورة فحينئذ تصير الحقيقة بمنزلة المجاز،

= راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٠، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢٨٢، تيسير التحرير ١/ ٣٥١، فواتح الرحموت ١/ ٣٨٠، البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ١/ ١٦٤، المحصول ٢/ ٩٨ فما بعدها، الورقات ص ١٣، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٢، المستصفى ٢/ ٢، المعتمد للبصري ١/ ٩٨ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣١ـ ٣٢، المنخول ص ١٠٨، البحر المحيط ٢/ ٣٨٥ فما بعدها، المسودة ص ٢٠-٢٢، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعلي بن محمد علي بن عباس المعروف بابن اللحام ص ١٠٠، العدة ١/ ٢٦٤، روضة الناظر ٢/ ٧٨، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للشيخ محمد أديب صالح ٢/ ٢٨٤.

(١) القرينة في اللغة: فعيلة بمعنى الفاعلة، مأخوذ من المقارنة. و في الاصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٢٣ـ ٢٢٤.

وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى. وعندنا يقع على الواحدة إلا أن ينوي الكل. وجه القول الأول: أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو اسم لجنس الفعل، والمختصر من الكلام والمطوَّل سواء. واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر ألفاظ العموم .

والمجاز بمنزلة الحقيقة. يعني لا يفهم بذلك اللفظ حقيقته إلا بقرينة .

(**وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمَثنى**) حتى أن الثلاث والمثنى يقع بالنية ولا يحتاج في وقوع الواحدة إلى النية لكون الواحدة موجبة والمثنى والثلاث محتملة .

(**أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر**)؛ لأن معنى قوله: طلقي نفسك؛ افعلي فعل التطليق على نفسك (**واسم الفعل**) أي المصدر، إطلاق اسم الفعل على المصدر جائز كما ذكره في «المفصل» بقوله: وربما سماه الفعل أي سمّى سيبويه المصدر الفعل[1] .

(**فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم**) - يعني - إن إرادة التكرار في الأمر بمنزلة إرادة العموم من اللفظ العام فكما أن موجب العام العمومُ حتى يقوم الدليل على الخصوص، فكذلك هاهنا موجب الأمر التكرار حتى يقوم الدليل على أن المراد به المرة لا المرات، واعتبروا أيضا الأمر بالنهي فكما أن النهي يوجب إعدام المنهي عنه عاما فكذلك الأمر يوجب إيجادَه عاما حتى

---

(١) وفي المفصل في النحو لجارالله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ص ٩٦ - ٩٧: المصدر . . . ما ذكره سيبويه منها إلى اثنين وثلاثين بناء، وهي: فعلٌ فِعْل . . .». ولم أقف على عبارة الشارح وهي: «و ربما سماه».

ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا، غير أن المصدر اسم نكرة في موضع الإثبات فأوجب الخصوص على احتمال العموم .ألا ترى أنّ نية الثلاث صحيحة وهو عدَد لا محالة ؟ فكذلك المثنى .ألا ترى إلى قول الأقرع بن حابس في السؤال عن الحج: ألعامنا هذا أم للأبد ؟

يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار .

(**وجه قول الشافعي ما ذكرنا**) وهو قوله: إن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر؛ (**غير أن المصدر اسم نكرة في موضع الإثبات فأوجب الخصوص على احتمال العموم**)، فالخصوص باعتبار أنه اسم نكرة في موضع الإثبات واحتمال العموم باعتبار أن المصدر اسم لجنس الفعل، فيصلح أن يكون اسم الجنس متناولا لأنواعه، فوقوعه نكرة في موضع الإثبات غير مانع لاحتماله العمومَ والتكرار .

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً**﴾ [1] فقد وصف الثبورَ [2] بالكثرة مع أنه وقع نكرة في موضع الإثبات .

عُلم أن المصدر محتمل للكثرة والتكرار، وإن كان في موضع الإثبات وهو نكرة باعتبار أنه مصدر .

ألا ترى أنك لو قلت: رأيت رجلاً كثيرًا لا يصح، وإنما صح هاهنا باعتبار

---

(١) سورة الفرقان: ١٤ .

(٢) الثبور: الويل والهلاك .
انظر: الرائد ١/ ٤٨٢ .

. . . .

أنه مصدر، وهو محتمل للتكرار والعموم، ثم إنما جعلنا الواحد موجبا والزائد عليه محتملا؛ لأن الأمر لطلب الفعل، وطلب الفعل يفتقر إلى واحد بحيث لا يتحقق ولا يوجد بدونه، فكان الواحد هو المتيقن من كل وجه فلذلك كان هو أولى بكونه موجبا.

و أما ما زاد عليه فصالح لأن يكون مرادا باعتبار أن المصدر اسم لجنس الفعل، ولكن غير مفتقر إليه في وجود الفعل، فلذلك كان هو أولى لأن يكون محتملا، وحاصله أن الشافعي يحتج بمثل ما احتج به الأولون ولكن على وجه يتبين به الفرقُ بين الأمر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب، وذلك أن قوله: افعل. يقتضي مصدرا على سبيل التنكير أي افعل فعلا، وكذلك في طَلِّقْ أي طلق طلاقا .

أما اقتضاؤه المصدرَ، فلأن الفعلَ مركبٌ من الزمان والمصدر، ولأن كل فعل مشتق من مصدره فلابد من إدراج المشتق منه عند ذكر المشتق.

أما اقتضاؤه التنكير؛ لأن ثبوته بطريق الحاجة إلى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود، فأثبتناه لكونه متيقنا؛ لأن النكرة في موضع الإثبات تقع على الواحد كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] لكن احتمال العدد والتكرار باق بدليل استقامة قران العدد والتكرار به على وجه التفسير في قوله: طلقها ثنتين أو ثلاثا، فلو لم يكن اللفظ محتملاً للعدد لَما استقام تفسيره به بخلاف النهي، فإن صيغة النهي عن الفعل تقتضي أيضا مصدراً على سبيل التنكير أي لا تفعل فعلا، ولكن النكرةَ في النفي تعم،

---

(١) سورة النساء، آية: ٩٢.

ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ واحتج من ادعى التكرار بحديث الأقرع بن حابس حين قال في الحج :ألعامنا هذا يا

فلذلك كان العموم في موضع النفي موجبا وفي الأمر محتملا .

(وجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة) .

أما الكتاب: فما ذكره في الكتاب.

وأما السنة: فمثل قوله عليه السلام: «**الوضوء من كل دم سائل**» [1]

وكذلك قوله ـ عليه السلام ـ : «**إنما الوضوء على من نام مضطجعًا**» [2] .

قال الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ : والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا[3]، فإن من قال لامرأته: إذا دخلت الدار

---

(١) خرجه بهذا اللفظ الدارقطني في كتاب الطهارة باب الوضوء من الخارج من البدن ١/ ١٥٧ حديث رقم ٢٧ عن عمر بن عبدالعزيز قال: قال الداري . . . وقال الدارقطني ؛ عمر بن عبدالعزيز لم يسمع من تميم الداري، ولا رآه . . . »و الزيلعي في نصب الراية ١/ ٣٧، ومحمد بن ناصر الدين الألباني في سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة حديث رقم ٤٧٠

(٢) خرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة ص٤٩ حديث رقم ١٠ بلفظ : «**إذا نام أحدكم مضطجعاً فليتوضأ**» .

(٣) أي أن المعلقَ بالشرط أو المقيدَ بالوصف يتكرر بتكرر الشرط والوصف ليس بمذهب علماء الأحناف كما نسب ذلك البزدوي إلى بعض مشايخ الحنفية، وقال في بداية الباب: وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف .

راجع: أصول السرخسي ١/ ٢١.

. . . .

فأنت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرةً وإن تكرر منها الدخول، ولم تطلق إلا واحدةً وإن نوى أكثر من ذلك، وهذا لأن المعلق بالشرط كالمنجَّز عند وجود الشرط، وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز، فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وُجد الشرط، وإنما يُحكى هذا الكلام عن الشافعي، فإنه أوجب التيمم لكل صلاة، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾[1].

و قال: ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة. غيرَ أن النبي - عليه السلام - لما صلى صلوات بوضوء واحد تُرك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل، وبقي حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام[2] وهذا سهو، فالمراد بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ أي وأنتم محدثون. عليه اتفق أهل التفسير[3]، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوي حكم الطَهارة بالماء والتيمم، وهذا الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات فإن تكررَّها ليس بمطلق صيغة الأمر ولا بتكرار الشرط، بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سببا موجبًا له، ففي قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[4] أمر

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) انظر: المجموع للنووي ٢/ ٢٤٣.

(٣) والصحيح أنه قول جمهور أهل العلم. أما الاتفاق فغير صحيح، وفي تفسير الآية اختلاف.

انظر: تفسير القرطبي٦/ ٨٠-٨٢.

(٤) سورة الإسراء، آية: ٧٨.

رسول الله أم للأبد ؟ فقال ـ عليه السلام ـ : «بل للأبد» فلو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه. ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختُصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فَرْدٌ وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل: طلقي أي أوقعي طلاقا أو افعلي تطليقا أو التطليق،

بالأداء، وبيان للسبب الموجب، وهو دلوك الشمس، فقد جعل الشرعُ ذلك الوقت سببا موجبا للصلاة إظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القائل: أدِّ الثمن للشراء والنفقةَ للنكاح. يُفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب الموجب لما طُولب بأدائه[1].

فعُلم بهذا كلِّه أن تكررَ وجوبُ الصلاة بسبب تكرر سببها لا باعتبار أن الأمر أو التعليق بالشرط يقتضي التكرار .

فلو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه. يعني لو لم يكن الموجب هو التكرار لما أشكل عليه؛ لأن المفهوم من الألفاظ موجباتها خصوصا عند قيام الدليل على أن التكرار غير مراد؛ لأن فيه حرجًا عظيمًا، وإنما أشكل عليه لكونه موجبا له فسأل كي يتضح الأمر عليه لاحتمال أن الموجب ليس بمراد، وعن هذا خرج الجواب عما يقال فيه: إن كان اللفظ يوجب التكرار لَما أشكل عليه وهو من أهل اللسان ؟

قلنا: إنما سأل ليعرف أن الموجب مراد أو أن غير موجبه مراد بعارض؛ لأن فيه حرجًا، فلهذا سأل لا أن يكون موجبه غير هذا .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢١ـ٢٢.

. . . .

فإن قيل: ما فائدة إعادة هذا الاحتجاج بحديث[1] الأقرع بن حابس[2] بعد ما أقام الدليل على مدّعى كل واحد من الفرَق الثلاث ؟

قلنا: هذا احتجاج للفرق الثلاث[3] علينا، فإنا ننكرُ احتمالَ التكرار، والفرق كلهم قائلون بالاحتَمال، فإن الذي يدَّعي الوجوب يدَّعي الاحتمال لا محَالة، والذي يدَّعي الوجوب في المعلّق بالشرط يدعي الاحتمال

أيضا، والشافعي قائل بالاحتمال صريحا، فقام الدليل للكل على زعمهم على إبطال مذهبنا وهو أنه غير محتمل وإن لم يكن دليلا للكل على إثبات مذهبهم.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي ألا يذكر الاستدلال بحديث الأقرع في وجه قول الشافعي؛ لأن الاستدلال الثاني به عين الاستدلال للأول به؛ لأنه في كلا

---

(١) خرجه النسائي في كتاب المناسك، باب وجوب الحج ٥/ ١١٧، حديث رقم ٢٦١٩ عن ابن عباس: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قام، فقال: «**إن الله تعالى كتب عليكم الحج**، فقال الأقرع بن حابس التميمي: كل عام يا رسول الله؟ فسكت، فقال: **لو قلت نعم لوجبت، ثم إذاً لا تسمعون ولا تطيعون، ولكنه حجة واحدة**».

(٢) هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان التميمي المجاشعي الدارمي، أحد المؤلفة قلوبهم، شهد مع الرسول عليه السلام فتح مكة وحنين والطائف، قتل في خلافة عثمان ـ رضي الله عنه ـ حين استعمله عبدالله بن عامر على جيش سيَّره إلى خراسان.
انظر: الإصابة ١/ ٧٢، الاستيعاب ١/ ٧٨.

(٣) انظر أقوال هذه الفرق في: هـ(١) من ص (٤٢٥)، وكشف الأسرار للبخاري ١/ ٨٠٢-٨٠٣.

وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد، وبين الفرد والعدد تناف. وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضًا، وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك: اضرب. أي اكتسب ضربا أو الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض، فالبعض منه الذي هو أقله فرْد حقيقة وحكما. وأما الطلقات

الموضعين يستدل به على أن التكرار محتمل الأمر .

قلنا: لا كذلك، بل الاستدلال الأول غير الاستدلال الثاني، فإن الشافعيّ ثمةَ استدل به على أن الأمر غير موجِب للتكرار، فإنه لو كان موجبا له لَما سأل عنه، وفي الثاني احتج كلهم به علَى إثبات الاحتمال، فجاز أن يكون الشيء غير موجِب للتكرار وغَير محتمل له أيضا كما هو مذهبنا، فلذلك احتاج هو أيضا إلَى إثبات أنه محتمل للتكرار وإن لم يكن موجبا له .

(**وهما اسمان فردان**) أي الطلاق والتطليق، (**وبين الفرد والعدد تناف**)؛ لأن العدد مركب من فردين أو أفراد، والفرد غير مركب، (**فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفردُ معنى العدد**)؛ لأن أحد الضدين لا يتناول الضد الآخر في الاحتمال .

(**فالبعض منه**) أي الذي أقله فرد حقيقة وحكمًا، ولما كان هو فردًا حقيقة وحكما وقع أمره على الواحدة بدون النية .

و أما إذا كان فردا حكما إنما يقع أمره على الثلاث عند النية لقصوره في وصف الفردية عن الأول من حيث الحقيقة .

الثلاث فليست بفرد حقيقة، بل هي أجزاء متعددة ولكنها فرد حكمًا؛ لأنها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحداً، ألا ترى أنك إذا عددت الأجناس كان هذا بأجزائه واحداً فصار واحداً من حيث هو جنس وله أبعاض؟ كالإنسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذُو أجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة أنه واحد لكن الأقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه. فكان أولى بالاسم الفرد عند إطلاقه والآخر محتملا. فأمّا ما بين الأقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنىً فلم يحتمله الفرد .

(ألا ترى أنك إذا عددت الأجناس) أي من التصرفات الشرعية تقول: النكاح، والطلاق، والعتاق، والوكالة، والمضاربة، وغيرها يقع الطلاق بمجموعة مقابلة تلك الأفراد في عدّ الأجناس؛ فلذلك كان الطلاق بأجزائه واحداً .

فأما بين الأقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما، فلذلك لم تعمل نية الثنتين أصلاً في الأمر بالطلاق؛ لأن الثنتين من الطلاق ليست بفرد حقيقة ولا حكما، فلم يكن لذلك من محتملات الكلام أصلا فلم تعمل النية[1] .

---

(١) فمن قال لزوجته: طلقي نفسك، فإن لها أن تَطلقَ نفسها واحدة، وإن نوى الزوج الثلاث، فطلقت نفسها ثلاثا وقعن، وإن نوى الزوج ثنتين فطلقت نفسها ثنتين لم يقع شيء عند جمهور الحنفية خلافا لزفر؛ لأن قولَه: طلقي معناه: افعلي فعل التطليق، وهو اسمُ جنس فيقع على الأدنى مع احتمال الكل كسائر أسماءَ الأجناس، فلهذا تعمل فيه نية الثلاث، وينصرف إلى واحدة عند عدمها، وتكون الواحدة رجعية؛ لأن المفوَّضَ إليها صريح الطلاق، ولو نوى الثنتين لا تصح؛ لأنه نية العدد. انتهى.

وكذلك سائر أسماء الأجناس إذا كانت فرداً صيغة أو دلالة أما الفرد صيغة فمثل قول الرجل: والله لا أشربُ ماء أو الماء: أنه يقع على الأقل

(**وكذلك سائر أسماء الأجناس إذا كانت فردًا صيغة**) كالماء والطعام إذا حلف لا يشرب ماءً ولا يأكل طعامًا، (**أو دلالة**) كما في قوله: والله لا أتزوج النساء (**أنه يقع على الأقل ويحتمل الكل**).

فأما قَدْر من الأقدار المتخللة كمنّ أو منّين من الماء أو الطعام إذا نوى ذلك لم تعمل نيته لخلو المنويّ عن صفة الفردية صورة ومعنى فلا تعمل النية؛ لأن النية وضعت لتعيين بعض ما احتمله اللفظ، فلما لم يحتمله لفظه ذلك لم تعمل نيتُه.

و قوله: (**وبني آدم**) في اقتضاء الجنسية بمنزلة العبيد؛ لأن العبيد محلًّى بالألف واللام والتي هي للجنس والإضافة هاهنا قائمة مقام الألف واللام؛ لأن معنى قولهم: لا أكلِّم بني آدم، ومعنى قولهم: لا أكلم الناس أو الآدميين، واحد، وإنما لم يُذكر فيه الألف واللام؛ لأن الألف واللام في الإضافة المعنوية تتعاقبان.

(**إن ذلك يقع على الأقل**) حتى إنه يحنث بتزوج امرأة واحدة وبشراء عبد واحد، وفي الطعام يحنث بأكل أدنى ما يتناوله اسم الطعام.

= أي أن الثنتين في حق المرأة عدد، واللفظ لا يحتمل العدد؛ لأن معنى التوحد يراعى في ألفاظ الوحدان وذلك بالفردية، والمثنى بمعزل منهما.
راجع: الهداية ٤/ ١١، ٩٦-٩٧.

ويحتمل الكل، فأما قدراً من الأقدار المتخللة بين الحدّين فلا. فكذلك لا آكل طعاما أو ما يشبهه. وأما الفرد دلالة فمثل قول الرجل: والله لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد ولا أكلم بني آدم ولا أشتري الثياب .أن ذلك يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازاً عن اسم الجنس لأن إذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا.

(**ويحتمل الكل**) أي كل النساء في العالم وكلَ العبيد في العالم، وكلَ بني آدم وكل الثياب في العالم حتى إذا نوى الكل في يمينه لا يحنث أبدا؛ لأنه لا يتصور تزوج جميع نساء العالم ولا شراء كل العبيد في العالم.

وكذلك لو قال: إن تزوجت النساء، أو اشتريت العبيد، أو كلمت الناس يحنث بالواحد عند الإطلاق، إلا أن يكون المراد الجميع فحينئذ لا يحنث قط ويُديَّن في القضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه.

كذا ذكره الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «أصول الفقه» في فصل ألفاظ العموم[1].

فإن قلت: ففي قوله: إن تزوجت النساء، أو إن اشتريت العبيد، أو إن كلمت الناس، أو لا أشرب ماءً، أو الماء ينبغي ألا تنعقد يمينه عند إرادته الجميع على قول أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ كما في مسألة الكوز، وهي قوله: إن لم أشرب الماء الذي في هذا الكوز اليومَ فامرأته طالق، وليس في الكوز ماء لم يحنَث[2]؛ لأن من شرط انعقاد اليمين وبقائها التصور؛ لأن

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١/ ١٥٤.
(٢) انظر: المبسوط ٩/ ٧.

. . . .

اليمين إنما تُعقد للبر فلابد من تصور البر ليمكن إيجابه، وشرب الماء المعدوم غير متصور فلذلك لم تنعقد اليمين، فكذلك ههنا تزوج جميع نساء العالم، أو اشتراء جميع عبيد العالم، أو شرب جميع المياه في العالم غير متصور للواحد، فينبغي أن لا تنعقد يمينه، وأن تلغو إرادته الجميع لعدم تصورها، فتبقى يمينه هذه خالية عن النية فعند ذلك يقع على الواحد على ما ذكرتَ .

قلت: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما - أن نيته هاهنا صادفت حقيقة كلامه، والحقيقة حقيق بأن تُراد، فبعد ذلك لم يعتبر التصور وعدم التصور بخلاف مسألة الكوز، فإن يمينه هناك لم تصادف حقيقة كلامه؛ لأنه لا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغا كلامه من الأصل.

و الثاني - إن لكلامه هنا مَحْمَلاً متصورَ البر وهو الحمل على الأقل، فصح يمينه كذلك لتصوره، فبعد ذلك عند إرادته الجميع لا تُلغى يمينه بعد صحتها ولأنه لا يتفاوت الحكم بين أن تصح يمينه أو لا تصح؛ لأن على تقدير الصحة لا يحنث أيضا لما أن نيته الجميع صادفت حقيقة كلامه فلا يحنث في يمينه؛ لأنه بَرّ في يمينه حيث لم يتزوج جميع نساء العالم، ولم يشتر جميع العبيد في العالم كما هو نيته.

و أما في مسألة الكوز فليس ليمينه محل آخر متصورُ الوجود حتى تنعقد يمينه باعتباره، فلذلك لغت يمينه من الأصل ولم تنعقد؛ لأنا إذا بقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا يعني اجتمع هاهنا شيئان متعارضان: صيغة الجمع

وإذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه في الجنس

وحرف العهد، فاعتبارُ صيغة الجمع يلغي حرفَ العهد؛ لأنه لا معهود في صيغ الجموع؛ لأن الجمع ما وضع لعدد معين بل هو شائع كاسم النكرة، واعتبار الجنس يخالف اعتبار الجمع، والأصل في التعارض الجمع ثم الترجيح ثم التهاتر[1]، وهاهنا لا يمكن القول بالمخلص فوجب الجمع بينهما؛ لأن المصير إلى الترجيح يوجب إهدارَ أحدهما لا محالة فكان الجمع أولى، وفيما قلنا جمع بينهما أي عمل بالدليلين؛ لأنا إذا جعلناه للجنس حصل العمل بحرف العهد؛ لأنه يتناول المعهود من ذلك الجنس بخلاف معنى الجمع فإنه لم يوجد جمع معهود من الجموع أولى من غيره، فلذلك جعلناه للجنس؛ لأن كل جنس معهود، وفيه معنى الجمع أيضًا؛ لأن في الجنس أفرادا إما تحقيقًا وإما تقديرًا، فكان المصير إلى الجنس أولى.

فإن قلت: لا نسلم أن جمعا من الجموع لم يوجد أنه أولى من غيره، بل وجد وهو الثلاث بدليل وجوب الصرف إليه عند عَراء لفظ الجمع عن حرف التعريف، فلما كانت أولوية الثلاث عن غيره كان هو أولى من غيره، فصلح أن يكون هو معهودا في الجموع فيُصرف إليه مع الألف واللام أيضا لكونه معهودا.

قلت: لا كذلك، فإن عند ذلك يلزم إلغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود حرف التعريف وعدمه حينئذ، ولأن تعينه عند عدم حرف التعريف

---

(١) تهاترا: ادعى كل واحد على الآخر باطلا، ويقال: تهاتر الشاهدان: كذَّب أحدهما الآخر فسقطت شهادتهمًا.
انظر: المعجم الوسيط ص ٩٧١، تهاترا.

. . . .

لا باعتبار أن ذلك الجمع جمع معهود، بل باعتبار أن ذلك الجمع أول الجموع الذي لا يزاحمه غيره، فكان متيقنا فكان الصرف إليه باعتبار أنه متيقن لا باعتبار أنه معهود .

أو نقول: إن معنى الجمع مُراعَى في الجنس من وجه وليس في الجمع معنى الجنس أصلاً؛ وذلك لأن الجنس إذا أريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا وهو الثلاث فصاعداً فيصير معنى الجمع مراعَى من كل وجه .

و أما إذا أريد به الجمع لا يراعى فيه معنى الجنس أصلا؛ لأن الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل، وهذا المعنى غير موجود في الجمع؛ لأنه لا يكون الواحد فيه مرادا بطريق الأصالة فلا يكون معنى الجنس على هذا التقدير موجودا أصلا؛ لأن الموصوف لا يبقى موصوفا بدون صفته، وعن هذا خرج الجواب لسؤال من سأل بقولهم: فإن قيل: العمل بالجمع يوجب العمل بالجنس أيضا من وجه وهو أنه إذا أريد بالجمع الثلاث فصاعدا كان الجنس الأدنى وهو الواحد مراداً .

قلنا: إن الواحد لما لم يرد هناك بطريق الأصالة صار كأنه لم يرد أصلا خصوصا على أصل أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وهو المذهب المنصور أن الرجل إذا قال لامرأته: طلقي نفسك واحدة، فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند أبي حنيفة[1] ـ رضي الله عنه ـ لهذا المعنى؛ لأنها أتت بغير ما فُوض إليها .

---

(١) خلافًا للصاحبين .

انظر: بدائع الصنائع للكاساني ٣/ ١٢٥ .

فكان الجنس أولى. قال الله تعالى: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾ وذلك لا يختص بالجمع فصار هذا وسائر أسماء الجنس سواء، وإنما أشكل على الأقرع لأنه اعتبر ذلك بسائر العبادات،

و قوله: (**فكان الجنس أولى**) إلى آخره.

فإن قيل: يشكل على ذلك صرف الأيام إلى عشرة أيام عند أبي حنيفة - رحمه الله - وإلى أيام الأسبوع

عندهما فيمن حلف لا يكلمه الأيام[1] حيث لم يصرف هاهنا إلى الجنس، بل إلى الجموع على حسب ما اختلفوا فيه.

قلت: جواب هذا مذكور في أول «النهاية» مشبّعا فينظر هناك[2]

وقوله: (**فصار هذا وسائر أسماء الجنس سواءً**) أي فصار هذا الجنس وهو صيغة الجمع مع حرف الجنس الذي هو الألف واللام كالنساء والجنس الذي ليس على صيغة الجمع مع حرف الجنس كالمرأة سواءً.

(**وإنما أشكل على الأقرع؛ لأنه اعتبر ذلك بسائر العبادات**) أي اعتبرَ

---

(١) انظر: الهداية ٥/ ١٥٧.

(٢) جاء في اللوحة رقم ٤ من الكتاب المذكور «... لو حلف لا يكلمه الأيام فهو على عشرة أيام عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - وقالا: على أيام الأسبوع، لأنا نقول ما ذكرنا مقدَّرٌ على أصله حيث يبطل معنى الجمعية فيها؛ إذ لو لم يبطل لكان الأيام وأيام سواء في إرادة الثلاث كما هو حكم الجمع بدون الألف واللام في قوله: لا أكلمه أياما، ثم لما بطل معنى الجمعية باللام صار اللام للعهدة والمعهود عندهما الأسبوع، وعند أبي حنيفة منتهى الجموع، فصار صرف اللام إلى ما قال كل واحد منهما باعتبار العهد لا باعتبار الجمع فزال الإشكال.

وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى: ﴿ والسارق والسارقة ﴾ لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز أن يراد بالآية إلا الأيمان، لأن كل السرقات غير مراد بالإجماع. فصار الواحد مراداً. و بالفعل الواحد لا يقطع إلا واحد

الحجَ بالصوم والصلاة وغيرهما، فأشكل عليه يعني أن سائر العبادات متعلقة بأسباب تتكرر بتكررها، فأشكل عليه أن الحج ملحق بسائر العبادات فيحتمل أنه يتكرر لتعلقه بما يتكرر وهو أشهر الحج، ويحتمل أنه لا يتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فأشكل عليه لهذا المعنى؛ لا أن الصيغة تحتمل التكرار (**وعلى هذا يخرّج أن كل اسم فاعل دل على المصدر لغة**) أي فيما إذا لم يكن لقبا لشخص فإن هناك لا يدل اسم الفاعل على المصدر لغة ثم إذا دل على المصدر لغة والمصدر اسم جنس يتناول الواحد ويحتمل الكل كما في سائر الأجناس والكل ههنا أي (**في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾**[1] **غير مراد بالإجماع فصار الواحد مرادًا**)؛ لأن ما بين الواحد والكل عدد محض واللفظ الفرد لا يحتمل العدد المحض لما بينهما من التنافي، فإذن صار المراد السرقة الواحدة بهذه الآية من كل سارق فلا يجوز أن يراد بهذه الآية اليد اليسرى بالسرقة الثالثة[2]؛ لأن المراد بالأيدي الأيمان. يؤيده قراءة من قرأ: «فاقطعوا أيمانهما» فورودها على صيغة الجمع من قبيل قوله تعالى:

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٢) خلافا للجمهور؛ لأن الجمهور «الإمام مالك، وأهل المدينة، والشافعي، وأبوثور، وغيرهم» قالوا: تقطع رجله اليسرى ثم في الثالثة يده اليسرى.

انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١٧٢، أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٢٧ فما بعدها.

. . . .

﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾[1] .

فإن قيل: هذا الأصل الذي أصَّلتموه في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ منقوض في قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ﴾[2] فإن كل الزاني غير مراد بالإجماع، فكان الواحد مرادا فيجب ألا يكون ما بين الكل والواحد مرادًا لما أن اسم الفاعل يدل على المصدر وهو اسم جنس فلا يتناول العدد ومع ذلك يجب على كل واحد منهما حدٌّ بعدد ما يوجد.

قلنا: ليس هذا من قبيل اقتضاء الجنس العددَ، بل هو من قبيل تكرر الحكم بتكرر السبب عند قبول المحل ذلك التكررَ؛ لأنه لمّا وجد زنا من شخص فجُلد، ثم لو زنا لجدد السبب فيجلد أيضًا لتجدد السبب واحتمال المحل ذلك الحكم بخلاف السرقة، فإن المراد من الأيدي الأيمان، وليس لكل واحد من الأشخاص إلا يمين واحدة، فلما قُطعت في المرة الأولى لم يبق المحل فلم يكن العدد مرادًا حتى إن الزاني إذا كان محصنًا فرُجم لم يكن التكرار مرادًا.

فإن قلت: وبهذا التقرير الذي ذكرتَ من أن المراد من الأيدي الأيمان وليس لكل واحد من الأشخاص إلا يمين واحدة فبعد ذلك لم يبق المحل ينبغي أن لا يجب على السارق في المرة الثانية شيء سوى التعزير وليس كذلك بل

---

(١) سورة التحريم، آية: ٤ ﴿ إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾.
و انظر هذا الاستدلال في: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥١٨.

(٢) سورة النور، آية: ٢.

. وموجب الأمر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع، يتنوع نوعين وهذا تنويع في صفة الحكم .

يُقطع رِجله اليسرى في المرة الثانية بالإجماع .

قلت : ذاك بالإجماع الذي ذكرتَه وهذا من قضية الدليل الظاهر ألا يُقطع في الثانية شيء من السارق، كما قلنا : إنه لا يجب في الثالثة عليه شيء سوى التعزير والحبس، ولكن تُرك الدليل الظاهر بالإجماع، ولا يجوز التمسك في حق قطع اليد اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الأيدي بقوله تعالى : ﴿ **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ كما هو قول الشافعي؛ لأن في المرة الثانية لا تُقطع يده اليسرى بالإجماع ومع بقاء المنصوص لا يجوز العدول عنه إلى غيره، فلو كان النص متناولاً لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل مع بقاء اليد .

علم بهذا أن المراد من الأيدي الأيمان لا اليد اليمنى مع اليد اليسرى . إلى هذا أشار في «المبسوط»[1] .

(**وموجب الأمر على ما فسرنا وهو الوجوب يتنوع نوعين**) :

أحدهما - في صفة قائمة في الموجب، والثاني - في صفة قائمة في غير الموجب .

ثم الأول يتنوع نوعين : أداء، وقضاء، وهذه صفة راجعة إلى نفس الموجب .

و كذلك الثاني يتنوع نوعين أيضا : مؤقتة، وغير مؤقتة .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر : المبسوط ٩/١٦٦ - ١٦٨ .

باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر

وذلك نوعـان : أداء، وقـضـاء. والأداء ثـلاثة أنواع : أداء كـامل مـحض، وأداء قاصر محض، وما هو شبيه بالقضاء. والقضاء أنواع ثلاثة : نوع بمثل معقول، ونوع بمثل غير معقول، ونوع بمعنى الأداء. وهذه الأقسام تدخل في حقوق الله تعالى، وتدخل في حقوق العباد أيضًا. والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر. والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به؛ كمن غصب شيئًا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديًا، وإذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيًا. وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمرَ

باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر

(فالأداء على ثلاثة أنواع)، فوجه الانحصار ظاهر؛ لأن الأداء لا يخلو إما أن كان كاملاً أو قاصرًا أو مختلطًا. وقوله : (أداء محض) احتراز عن أداء فيه شائبة القضاء كما في اللاحق، وقوله: (كامل) احتراز عن أداء المنفرد؛ لأن الأداء الكامل هو الأداء بالجماعة.

(وقد يدخل في الأداء قسم آخر، وهو النفل)، حتى يصح أن يقال: أدَّى النفل، فكان النفل داخلاً في قسم الأداء، وإنما ذكر هذا لرَد صورة نقض ترد على ما ذكره من حد الأداء، أن (الأداء اسم لتسليم نفس الأمر الواجب بالأمر)[1]

---

(١) انظر التعريف المذكور في كشف الأسرار للنسفي ١/ ٦٤. وراجع في تعريف الأداء أيضا: التعريفات للجرجاني ص ٢٩، ميزان الأصول للسمرقندي ص ٦٣، المستصفى ١/ ٩٥.

حقيقة في الإباحة والنّدب. فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

بأن يقال: ينتقض هذا بقولهم: أدَّى النفل، فإن الأداء يستعمل في النفل، مع أنه ليس بتسليم نفس الواجب بالأمر، بل هو مندوب إليه لا مأمور به؛ لما ذكرنا أن حقيقة الأمر في الإيجاب.

فقال في جوابه: هذا قسم آخر، وذاك قسم آخر، فكان الأداء بعد الأنواع الثلاثة على قسمين:

أحدهما: تسليم نفس الواجب بالأمر.

والثاني: تسليم عين ما ندب إليه، فلم يكن هذا نقض بل كان هذا قسمًا آخر غير القسم الأول، فأحد القسمين لا يكون نقضًا للقسم الآخر.

(**فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف**)، يعني لا يحتمل النفلُ وصفَ القضاء، فلا يدخل القضاء في النفل؛ لأن القضاء يعتمد بوجوب الأداء، والنفل ليس بواجب بالإجماع.

فأما إذا شرع في النفل ثم قطع يجب القضاء؛ لأن ذلك مثل ما وجب أداؤه بالشروع[1].

وقوله: (**قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ﴾**[2]) هذا يتصل بقوله: «والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالأمر»؛ لبيان أن الذي ذكرته من تفسير الأداء أنه اسم لتسليم نفس الواجب صحيح يؤيده قوله تعالى:

---

(١) انظر: الهداية ١/ ٤٥٥، وهامش رقم (٣٩) من ص (٦٤٢).

(٢) سورة النساء، آية: ٥٨.

. . . .

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ﴾ ؛ لأن أداء الأمانة لا يقع إلا على عين الشيء ونفسه لا على مثله، فلذلك استعمل لفظ الأداء في حق الأمانة.

ولهذا ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ هذه الآية متصلاً بما ذكره من تفسير الأداء[1]، وذكر في «التقويم» وأنه في تسليم أعيانها إلى أربابها[2] ولا قضاء في الأمانات.

ثم لمّا أدى الواجب في وقته من الصلاة والصوم سُمي أداءً، فأُعطي للواجب الذي في ذمة المكلف حكمُ العين كما في أداء عين الأمانة؛ إما لأنه ليس في وُسع المكلف عند شدة رعايته في تسليم عين الواجب إلا هذا، فلما أدّاه في وقته كان مراعيًا حقه بأقصى رعايته في تسليم الواجب فكان أداء، أو لمَا سمى الله تعالى للذي أوجب على الآدميين أمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾[3] كان تسليمه لشدة الرعاية الذي هو أداؤه في الوقت بمنزلة تسليم عين الأمانة فكان أداءً، وإذا قصّر في رعاية كمال التسليم حتى فات الوقت كان بمنزلة الخيانة في الأمانة فكان قضاءً؛ لأنه إذا خان في الأمانة يجب الضمان، وأداء الضمان إنما يكون قضاءً حقيقةً لا أداء.

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١/ ٤٤.
(٢) انظر: اللوحة رقم ٤٠ من الكتاب المذكور.
(٣) سورة الأحزاب، آية: ٧٢.

وقد تدخل إحدى العبارتين في قسم العبارة الأخرى، فسمي الأداء قضاء؛ لأن القضاء لفظ متَّسع.

(وقد تدخل إحدى العبارتين في قسم العبارة الأخرى).

أما استعمال لفظ القضاء في الأداء مجازًا فلما فيه من إسقاط الواجب، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾[1].

وأما استعمال لفظ الأداء في القضاء مجازًا فلما فيه من التسليم كما في قولهم: أدَّى الدين أي قضى، لأن الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها، فكان حقيقة القضاء لا الأداء.

(لأن القضاء لفظ متسع) - بكسر السين - لأن الاتساع لازم - فراخ شدن - ليس له صيغة اسم المفعول، وإنما قال: إنه متسع؛ لأنه يُستعمل في معنى نفسه وفي معنى الأداء استعمالاً غالبًا كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ أي أديتم، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾، وكذلك في قوله عليه السلام: «وما فاتكم فاقضوا»[2]. والمراد

---

(١) سورة البقرة: ٢٠٠ ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾.

(٢) خرجه البخاري في كتاب الأذان باب قول الرجُل: فاتتنا الصلاة ٢/ ١٣٧، حديث رقم ٦٣٥ عن أبي قتادة عن أبيه قال: «بينما نحن نصلي مع النبي ﷺ إذ سمع جَلَبَة رجال، فلما صلى قال: ما شأنكم؟ قالوا: استعجلنا إلى الصلاة. قال: فلا تفعلوا. إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا»، وفي باب لا يسعى إلى الصلاة... ٢/ ١٣٨ حديث ٦٣٦، ومسلم في كتاب المساجد باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة ٥/ ٩٨ بلفظ قريب له.

وقد يستعمل الأداء في القضاء مقيدًا؛ لأن للأداء خصوصًا بتسليم نفس الواجب وعينه ....

منها الأداء، فعلم بهذا أن لفظ القضاء لفظ متسع يُستعمل في معنى الأداء استعمالاً ظاهراً، وإنما ذكر لفظ الاتساع هاهنا لمقابلة ما ذكر من لفظ الأداء، فإن استعمال الأداء مكان القضاء تضيق حتى لم يُذكر ذلك في معنى القضاء إلا عند قضاء الدين وعند ذكر صريح الدين لا في غيره، بخلاف لفظ القضاء، فإنه يُستعمل في معنى الأداء استعمالاً ظاهراً، وهذا لأن معنى القضاء لغة: الإلزام، والإتمام، والإحكام، والإسقاط[1]، وهذه المعاني موجودة في الأداء، فجاز استعمال القضاء في الأداء حتى يجوز الأداء بنية القضاء، والقضاء أيضًا يجوز بنية الأداء في الأصح، دل عليه ما ذكره محمد ـ رحمه الله في رجل اشتبه عليه شهر رمضان فتحرَّى فوقع تحريه على شهر أنه رمضان، فصامه ثم تبين بعد مضي ذلك الشهر أنه غير رمضان، قال: إن كان قبل رمضان لا يجوز؛ لأن الأداء قبل السبب لا يجوز، وإن كان بعد رمضان يجوز، وهذا قضاء بنية الأداء. كذا في «فتاوى قاضي خان»[2].

(**وقد يستعمل الأداء في القضاء مقيداً**) حيث يصرَّح بالدين، فيقال:

---

(١) القاضي معناه في اللغة: القاطع للأمور، المحكم لها. وقضاء الشيء: إحكامه، وإمضاؤه، والفراغ منه. وقال الزهري: القضاء في اللغة: انقطاع الشيء، وتمامه. انظر: لسان العرب ١١/ ٢٠٩.

(٢) انظر: فتاوى فخر الإسلام محمود الأوزجندي المعروف بقاضي خان، كتاب الصوم الفصل الأول ١/ ١٩٩ المطبوع بهامش الفتاوى الهندية.

. . . .

أدَّى ما عليه من الدين، فإذا قرنه بالدين علم أن المراد منه القضاء، لضرورة أن أداء الدين بحقيقته لا يتصور، لأن الأداء: اسم لتسليم نفس الواجب، والدين وصف في الذمة يظهر أثره عند المطالبة، وما أدّاه المديون عين وليس بوصف، فلم يكن ما سلّمه عينَ ما هو في ذمته.

فعلم بهذا أن الأداء الذي استُعمل فيه لم يكن على حقيقته، بل كان هو بمعنى القضاء الذي هو اسم لتسليم مثل الواجب، على معنى أن المديون لما سلّم الدراهم إلى رب الدين وجب في ذمته دين للمديون بسبب أخذه الدراهم من المديون، ثم التقى ما في ذمة المديون الأول وما في ذمة المديون الثاني وهو رب الدين قصاصًا لعدم الفائدة في الأخذ ثم التسليم ثانيًا، فكان هو تسليم مثل الواجب بهذا الطريق لا محالة فكان قضاء بحقيقته. إلا أنه استُعمل الأداء مجازًا لالتقائهما في معنى إسقاط الواجب؛ لأن كلا من القضاء والأداء متضمن إسقاط الواجب من الذمة، وعن هذا قالوا: إن آخر الدينين يكون قضاء عن الأول.

وأما إذا لم يصرح بقِران الدين عند استعمال الأداء يحمل الأداء حينئذ على حقيقته وهي تسليم نفس الواجب، كما لو قيل: أدَّى ما عليه من وجوب الصلاة والصوم. يراد به أنه أدّاهما في وقتهما، وكذلك في أداء الأمانات والغصوب يُحمل الأداء على حقيقته.

لأنه مرجع العبارة إلى الاستقصاء وشدة الرعاية، كما قيل في الثلاثي منه: الذئب يأدو للغزال يأكله؛ أي يحتال ويتكلّف فيختِله، وأما القضاء فإحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية. واختلف المشايخ في القضاء أيجب بنص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ فقال بعضهم: بنصٍ مقصود؛

(**الذنب يأدُو**). الأدْوُ والأدْيُ: فريقتن، والغابر يفعُل ويفعل، فيقال: أدَوتُ له، وأديت له أي ختَلتُه، والأداء على فَعال مصدر المنشَعبة لباب التفعيل[1] وهو وارد فيه ورودًا ظاهرًا كالكلام والسلام والبيان، وهذا مثل يُضرب في مقاساة المرء في الشيء، ومعاناته لرَجاء نفع يعود إليه في عاقبته، وأصله: الذئب يأدو للغزال - أي يخْتُله - ليأكُلَه»[2].

وقوله: (**أيجب بنص مقصود**)؛ أي بسبب مقصود عرَّفه النص أنه سبب له[3]

---

(١) أي أن الأداء من منشعبة الثلاثي، يقال: أدّى يُؤدي أداءً وتأدية كما يقال: سلَّم يُسلم سلامًا وبلَّغ يُبلغ بلاغاً.

(٢) انظر المثل في: لسان العرب ١/ ٩٩، والصحاح ٦/ ٢٢٦٥ مادة: أدا.

(٣) وهو قول العراقيين من مشايخ الحنفية، وصدر الإسلام أبي اليسر، وعلاء الدين السمرقندي، وعامة أصحاب الشافعية كإمام الحرمين الجويني، والفخر الرازي، والغزالي، والآمدي، والشيرازي، وجمهور المالكية، والمعتزلة.
قال الجمهور كالمحققين من الحنفية «أبو زيد الدبوسي، فخرالإسلام، شمس الأئمة» و بعض أصحاب الشافعي، والحنابلة وعامة أصحاب الحديث، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة: إن وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد وإنما يجب بالأمر الأول، وهو الأمر الذي وجب الأداء، وهذا الخلاف في قضاء بمثل معقول وفي العبادة المؤقتة بوقت معين، أما القضاء بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقًا.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٣١٣ - ٣١٤، أصول السرخسي ١/ ٢٥، التوضيح على التنقيح ١/ ١٦٢، المستصفى ٢/ ١٠ - ١١، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤، البرهان ١/ ١٨٨، المنخول للغزالي ص ١٢٠، جمع الجوامع ١/ ٣٨٢، روضة الناظر ٢/ ٩١.

لأن القربة عرفت قربة بوقتها، وإذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مِثْلٌ إلا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت؟

وقال عامتهم: يجب بذلك السبب، وبيان ذلك أن الله تعالى وجب القضاء في الصوم بالنص، فقال: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وجاءت السنة بالقضاء في الصلاة، قال النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»

وقد أوفينا تقرير هذه المسألة في «الوافي»[1] .

(**لأن القربة عُرفت قربة بوقتها، فإذا فاتت عن وقتها ولا يُعرف لها مِثل إلا بالنص**)؛ لأن العقل لا مدخل له في معرفة كيفيات العبادات وكمّياتها والكلام في عبادة مكيّفة وهي شرعيتها في هذا الوقت فأداؤها في هذا الوقت أفضل من القضاء في غيره، والضَمان يعتمد المُماثَلة وقد فاتت، فلا يُعرف لها مثل إلا بالنص.

(**وبيان ذلك**)؛ أي وبيان ما ذكرنا من صورة المتنازع فيه.

وحاصل ذلك أن الذي وَرد فيه القضاء من الصوم والصلاة بالنص ورد موافقًا للقياس أم مخالفًا له؟.

فعند العامة: ورَد موافقًا له فصح تعليله، وتعديةُ حكمه إلى ما لا نص فيه من المنذورات المتعينة من الصوم والصلاة بالقياس.

وقال البعض: لا يصح تعليله؛ لأنه ورد النص فيما لا يُدرك بالعقل،

---

(١) راجع اللوحة رقم ٨٣ من الكتاب المذكور.

فقلنا نحن: وجب القضاء في هذا بالنص، وهو معقول، فإن الأداء كان فرضًا فإذا فات فات مضمونًا وهو قادر على تسليم مثله من عِندِه؛ لكون النفل مشروعًا له من جنسه أمر بصرف ما له إلى ما عليه،

فلذلك لم يكن بدّ من ورود النص مقصوداً بأن هذا جائز له قضاء، فَوردَ النص بتجويز القضاء في الصوم المفروض والصلاة المفروضة، فلا يُقاس عليهما غيرهما في جواز القضاء.

(**قلنا نحن: وجب القضاء في هذا بالنص...**) إلى آخره. يعني أن الأداء كان مستحقًا عليه في الوقت بأمره، ومعلوم أن المستحقَ لا يسقط عن المستَحقِّ عليه إلا بإسقاط من له الحق أو بتسليم المستحقَ عليه، ولم يوجد واحد منهما، فبقي عليه بعد خروج الوقت؛ لأن خروج الوقت لا يصلح أن يكون مسقطًا للأداء الواجب في الوقت؛ لأنه إذا خرج الوقت ولم يُسَلّم فقد تركُ الامتثال وترك الامتثال لا يجوز أن يكون مسقطًا، بل هو يقرِّر عليه ما وجب عليه؛ لأنا نعلم يقينًا أن الوقت ليس هو المراد، بل المرادُ هو العبادة، ومعناها: العمل بخلاف هوى النفس لتعظيم أمر الله تعالى، وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات، وإنما يسقط فضل الوقت باعتبار العجز عن تحصيل تلك الفضيلة، وما هو المقصود وهو العبادة مقدور عليه له (**لكون النفل مشروعًا له من جنسه**)، فيبقى هو مطالبًا بإقامة (**ما له مقام ما عليه**)، وهذا لأن حقيقة الأداء تسليم حق الغير إليه، وحقيقة القضاء تسليم حقه إلى صاحب الحق، فيوجد هذا في حق النفل؛ لأنه قادر عليه فيطالب بصرف ماله إلى ما عليه.

(**فسقط فضل الوقت**) بلا ضمان للعجز عنه، ولا يسقط أصل الواجب قضاء للقدرة عليه.

ألا ترى أن الأمر هكذا في حقوق العباد؛ فإن من غصب المثلي يؤدي المثل صورة ومعنى، فإذا عجز عن تسليم الصورة تسقط عنه للعجز بلا ضمان وتجب عليه القيمة، وإن لم تكن مِثْلاً له من كل وجه؛ لأنه يجب عليه ما له القدرة عليه، فلأنْ يسقط عنه ما لا يقدِر هو عليه لعجزه في حقوق الله تعالى أولى.

ألا ترى أن النسيان يصلح عذرًا في حقوق الله تعالى ولا يصلح عذرًا في حقوق العباد، فلما صلح العجز عن فصل الوصف عذرًا في حقوق العباد أولى أن يصلح عذرًا في حقوق الله تعالى، لأنه أكرم وأرحم.

وقوله: «وقال عامتهم: يجب بذلك السبب»؛ أي بالسبب الذي يوجب الأداء.

فإن قيل: وجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص فكان وجوب القضاء مضافًا إلى النص، ثم كيف يستقيم قولكم: يجب القضاء بالسبب الذي أوجب الأداء؟

قلنا: النص الموجب للقضاء يقرر ما قلنا؛ لأنه يبين أنه لم يسقط ما عليه بسبب خروج الوقت حتى وجب القضاء، فكان النص مثبتًا وجوب المطالبة، فإضافة وجوب المطالبة إلى النص لا تقدحُ فيما قلنا.

ألا ترى أنه يجب على المشتري الثمن في الذمة بالشراء، ويجوز أن يطالَب بأداء ما عليه بالسبب السابق وهو الشراء، فكذا هاهنا يجوز أن يجب

إن كان عامداً للعجز. فإذا عُقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعيِّنة من الصلاة والصيام والاعتكاف، وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا.

القضاء بالسبب السابق وهو السبب الذي يوجب الأداء، ثم يطالب بذلك الأمر الموجب للقضاء.

أو نقول: يضاف وجوب القضاء إلى النص الموجب للقضاء لكونه متيقنًا، وما ذكرنا معقول فيصار إليه عند عدم النص، كما قلنا في المعنى المؤثر للحكم: إن الحكم يضاف إلى النص، وعند عدم النص يضاف إلى المعنى المؤثر.

وقوله: (**للعجز**) متصل بقوله: «وسقط».

(**وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا**) ـ رحمهم الله ـ فإنهم قالوا: لو أن قومًا فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهرَ إمامهم بالقراءة بخلاف ما إذا قضى منفردًا[1]، ولو فاتتهم صلاةٌ من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يَجهر إمامهم بالقراءة[2]، ومن فاتته صلاة في السفر فقضاها بعد الإقامة صلى ركعتين، ولو فاتته حين كان مقيمًا فقضاها في السفر صلى أربعًا[3]. ففي هذه المسائل كلها اعتبر أصحابنا صفة كانت حال بقاء الوقت وبقيت بتلك الصفة، وبقاء ما ثبت لا يفتقر إلى دليل جديد بل يضاف إلى

---

(١) انظر: الهداية ١/ ٣٢٧، حاشية ابن عابدين ١/ ٥٣٣ـ ٥٣٤.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٤٦، ولم أقف عليه في كتب الفقه الحنفية.
(٣) انظر: الهداية ٢/ ٤٥.

ولهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق: وجب قضاؤها بلا تكبير؛ لأنه لا تكبير عنده في سائر الأيام، ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر الوقت فصار كالنذر المطلق. لكنا نقول: إنما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب. وإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من إضافته إلى السبب الأول.

الموجب السابق.

وقوله: (**ولهذا قلنا في صلاة فاتت...**) إلى آخره. إيضاح لقوله: وسقط فضل الوقت للعجز»، فكذلك سقط التكبير من الصلوات التي فاتت عن أيام التشريق للعجز عن الإتيان بالتكبير.

فإن قيل: ينبغي ألا يسقط أصل التكبير عنه سرًا لقدرته عليه، ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه، كما قلتم بوجوب قضاء الصلوات للقدرة عليها وسقوط التكبير للعجز عنه.

قلنا: لا يصح ذلك أيضًا؛ لأن شرعية التكبير جهرًا في أدبار الصلوات في أيام التشريق مخصوصةٌ بتلك الأيام، مخالفة القياس وهو الفصل بين الفرض والسنة بالتكبير في صلاة الظهر والمغرب والعشاء مع الجهر به، والفصل بين الفرض والسنة غير مشروع، وهو وإن قَدَرَ على التكبير سرًا لكن ليس هو بقادر على الفصل بينهما شرعًا، فلذلك سقط التكبير عنه سرًا وجهرًا لعجزه عنه[1]؛ (**لأنه لا تكبير عنده**) أي عن المفوِّت بطريق الجهر.

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ: لأن الجهر بالتكبير دُبر

---

(١) انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ٨٢، الفتاوى الهندية ١/ ١٥٢.

. . . .

الصلاة غير مشروع للعبد في غير أيام التكبير، بل هو منهي عنه لكونه بدعة، فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، وأصل الصلاة مشروع له بعد أيام التكبير فيبقى الواجب باعتباره[1].

فإن قلت: فعلى هذا ينبغي ألا تقضى صلاة المغرب إذا فاتت عن وقتها؛ لأنه ليس عند المفوِّت نفل بثلاث ركعات، والقضاء إنما ينفعل بصرف ما لَهُ إلى ما عليه على ما ذكر في سقوط تكبير التشريق إذا فات عن وقته بقوله: «لأنه لا تكبير عنده».

قلت: القياس يقتضي ذلك، لكن عموم قوله عليه السلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[2] يتناول صلاة المغرب كما تناول غيرها، ولا مدخل للقياس عند ورود نص يخالفه، ولأن الوتر نفل عندهما وهي مشروعة بثلاث ركعات، وعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وإن كانت واجبة فآثار النفلية فيها ظاهرة من وجوب القراءة في الركعات كلها، وعدم استبدادها بوقت على حدة، وعدم الأذان والإقامة فيها، فكان الاحتياط في

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) خرجه النسائي في كتاب المواقيت، باب فيمن نسي صلاة ١/ ٣١٩ حديث رقم ٦١٢ بلفظ: «**من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها**». و بهذا اللفظ خرجه أبوداود في كتاب الطهارة باب من نام عن صلاة أو نسيها ١/ ١٧٤ حديث رقم ٤٤٢، وابن ماجه في كتاب الصلاة باب من نام عن صلاة أو نسيها ١/ ٢٢٧ حديث رقم ٦٩٦، والترمذي في أبواب الصلاة باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة ١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦ حديث رقم ١٧٨، والدار قطني في كتاب الصلاة باب قضاء الصلاة بعد وقتها . . . ١/ ٣٨٦ حديث رقم ١٤ بلفظ: «**فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها**».

ألا ترى أنه يجب بالفوات مرة وبالتفويت أخرى. إلا أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقًا أثَّر في إيجابه. ويتفرع من هذا الأصل مسألة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان إذا صامه ولم يعتكف أنه يقضي اعتكافه ولا

القضاء لكون النفل في ملكته [1] في الجملة.

فإن قلت: ما وجه القضاء بالجماعة إذا فاتت صلاة واحدة عن جماعة فقضوها بالنهار بالجماعة على ما ذكرت، مع أنه غير قادر على أداء النفل بالجماعة في النهار؟ وكذلك سقوط القراءة في الأخريين في قضاء ما فاته من فرائض ذات أربع مع أنه ليس عند المفوّت أربع ركعات من نفل لا يُقرأ في الأخريين منه، فلم يكن القضاء في هاتين المسألتين صرفَ ما لَه إلى ما عليه؟

قلت: كلاهما كان لاعتبار رعاية وصف الأداء في القضاء على ما ذكرنا، فلما كانت الصلاة التي فاتت عن وقتها موصوفة بهاتين الصفتين في حال الأداء بقيت كذلك في حال القضاء؛ لأن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء، ولأن إطلاق قوله عليه السلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» مقتضٍ رعاية هذين الوصفين في القضاء كما في حال الأداء، فإن الضمير في «فليصلّها» راجع إلى الصلاة التي فوّتها بجميع صفاتها، ومن صفاتها الكاملة في حال الأداء الجماعة وترك القراءة في الأخريين، فكذا في حال القضاء.

(**ويتفرع من هذا الأصل**)، أي: ويتفرع وجه التخريج من هذا الاختلاف.

---

(١) مَلَّكَهُ الشيء تمليكًا: أي جعله ملكاً له. يقال: ملَّكَهُ المال والمُلْكَ، فهو مُمَلَّكٌ. انظر: الصحاح ٥/ ١٦٠٩ مادةَ: ملك.

يجزئ في رمضان آخر، قالوا: لأن القضاء إنما وجب بالتفويت ابتداء لا بالنذر. والتفويت سبب مطلق عن الوقت.

(**والتفويت**[1] **سبب مطلق عن الوقت**)؛ يعني هو سبب عن وجوب القضاء من غير أن يعيّن وقتًا دون وقت فيجب، عليه قضاء الاعتكاف بالصوم مطلقًا عن الوقت، ولو وجب كذلك لا يتأدى في شهر رمضان كما إذا قال: لله علي أن أعتكف شهرًا لا يجوز أن يعتكف في رمضان، وهو معنى قوله: (**فصار كالنذر المطلق بالقياس على ما قلنا**) أي من أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء لا بسبب آخر، والذي قلناه قضاء الصلاة والصوم.

(**ألا ترى أنه يجب بالفوات مرة**) بأن فات عنه الاعتكاف لسبب أنه لم يقدر على صوم رمضان بسبب المرض أو السفر.

(**وبالتفويت أخرى**) بأن لم يعتكف ولم يصم من غير عذر به. هذا استدلال على أن القضاء يجب بما وجب به الأداء حيث وجب القضاء فاتَ أو فَوّت، إذ لو كان كما قالوا لا يجب القضاء بالفوات؛ لأن الفوات لا يوجب الضمان إذا تعلق وجوب الضمان بالتفويت، كالعبد الجاني إذا مات لا يجب الضمان على المولى، ولوهلك الخارج من الأرض العشرية لا يجب العشر،

---

(١) التفويت: من فات الشيء؛ إذا مضى وقته دون أن يفعل، أو هو إهمال الشيء حتى يخرج وقته المحدد دون أن يُفعلَ.
الفَوات: بفتح الفاء، مصدر فات فوتًا وفواتاً إذا سبق فلم يُدركْ، ومنه فوات الركعة على المسبوق.
انظر: معجم لغة الفقهاء ١٣٩، ٣٥٠-٣٥١.

وإنما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت. وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر، وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت؛ لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط. فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى.

وكذلك مال الزكاة، فعُلم به أنه إنما يجب عند الفوات بالسبب الموجِب للأداء لا بالتفويت كما قالوا؛ لأنه لو كان سبب الضمان هو التفويت لما وجب بالفوات؛ لأنه لم يوجد فعل منه حينئذ يوجب الضمان، كما إذا فاتت الوديعة بدون تقصير المودَع في الحفظ، وقد ساعدونا في وجوب القضاء عند الفوات فكان ذلك حجة عليهم.

وقوله: «للاعتكاف أثر في إيجابه» ـ بدون الواو على تقدير الصفة للنكرة، وهي صومًا ـ أي يقتضي الاعتكاف الواجب بالنذر صومًا موصوفًا يكون وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا بسبب آخر، هذا هو الأصل، ولكن ترك هذا الأصل فيمن نذر بالاعتكاف في شهر رمضان فصامه واعتكف يجوز عن منذوره، مع أن ذلك الصوم إنما وجب بسبب شهود شهر رمضان لا بسبب الاعتكاف الواجب بالنذر.

فأجاب عنه وقال: (**وإنما جاء هذا النقصان**) أي جواز الاعتكاف بدون صوم واجب بالاعتكاف (**بعارض شرَف الوقت**) يعني أن جواز الاعتكاف بهذه الصفة بعارض شرف الوقت، وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان وله فضيلة على غيره من الشهور فكان الاعتكاف فيه أقوى من الاعتكاف في

. . . .

غيره على ما قاله عليه السلام: «**من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدّى فريضة فيما سواه، ومن أدّى فيه فريضة كان كمن أدّى سبعين فريضة فيما سواه**»[1] فكان الاعتكاف فيه أفضل، فاكتفي بصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة؛ يعني أن الاعتكاف لما أدّي في رمضان حصل له زيادة شرف، فانجبر بتلك الزيادة ما كان له من النقصان في شرطه وهو عدم وجود الصوم القصديّ.

أو نقول: لصوم رمضان فضل وشرف على سائر الصيامات، فقام ذلك الصوم بسبب شرفه مقام الصوم القصديّ، فاكتفى الاعتكاف الموجود في شهر رمضان بذلك الصوم لزيادة شرف ذلك الصوم.

فإن قلت: فعلى هذين الوجهين يلزم أن يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقًا في شهر رمضان لقيام شرف ذلك الصوم مقام الصوم القصدي، وهو لا يجوز بالاتفاق.

قلت: لا يلزم؛ لِما أن الشرف الحاصل من القصد يزداد أثره على الشرف

---

(١) خرجه ابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصيام باب فضائل شهر رمضان ٣/ ١٩١ - ١٩٢ . وعلق عليه محمد مصطفى الأعظمي وقال: إسناده ضعيف، قال البنا في الفتح الرباني ٩/ ٢٣٣: رواه ابن خزيمة في صحيحه، ثم قال: إن صح الخبر. ورواه أبوالشيخ ابن حبان في الثواب على ابن زيد بن جدعان ضعيف. و ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/ ٢٦٢ حديث رقم ٨٧١ .

. . . .

الحاصل من المتضمن وإن جلّ خطره.

ألا ترى أن النفل بتحريمه مبتدأة مقصودة أفضل وأكمل من نفل حصل في ضمن تحريمة الفرض، حتى إن مصلي الظهر إذا قعد في الرابعة ثم قام إلى الخامسة ساهيًا وسجد ثم تذكّر ضم إليها ركعة أخرى، ويسجد للسهو لنقصان تمكن في النفل عند أبي يوسف؛ لأنه دخل في النفل لا على الوجه المسنون وهو التحريمة المبتدأة[1] .

فإن قلت: الأصل في الشرط أن يُعتبر وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصدًا، حتى إن من توضأ للتبرد أو للتعليم أو لمعنى من المعاني تجوز به الصلاة، وكذلك لو لبس الثوب لستر عورته عن الناس أو للحر أو للبرد يجوز به صلاته، والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب، فلم اشتُرط في صوم الاعتكاف وجودُه لأجل الاعتكاف قصدًا حتى لم يصح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف أوجب على نفسه مطلقًا لعدم صوم مقصود للاعتكاف؟

قلت: ذاك الأصل فيما إذا لم يكن الشرط عبادة مقصودة في وقت من الأوقات كما في تلك النظائر، وعن هذا اشترط الشافعي ـ رحمه الله ـ النية في الوضوء باعتبار أنه عبادة مقصودة عنده بخلاف سائر شروط الصلاة.

وأما الصوم فإنه ركن من الأركان الخمسة في الدين، فلما كان شرطًا للاعتكاف بالدليل اشتُرط القصد فيه أيضًا؛ ليقع الفرق بينه وبين سائر

(١) انظر: الهداية ١/ ٥١١.

فلم تثبت القدرة فسقط، فبقي مضمونًا بإطلاقه، وكان هذا أحوط الوجهين.

الشروط.

(**ولم تثبت القدرة**) أي: على اكتساب شرف الوقت (**فسقط**) أي: فسقط وجوب القضاء في الرمضان الثاني للعجز؛ لأن ذلك وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت فسقط وجوبه على ذلك الوجه لذلك؛ لأن الحياة والموت إذا تعارضا تساقطا، فصارت القدرة كالساقط حقيقة.

فإن قيل: الموت موهوم، والحياة متحققة في الحال، فكانت القدرة ثابتة نظرًا إلى استصحاب الحال.

قلنا: العجز ثابت في الحال، فلا تثبت له القدرة باستصحاب الحال أيضًا، وإذا فات شرف الوقت وتحقق العجز عن إدراكه (**بقي الاعتكاف مضمونًا بإطلاقه**) فيجب بالصوم القصدي (**فكان ذلك أحوطَ الوجهين**)؛ أي الوجه الذي قيل بأن القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء أحوطُ من الوجه الذي قيل بأن القضاء يجب بسبب آخر وهو التفويت؛ لأنه لو أضيف إلى السبب الآخر يقتضي أن لا قضاء عليه عند الفوات، وما قلناه بوجوب القضاء عند الفوات والتفويت، فكان ما قلناه أحوطَ الوجهين.

لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط؛ أي الزيادة الثابتة بسبب شرف الوقت، يعني أن صوم رمضان أفضل من سائر الصيامات، والاعتكاف فيه أفضل من سائر الاعتكافات احتمل السقوط، فإنه إذا مضى

وإذا عاد لم يتأدَّ في الرمضان الثاني.

شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف فقضى اعتكافه بصوم قضاء رمضان وهو جائز بالإجماع مع أن ذلك الصومَ صومٌ ناقصٌ بالنسبة إلى صوم رمضان أداءً، فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأنْ يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى؛ يعني أن النذر بالاعتكاف يوجب صومًا قصديًا، وإنما جاز في شهر رمضان مع انعدام الصوم القصدي وهو نقصان ورخصة، فجوازه باعتبار شرف الوقت، فإذا صام ولم يعتكف يجب القضاء بالصوم القصدي ويسقط ذلك النقصان والرخصة ويعود إلى الكمال كان أولى أن يجوز؛ وهذا لأن الموجب لوجوب الصوم القصديّ وهو الكمال كان موجودًا ولكن لم يظهر لمانع، فإذا زال المانع يعمل الموجب عمله، وبيان الأولوية أن هذا نقصان يعود إلى الكمال، والأول كمال يعود إلى النقصان، فلما جاز عود العزيمة إلى الرخصة؛ فلأن يجوز عود الرخصة إلى العزيمة بالطريق الأولى.

(**وإذا عاد لم يتأدَّ في الرمضان الثاني**) أي لمّا عاد إلى الصوم القصدي بسبب أنه لم يعتكف في شهر رمضان وفات الاعتكاف عن وقته عاد إلى الصوم القصدي، فبعد ذلك لا يعود إلى الصوم الضمني في الرمضان الثاني؛ لأنه لمّا فات عن وقته ثبت في ذمّته اعتكاف واجب مطلقًا، والاعتكاف الواجب مطلقًا لا يؤدَّي في شهر رمضان، فكذا هنا فكان هذا بمنزلة أضحية واجبة في ذمته إذا انتقلت إلى الصدقة بفوت وقتها لا تعود هي إلى إراقة الدم بعود وقتها في القابل، وعن هذا وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد؛ فإنه إذا غصب المثليّ واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى، ثم إذا انقطع أوانه ينتقل الضمان من الصورة إلى المعنى فتجب القيمة، ثم إنه إذا لم يؤدِّ القيمة حتى جاء أوانه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى؛ لكون ضمان المثل

والأداء في العبادات يكون في المؤقتة في الوقت، وفي غير المؤقتة أبدًا على ما نبين إن شاء الله تعالى. والمحض ما يؤديه الإنسان بوصفه على ما شرع مثل الصلاة بالجماعة، فأما فعل الفرد فأداء فيه قصور. ألا ترى أن الجهر عن المنفرد ساقط، ....

صورة ومعنى هو الأصل هناك، فلذلك لما قدّر على الأصل بطل حكم الخَلَفْ على ما هو الأصل.

وأما هاهنا فالأمر بخلافه، فإن الصوم القصديَّ هو الأصل، فلما وجب الاعتكاف بالصوم القصدي لم يتحول الحكم إلى الصوم الضمني بتحول الوقت.

(**والأداء في العبادات يكون في المؤقتة في الوقت**)، وقوله: (**في المؤقتة في الوقت**)؛ خبر المبتدأ؛ أي تحقق الأداء في العبادات المؤقتة إنما يكون في الوقت لا في غير الوقت، كالصلاة والصوم؛ لأنها إذا أديت في غير الوقت يكون قضاء لا أداء.

وأما في غير المؤقتة كان أداء في جميع الوقت كالزكاة والكفارات والحج، فعلى هذا كان قوله: (**أبدا**) خبر المبتدأ، وهو قوله: والأداء (**في غير المؤقتة**).

(**والمحض**) منه؛ أي الكامل من الأداء، والدليل على أن المراد من المحض الكامل ذكرُ القصور في مقابلته.

(**ألا ترى أن الجهر عن المنفرد ساقط**) فوجه الاستدلال بسقوط وجوب الجهر عن المنفرد على قصور صلاته هو أن الجهر لمّا وجب على الإمام فيما يجهر كان هو من علامات الأداء الكامل وهو الجماعة، وإذا سقط وجوب الجهر عن المنفرد كانت علامةُ الكمال منه ساقطةً، فيُستدل به على قصوره

والشارع مع الإمام في الجماعة مؤدٍ أداءً محضًا، والمسبوق ببعض الصلاة مؤدٍ أيضًا لكنه منفرد فكان قاصرًا، ومن نام خلف الإمام أو أحدث فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الإمام فهذا مؤد أداء يشبه القضاء. ألا ترى أنهم قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث أو نام حتى فرغ الإمام ثم

لذلك، والدليل على كمال صلاة الجماعة ما رُوي عن ابن عمر[1] - رضي الله عنهما - عن النبي عليه السلام أنه قال: «**صلاة الجماعة تفضُلُ على صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة**»[2].

أو نقول: إن الجهر بالقراءة عزيمة؛ لأنه أمر أصلي لم يثبت بعارضِ عذرٍ منا، فالمصير إلى ترك العزيمة مع كون العزيمة مشروعة كان نقصانًا.

(**فهذا مودّ**) أي بالنظر إلى بقاء الوقت (**أداءً يشبه القضاء**)؛ لأنه يقضي ما فاته من صلاته مع الإمام.

ثم قوله: (**ألا ترى أنهم قالوا في مسافر...**) إلى آخره، إيضاح

---

(١) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، ولد بعد المبعث بيسير، أسلم مع أبيه، وهاجر وهو ابن عشر سنين، من فقهاء الصحابة وأحد المكثرين من الحديث، وكان أشد الناس اتباعا للأثر، وصح أنه عرض على النبي عليه السلام في غزوة أحد، فرده النبي عليه السلام لأنه كان عمره ١٤ سنة، وأجازه في الخندق وهو ابن ١٥ سنة. توفي بمكة سنة ٧٦هـ عن عمر ٨٧ سنة.
انظر: الإصابة ٢/ ٣٣٨، الاستيعاب ٢/ ٣٣٣، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٦٧ رقم ١١٣٨

(٢) خرجه البخاري في كتاب الأذان، باب فضل الجماعة ٢/ ١٥٤ حديث رقم ٦٤٥ بلفظ: «**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة**». و مسلم في كتاب =

سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء، أو نوى الإقامة وهو في غير مصره والوقت باق أنه يصلي ركعتين، ولو تكلم صلى أربعًا، ولو كان الإمام بعد لم يفرغ، أو كان هذا الرجل مسبوقًا صلى أربعًا كما في المسألة الأولى.

جانب القضاء.

قوله: (**ولو تكلّم صلى أربعًا**) إيضاح جانب الأداء.

(**أو نوى الإقامة وهو في غير مصره والوقت باقٍ فإنه يصلي ركعتين**)، والأصل فيه أن نية اللاحق الإقامةَ وهو في قضاء ما عليه وقد فرغ الإمام من صلاته ساقطةٌ وإن كان الوقت باقيًا؛ لأنه فيما يُتمُّ مقتد بالإمام فنيته في مثل هذه الحالة كنية إمامه، ونية إمامه الإقامة لا تلزمه إتمامَ هذه الصلاة؛ يعني بعدما فرغ منها وكذلك نيته.

فإن قيل: نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم يخرج من حُرمة الصلاة، وفي حق الإمام إنما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلاة.

قلنا: المقتدي تبع فيجعل كالخارج من الصلاة حكمًا لخروج إمامه منها، وكذلك لو دخل مصره فإن دخول موضع الإقامة ونيةَ الإقامة في الحكم سواء، ونية المسبوق في قضاء ما عليه الإقامةَ أو دخوله مصرَه تلزمه الإتمامَ؛ لأن المسبوق فيما يقضي كالمنفرد، ونية المنفرد الإقامة مغيّرةٌ فرضهُ في

= المساجد، باب فضل صلاة الجماعة والتشديد . . . ٥/ ١٥٢-١٥٣ بلفظ: «...أفضل...». و خرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

وأصل هذا أن هذا مؤد باعتبار الوقت لكنه قاضٍ باعتبار فراغ الإمام؛ لأنه كأنه خلف الإمام لا أنه في الحقيقة خلْفه، فصار قاضيًا لما انعقد له إحرام الإمام بمثله. والمثل بطريق القضاء إنما يجب بالسبب الذي أوجب الأصل. فما لم يتغير الأصل لم يتغير المثل، فإذا لم يفرغ الإمام حتى وجد المقتدي ما يوجب إكمال صلاته تمت صلاته بنية إقامته أو بدخول مصره؛ لأنه مؤد في الوقت. فأما إذا فرغ الإمام ثم وجد ما ذكرنا فإنما اعترض هذا على القضاء

الوقت. كذا في «المبسوط»[1]، وهذا الذي ذكره في اللاحق مذهبنا.

وقال زفر: «تتغير صلاتُه بالمغيرِ مادام الوقت باقيًا؛ لأن اللاحق مقتدٍ»[2].

قلنا: إن اللاحق مع كونه مقتديًا ليس بمؤد من كل وجه؛ لأنه يستحيل أن يُجعل مقتديًا خلف الإمام ولا إمام، بل هو قاض شيئًا فاته مع الإمام، فجعلناه كأنه خلف الإمام تقديرًا لا حقيقة؛ لأن العزيمة في حقّه أن يؤدي مع الإمام؛ لأنه تَحرَّمَ معه، لكن الشرع جوَّز الأداء بعد فراغ الإمام إذا أخَّر الأداء بعذر وجعل أداءه في هذه الحالة كالأداء معه، وهذا هو تفسير القضاء بأن يؤدي شيئًا بمثل ما وجب عليه قبل القضاء، فصار اللاحق بمنزلة القاضي بهذا الطريق. إلى هذا أشار في «مبسوط فخر الإسلام».

(**أن هذا مؤدٍ**) أي اللاحق، (**فإذا لم يتغير الأداء**) أي صلاة إمامه بنية الإقامة (**لم يتغير القضاء**) أي صلاة اللاحق بعد فراغ الإمام بنية الإقامة.

---

(١) انظر: المبسوط ٢/ ١٠٩.

(٢) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٢٩.

دون الأداء. فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء، كما إذا صار قضاءً محضًا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير. وإذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الأمر إلى الأداء، فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق أيضًا لأنه مؤد. ولهذا قلنا في اللاحق: لا يقرأ ولا يسجد للسهو، بخلاف المسبوق؛ لما بينا أنه قاضٍ لما انعقد له إحرام الجماعة. وأما القضاء فنوعان: إما بمثل معقول، فكما ذكرنا، وإما بمثل غير معقول،.........................

(**فقد بطل معنى القضاء**)؛ لأنه صار ابتدائيًا فيتغير بالمغير لانعدام شبهة القضاء.

(**بخلاف المسبوق أيضًا**) يعني أن المسبوق يؤدي أربع ركعات إذا وُجدت نية الإقامة أو دخول المصر منه سواء تكلم أو لم يتكلم، وإنما قال: أيضًا؛ لأن اللاحق انقلب ركعتاه إلى الأربع بوجود التكلم عند نية الإقامة أو دخول المصر، كذلك المسبوق أيضًا انقلب ركعتاه إلى الأربع وإن لم يتكلم.

وقوله: (**لما بينا**) يتصل بقوله: (**ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ**). (**أنه قاض**) أي أن اللاحق قاض.

(**وأما القضاء، فنوعان**) أي القضاء الحقيقي نوعان.

وأما القضاء الذي هو بمعنى الأداء فليس هو بقضاء حقيقي، فلم يتناوله التقسيم.

(**إما بمثل معقول فكما ذكرنا**) أي قضاء الصلاة للصلاة، والصوم للصوم، وفي حقوق العباد المال للمال (**وإما بمثل غير معقول**) أي غير مدرك بالعقل؛ يعني نحن لا ندركه بعقولنا لقصور فينا لا أن يكون هو خلاف العقل

في الواقع؛ لأن العقل حجة من الله تعالى على عباده كالسمعيات، ومحال أن تتناقض حُججه، إذ هو من أمارات الجهل، لكنا لا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية[1]؛ إذ الصوم تجويع النفس، والفدية تشبيع الجائع، وكذا بين النفقة فإنها مال عين، وبين أفعال الحج فإنها أعراض وصفات، ونقول: نعتقد بينهما مماثلة يعلمها الشارع، حتى أقام الفدية والنفقة مقام الصوم وأفعال الحج.

(**فمثل الفدية في الصوم**). قيل: ورد في الحديث إضافة الله تعالى الصوم إلى نفسه حيث قال: «**الصوم لي**»[2]، ثم إذا عجز المكلف عن الصوم أوجب عليه الفدية بنصف صاع من برّ وكذا وكذا؛ ليتبين أن ما يعطيهم بمقابلة الصوم الذي قيمته نصف صاع من بُر من الثواب الجزيل كان بفضله وكرمه؛ لأن الكريم من يستكثر قليلَ غيره ويستقلُ كثيرَ نفسه .

ألا ترى أن الله تعالى سمّى أفضل الجنان التي أعطاها المؤمنين نزلاً وهو ما يهيأ للضيف عند النزول، وقال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً**﴾[3]. ثم استكثر فعل العباد بقوله: «**الصوم لي**»،

---

(١) الفدية: هي البدل الذي يتخلص به المكلف عن مكروه توجه إليه.
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص٤٣٢.

(٢) خرجه مسلم في كتاب الصوم، باب فضل الصيام ٨/ ٢٩ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**قال الله تعالى عز وجل: كل عمل ابن آدم له، إلا الصيام، هو لي، وأن أجزي به...**».

(٣) سورة الكهف، آية: ١٠٧.

المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى، فلم يكن مثلاً قياسًا. وأما الصوم فمثل صورة ومعنى، وكذلك ليس بين أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه لكنا جوّزناه بالنص. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ أي لا يطيقونه وهذا مختصر بالإجماع.

وبقول النبي عليه السلام: «**التكبيرة الأولى خير من الدنيا وما فيها**»(١)، مع أن التكبيرة الأولى ليست من نفس الصلاة وأركانها(٢)، فما ظنك فيما هو من أركان الصلاة، ثم جميع الصلاة إذا فاتت يؤمر بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى لبيان أنها قليل القيمة في نفسها، ومع ذلك يعطى بمقابلته ما يعطى من الثواب الجزيل، وهو فعل الكريم. كما قال الشاعر:

وقنعت باللقيا وأول نظرة   إن القليل من الحبيب كثير(٣)

(**وهذا مختصر بالإجماع**) أي بإجماع أهل التفسير. كذا في «مبسوط المصنف»، يعني تقديره: لا يطيقونه(٤). وإنما قلنا: إنه مختصر بهذا الطريق؛

---

(١) ذكره علاء الدين علي المتقي الهندي في كتاب كنز العمال ٧/ ١٩٦٤٩ بلفظ: «**التكبيرة الأولى يدركها الرجل مع الإمام خير له من ألف بدنة يهديها**».

(٢) لأن تكبيرة الافتتاح عند الحنفية فرض (شرط خارج الصلاة) وليست بركن.
انظر: الهداية مع شرحيها فتح القدير والعناية ١/ ٢٧٤، الفتاوى الهندية ١/ ٦٨.

(٣) لم أقف على قائله.

(٤) وهي قراءة ابن عباس - رضي الله عنهما -.
انظر: تفسير الآية واختلاف العلماء فيه في: تفسير القرطبي ٢/ ٢٨٦ - ٢٨٩، تفسير الطبري ٢/ ١٣٢ فما بعدها، أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢١٥. وراجع في قراءة ابن عباس: معجم القراءات القرآنية ١/ ١٤١ - ١٤٢.

. . . .

لأن سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1] وسياقها وهو قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ لإيجاب الصوم، ثم لو أجري قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾[2] على الظاهر يلزم أن يكون وجوب الفدية على المطيقين على الصوم، ووجوب الصوم غير المطيقين على الصوم، وهذا عكس المعقول ونقض الأصول مع ما فيه من لزوم إرادة العسر الذي لا نهاية في عسره، والله تعالى نفى ذلك عن ذاته في آخر الآية بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3].

وهذا التقرير فيما إذا لم تحمل الآية على النسخ. أما إذا حملت على النسخ فالنظم على ظاهره مقرر من غير اختصار.

قال في «الكشاف»: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ أي وعلى المطيقين للصيام الذين لا عذر بهم إن أفطروا ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[4] نصف صاع من بر، ثم قال: وكان ذلك في بدء الإسلام، فُرض عليهم الصوم، ولم يتعودوه، فاشتد عليهم، فرُخص لهم في الإفطار والفدية[5]، ثم نُسخ ذلك بقوله تعالى:

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٣ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٤.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، آية: ١٨٤.

(٥) انظر: الكشاف ١/ ١١٣.

وثبت في الحج بحديث الخثعمية أنها قالت: يا رسول الله، إن أبي أدركه الحج، وهو شيخ كبير لا يستمسك على الرّاحلة، أفيجزئني

﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1].

(وثبت في الحج بحديث الخثعمية)[2] وهي أسماء بنت عُميس من المهاجرات[3]، كذا في «المغرب»[4]. (أفيجزئني)[5] أصله بالهمز. يقال:

---

(١) انظر الأحاديث والآثار الواردة في نسخ الآية السابقة بهذه الآية في: تفسير الطبري ٢/ ١٣٢ فما بعدها، وترجيح الجصاص له في أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢٢٣.

(٢) هذه النسبة إلى خثعم، وهو أفتل بن أنمار بن أراش بن عمرو بن الغوث بن نبت بن ملكان بن ريد بن كهلان. سمي أفتل خثعمًا بجمل له اسمه خثعم، وهو أبو قبيلة من اليمن، منهم: مالك بن عبد الله بن سنان. . . ومنهم أسماء بنت عميس.
انظر: الأنساب للسمعاني ٢/ ٣٢٦ مع الحاشية، مصابيح السنة ٢/ ٢٢٥ مع الحاشية.

(٣) هي أسماء بنت عميس بن معد الخثعمية، كانت من المهاجرات إلى أرض الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، وبعد وفاته زوجها أبو بكر - رضي الله عنه - روت عن النبي ﷺ، وروى عنها ابنها عبد الله بن جعفر، وكان عمر يسألها عن تفسير المنام.
وقال النبي ﷺ لها: «لكم هجرتان وللناس هجرة واحدة».
انظر: الإصابة ٤/ ٣٢١ مؤسسة الرسالة.

(٤) راجع: المغرب ١/ ٢٤٦ مادة: خثعم.

(٥) خرجه البخاري في كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله ٣/ ٤٤٢ حديث رقم ١٥١٣ عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «كان الفضل رديف رسول الله ﷺ فجاءت امرأة من خثعم، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم»، وذلك في حجة الوداع».
وبهذا اللفظ في كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل ٤/ ٨٠ - ٨١ حديث=

. . . .

أجزأني الشيء: كفاني، وهذا يجزئ عن هذا: أي يقضي أو ينوب عنه[1].
وحُكي عن علي بن عيسى[2] أنه قال: يقال: هذا الأمر يُجزئ عن هذا، فيُهمَزْ ويليَّنُ[3].

= رقم ١٨٥٥، وفي كتاب جزاء الصيد، باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة حديث رقم ١٨٥٤ بلفظ قريب له، ومسلم في كتاب الحج، باب الحج عن العاجز... ٩/ ٩٨ بلفظ: «إن أبي شيخ كبير عليه فريضة في الحج، وهو لا يستطيع أن يستوي على ظهر بعيره، فقال النبي ﷺ **فحجي عنه**».
والنسائي في كتاب مناسك الحج، باب قضاء الحج بقضاء الدين ٥/ ١٢٥ حديث رقم ٢٦٣٧ بلفظ قريب للفظ البزدوي، وهو: عن عبد الله بن الزبير قال: «جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب، وأدركته فريضة الله في الحج، فهل يجزئ أن أحج عنه؟ قال: **أنت أكبر ولده؟** قال: نعم، قال: **أرأيت لو كان عليه دين؟ أكنت تقضيه؟** قال: نعم، قال: **فحج عنه**» وفي حديث رقم ٢٦٣٨ «... قال: **فدين الله أحق**» بدل من قوله: «**فحج عنه**». وخرجه غيرهم بألفاظ متقاربة.

(١) انظر: الصحاح ١/ ٤٠ مادة: جزأ.
(٢) هو عليّ بن عيسى بن الفَرَج بن صالح، أبو الحسن الرَّبَعيّ النحوي، بغدادي المنزل شيرازي الأصل، درس ببغداد الأدب على أبي سعيد السيرافي، وخرج إلى شيراز فدرس النحو على أبي علي الفارسي عشرين سنة حتى أتقنه، ثم عاد إلى بغداد وبقي فيها إلى آخر عمره، وله تصانيف كثيرة، منها: «شرح مختصر الجرمي»، و«البديع» في النحو و«شرح الإيضاح» لأبي علي الفارسي، و«شرح البلغة»، وغيرها، توفي سنة ٤٢٠هـ ببغداد.
انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٦ رقم ٤٥٢، تاريخ بغداد ١٢/ ١٧، الشذرات ٣/ ٢١٦، الأعلام ٤/ ٣١٨، معجم المؤلفين ٧/ ١٦٣، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي ٢/ ١٨١.
(٣) انظر: المغرب ١/ ١٤٢ مادة: جزأ.

أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك» فقالت: نعم. قال: «فدين الله أحق». ولهذا قلنا: «إن ما لا يعقل مثله يسقط كمن نقص صلاته في أركانها بتغير، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف ـ رضي الله عنهما ـ فيمن أدى في الزكاة خمسة دراهم زيوفًا

وقوله: (**أن أحج**) على صيغة بناء إخبار النفس من الثلاثي لا من الإحجاج. هكذا وجد مصححًا بتصحيح الثقة[1]، وهو فاعل يُجزئني، فكان معناه: الحج الذي أحج بنفسي عن أبي هل يكفيني ذلك عما يهُمّني بسبب إدراك فريضة الحج على أبي؟ وفي الحديث دليل على أن أباها أمرها بالحج حيث قال رسول الله عليه السلام عقيب قولها: «**نعم، فدين الله أحق**» أي أحق أن يقبل، قاس رسول الله عليه السلام قبول الحج بقبول الدين، وإنما كان كذلك في الدَين إذا كان من عليه الدَين أمر بقضاء الدين؛ لأن من له الدين إنما يُجبر على القبول إذا كان ذلك بأمر من عليه الحق.

وأما إذا كان بغير أمره فمن له الدين بالخيار إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل، فذل على أن أباها أمرها.

وقوله: «**فدين الله أحق**» لأنه أكرم وأرحم.

وقوله: (**ولهذا قلنا: أن ما لا يُعقل مثله يسقط**) إيضاح لإثبات ثمرة غير المعقول في القضاء من أحكام الشرع، فكان هذا جوابًا لتقدير سؤال سائل

---

(١) أي بضم الحاء ـ أحُج ـ أي أحرم عنه بنفسي وأؤدي الأفعال عنه، وهذا هو المشهور من الرواية. وفي رواية أن أحجّ بضم الهمزة وكسر الحاء ـ أي أمر أن يحج عنه.
انظر: صحيح البخاري ٣/ ٤٤٢ حديث رقم ١٥١٣، مصابيح السنة ٢/ ٢٢٥ حديث رقم ١٨٠٧.

عن خمسة جياد: أنه يجوز ولا يضمن شيئًا؛

يسأل ويقول: ما فائدة بيان أحكام القضاء الذي هو غير معقول؟

فقال في جوابه: فائدته بيان انحصار الحكم فيما ورد الشرع به ولا تجوز تعدية حكمه إلى غيره؛ لأن من شرط التعدية أن يكون المنصوص عليه معقول المعنى، فإذا ورد حكم النص غير معقول المعنى لم يكن له مثل في موضع آخر حتى تعدى الحكم منه إليه، ولهذا قلنا: إن ما لا يُعقل مثله يسقط؛ لأن الواجب إذا فات عن العبد وليس له مثل لا يمكن تداركه يَسقط عنه من غير ضمان؛ لأن الشيء إنما يُضمن بالمثل إما صورة أو معنى، ولما لم يكن للفائت مثل لا صورة ولا معنى يسقط عن العبد إلا بالإثم إن كان عامدًا، وهذا لأنه لما لم يكن له مثل معقول ولم يرد فيه نص بشرعية القضاء يسقط لا محالة.

والدليل على هذا الذي ذكرتُه ما ذكره شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ هذه المسألة بهذا الطريق، فقال: لا مماثلة بين الصوم والفدية صورة ولا معنى، وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلى من ينفق على نفسه في طريق الحج وبين مباشرة أداء الحج، وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص، ثم قال: ولهذا قلنا: إن النقصان الذي يتمكن في الصلاة بترك الاعتدال في الأركان لا يُضمن بشيء سوى الإثم؛ لأنه ليس لذلك الوصف منفردًا عن الأصل مثلٌ صورةً ولا معنى[1].

وإنما قلنا: إن النقصان الذي يحصل بسبب عدم تعديل الأركان ليس له مثل جابر يَجبُر ذلك النقصان، فإنه بعد فراغه من الصلاة لو أتى بتعديل

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٤٩ـ ٥٠.

لأن الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة ؛ لأنها غير متقومة، فسقط أصلاً. واحتاط محمد ـ رحمه الله ـ في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة من الدراهم أو الدنانير.

الأركان إما أن يأتي به بدون أن يأتي بسائر أركان الصلاة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن، وإما أن يأتي بسائر الأركان فحينئذ يربو القضاء على الأداء، فإن الفائت عنه تعديل الأركان لا غير، والقضاء إنما يكون بحسب الأداء؛ فلذلك لا تجوز زيادة القضاء على الأداء.

(**لأن الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة**) يعني لا يمكن تسليم الجودة منفصلة عن العين؛ لأنها عرَض يستحيل قيامها بذاتها، فلا يمكن فصل العرَض عن العين. (**ولا بمثلها قيمة**) يعني لا يستقيم أداء الجودة بالقيمة؛ لأن الجودة لا قيمة لها في الأموال الربوية على ما عرف.

(**واحتاط محمد ـ رحمه الله ـ في ذلك الباب**) أي في باب الزكاة.

ثم اعلم: أن هذا الاختلاف بينهم فيما إذا أدّى خمسةَ دراهمَ زيوفٍ مكان خمسة دراهمَ جيادٍ حيث يصح عندهما خلافًا لمحمد.

أما إذا أدى الدينار مكان خمسة دراهمَ جيادٍ تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق؛ لأن عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة، فلابد من أداء الفصل. كذا في نوادر زكاة «المبسوط»[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٥٠، والفتاوى الهندية، كتاب الزكاة، الباب الثالث، الفصل الأول ١/ ١٧٨، وقال: واعتبر فيهما (الذهب والفضة) أن يكون المؤدى قدر الواجب وزنًا ولا يعتبر فيه القيمة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله تعالى ـ=

ولهـذا قلنـا : إن رمي الجـمار لا يُقـضـى والوقـوف بعـرفـات والأضـحـيـة كذلك . فإن قيـل : فإذا ثبت هذا بنص غيـر مـعقول فلِمَ أوجبـتم الفـدية في الصـلاة بلا نص قـيـاسًـا على الصـوم من غيـر تعليـل ؟ قلنا : لأن مـا ثبـت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً ،

(ولهـذا قلنا : إن رَمي الجـمار لا يُقـضـى) يعني أن الحاج إذا لم يَرم الجـمار في وقتها حتى مضى وقت الرمي فلا يقضى بعد ذلك بل يسقط ؛ لأنه ليس له مثل معقول لا صورة ولا معنى ، فإنه لم يُشرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي؟ .

قلنا : إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرمي قائم مقامه ، بل لأنه جبر لنقصان تمكن في نُسكه بترك الرمي ، وجبر نقصان النسك معلوم بالنص . قال الله تعـالى : ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[1] كـذا ذكره الإمام شـمس الأئمة السرخسي[2] - رحمه الله .

= حتى لو أدى عن خمسة دراهمَ جياد خمسة زيوفًا قيمتها أربع دارهمَ جياد جاز عندهما ويكره ، ولم أقفَ عليه في المبسوط للسرخسي ، وربما يقصد الشارح المبسوط للإمام الإسبيجاني - وهو مخطوط - كما يحيل إليه أحيانًا دون تمييز بينه وبين المبسوط للسرخسي .

(١) سورة البقرة ، آية : ١٩٦ ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ .

(٢) راجع أصول السرخسي ١/ ٥٠ .

والصلاة نظير الصوم بل أهم منه، لكنا لم نعقل، واحتمل ألا يكون معلولاً، وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به. لكنه لمّا احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطًا، فلئن كان مشروعًا فقد تأدى، وإلا فليس به بأس.

(**والصلاة نظير الصوم بل أهم منه**)؛ لأن الصلاة حسنة لمعنى في ذاتها، والصوم حسن لمعنى في غيره وهو قهر النفس، فكانت شرعية الصوم لتصير النفس مرتاضة إلى عبادة الله تعالى وتعظيمه، فإذن فيه جهة الوسيلة، وفي الصلاة جهة المقصودية؛ لأنها لتعظيم الله تعالى بلا واسطة، فالمقصود من العبادة أقوى من الوسيلة إليها، ولأن الصوم لا يجب على المرء بمجرد الإيمان، حتى لو آمن رجل في شوال لا يتوجه عليه خطاب الصوم حتى يمضي عليه أحد عشر شهرًا، ولو آمن في أول يوم يتوجه عليه خطاب الصلاة في ذلك اليوم خمس مرات، فكان أمر الصلاة أهم من الصوم؛ لأن لاشتمال أكثر الأوقات في العبادات تأثيرًا في إثبات القوة له، كالإيمان فإنه لما كان أشمل للأوقات من سائر العبادات كان هو أقوى من غيره فكذا هنا، وإذا ثبت هذا فنقول: لما وجبت الفدية في الصوم مع قصوره عن الصلاة فلأن تجب الفدية في حق الصلاة بالطريق الأولى، فتذكّرهاهنا ما ذكرناه في «الوافي» من السؤال والجواب؛ فإنه يرشدك إلى تفريع فروع كثيرة، وثمرات غزيرة[1].

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٨٨ من الكتاب المذكور، وعبارته: «. . . فإن قلت: هذا التقرير يؤدي إلى أن جواز الفدية في الصلاة ثابتٌ بطريق الدلالة، والحكم في الدلالة قطعي لما عرف في قطعية حرمة الضرب والشتم في حق الوالدين، وكذلك الحدود والكفارات بدلالات النصوص، فكيف قال مع هذا: الدليل الذي يوجب جواز الفدية في الصلاة قطعًا لكنه محتمل؟

قلت: الأهمية هنا طريق للإلحاق على وجه الاحتمال لا على وجه القطع كما في=

. . . .

فإن قيل: لما كان لسلوك طريق الاحتياط مدخل في حكم نص ثبت بخلاف القياس لِمَ لمْ نقل بانتقاض الطهارة بالقهقهة خارج الصلاة بطريق الاحتياط؟

قلنا: إن خارج الصلاة دون الصلاة، فلا يكون ذلك نظير ما قلنا من الصلاة والصوم.

= دلالة النص بوجهين:

أحدهما: أن الحكم في الأصل - وهو الأمر بالفدية في الصوم - ثبت على خلاف القياس؛ لما ذكرنا من المخالفة والمضادة بين الفدية والصوم، بخلاف دلالة النص التي ذكرت، فإن الحكم في العبادة ثبت على وفاق القياس كما في الحدود والقصاص وحرمة التأفيف، إلا أن موضع الدلالة لما كان مساويًا لموضع العبارة من كل وجه أو أقوى منه في استجلاب ذلك المعنى سميناه دلالة النص، لا قياسًا، والحكم إذا ثبت بالعبارة بخلاف القياس لا يتعدى إلى غيره وإن كان ذلك الغير في استدعاء ذلك الحكم أقوى منه، حتى إن حكم القهقهة في الصلاة لم يتعد إلى النظر الحرام وإن كانت الجناية في النظر أكثر، بخلاف المفطرات الثلاث للصوم حيث لم يلحق بعضها بالنص عندنا إذا وجدت في بقاء الصوم في حالة النسيان وفي الكفارة في حالة العمد، لما أن كلاً منهما مساو للآخر من كل وجه في الإباحة والحظر والكمال والقصور على ما مر، والحكم إذا ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره إلا إذا كان في معناه من كل وجه، فحينئذ ثبت الحكم بطريق الدلالة لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه، فإن الصلاة ذات أفعال وأقوال توجد بالجوارح الظاهرة، والصوم رياضة باطنية، فلا يتساويان من هذا الوجه.

والثاني: أن نفس الأهمية غير كافية لوجوب الفدية في الأهم، فإن الإيمان أهم منهما جميعًا، ولم يقل أحد بوجوب الفدية فيه، ثم لما ثبت الأهمية فيما نحن بصدده احتمل أن يكون ذلك من الأهم الذي له أثر في استدعاء ذلك الحكم كما في حرمة الضرب والشتم، لاحتمال أن تكون عبارة النص هنا على وفاق التعليل كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾، واحتمل ألا يكون ذلك منه وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «لكنه يحتمل أن يكون معلولاً».

ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم؛ لأنا حكمنا به في الصوم قطعًا، ورجونا القبول من الله تعالى في الصلاة فضلاً. وقال محمد - رحمه الله - في الزيادات في هذا: يجزيه إن شاء الله، كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، فإن قيل: فالأضحية لا مثل لها

فإن قيل: فلما ثبت وجوب الفدية في الصلاة بدلالة وجوب الفدية في الصوم وجب أن يثبت وجوب الفدية في الصلاة كثبوت وجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم؛ يعني على القطع والبتات لا على رجاء القبول.

قلنا: لا يصح هاهنا مثل ذلك؛ لأن دلالة النص هي أن يَعرف حكم دلالة النص مَن يعرف لسان العرب، كما قلنا في الصوم: إن الأعرابي لما قال: هلكت وأهلكت[1] عَرف كل عربي أنه سأل عن الجناية التي وقعت على الصوم، والجناية على الصوم موجودة بالأكل والشرب كما توجد الجناية بالوقاع، ولا كذلك هاهنا؛ لأن الله تعالى لو أوجب علينا الصوم لا يعرف عربي من ذلك أن الصلاة واجبة عليه أيضًا، فإذا لم توجد الدلالة في الأصل فكذلك لا توجد في الخلف، فلهذا لم نقل بوجوب الفدية في الصلاة بطريق الدلالة، حتى تثبت الفدية في الصلاة كثبوتها في الصوم على القطع والبتات.

(**ثم لم نحكم بجوازه مثل حُكْمِنا به...**) إلى آخره.

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان... ٤/ ١٩٣ حديث رقم ١٩٣٦ عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله، هلكت. قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم...»، ومسلم في كتاب الصوم باب تحريم الجماع في نهار رمضان ووجوب الكفارة الكبرى فيه ٧/ ٢٢٤ - ٢٢٦ بلفظ: «... هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان...»، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين أو القيمة. قلنا: لأن التضحية ثبتت قربة بالنص، واحتمل أن يكون التصدق بعين الشاة أو قيمتها أصلاً لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات، إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية

فعُلم بهذا أن هذا ليس بقياس؛ لأن القياس إثبات مثل حكم المنصوص في حق قطع الحكم بالجواز، وفي هذا رجاء الجواز، فلا يكون قياسًا.

(**ورجونا القبول**) أي الجواز.

(**فقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين أو بالقيمة**) يعني أن من وجب عليه الأضحية إذا لم يُضَحّ حتى مضت أيام النحر إن كان أوجب على نفسه أو كان فقيراً تصدق بها حيّة، وإن كان غنيًا تصدق بقيمة شاة اشترى أو لم يشتر؛ لأنها واجبة على الغني، ويجب على الفقير بالشراء بنية التضحية، ثم إنما يجب التصدق بعد مُضي وقتها؛ لأنه إذا مضت أيام النحر فقد سقط معنى التقرب بإراقة الدم؛ لأنها لا تكون قربة إلا في مكان مخصوص وهو الحرم، أو في زمان مخصوص وهو أيام النحر، ولكن يلزمه التصدق بقيمة الأضحية إذا كان ممن يجب عليه الأضحية؛ لأن تقربه في أيام النحر كان باعتبار المالية فيبقى بعد مُضيّها، والتقرب في المال في غير أيام النحر يكون بالتصدق، ولأنه كان يتقرب بشيئين: إراقة الدم، والتصدق باللحم، وقد عجز عن أحدهما وهو قادر على الآخر، فيأتي بما يقدر عليه. كذا في «المبسوط»[1] و«الهداية»[2].

---

(١) انظر: المبسوط ١٢/ ١٤.

(٢) انظر: الهداية، كتاب الأضاحي ٩/ ٥١٣ـ٥١٤.

وهو نقصان في المالية بإراقة الدم عند محمد. وبإراقة الدم وإزالة التموُّل عن الباقي عند أبي يوسف على ما نبين في مسألة التضحية. أيمنع الرجوع في الهبة أم لا؟.

وحاصل الجواب عن مسألة الأضحية: إنما أوجبنا التصدق باعتبار كونه أصلاً لا باعتبار كونه مِثْلاً لها.

(**وهو نقصان في المالية**)، أي فعل التضحية نقصان في المالية، لأنه لم يبق صالحًا للذرّ والنسل، يعني لابد من مشقة تلحق المكلَف في القربة، وتلك المشقة في التضحية نقصان المالية (**على ما نبين في مسألة التضحية**) أي في «المبسوط».

(**أيمنع الرجوع في الهبة أم لا؟**) فعند محمد - رحمه الله - لا يمنع؛ لأن عنده التضحية نقصان في المالية، والنقصان لا يمنع الرجوع في الهبة. وعند أبي يوسف - رحمه الله يمنع؛ لأن الإزالة عن ملكة تمنع الرجوع في الهبة. وكَشْفُ هذا مذكور في باب العطية من هبة «المبسوط»، قال: وإن وهب له شاةً فذبحها كان له أن يرجع فيها؛ لأن الذبح نقصان في العين، فإنّ عمله في إزهاق الروح، فإن ضحّى بها أو ذبحها في هَدْي المتعة لم يكن له أن يرجع فيها في قول أبي يوسف، وقال محمد: يرجع فيها، وتجزئ الأضحية والمتعة للذابح، وقيل: قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - مثل قول أبي يوسف.

وأما محمد - رحمه الله - فيقول: ملك الموهوب له لم يزل عن عينها، والذبح نقصان فيها، فلا يمنع الرجوع فيما بقي كالشاة للقصاب؛ وهذا لأن

. . . .

معنى القربة في نيته وفعله دون العين، فالموجود في العين قطع الحلقوم والأوداج سواء كان على نية اللحم أو نية القربة، والذي حدَث في العين أنه تعلق به حق الشرع من حيث التصدق به، وذلك لا يمنع الرجوع كوجوب الزكاة في المال الموهوب في يد الموهوب له، بل أولى؛ لأن التصدق هاهنا ليس بحتم حتى يكون له أن يأكله ويطعم من شاء من الأغنياء بخلاف الزكاة، وأبو يوسف ـ رحمه الله ـ يقول في التضحية: جعلها لله تعالى خالصة، وقد تمَّ ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد ذلك كما لو كان الموهوب أرضًا فجعلها مسجدًا، وبيان قولنا: «تم» أن التقرب بإراقة الدم وقد حصل ذلك.

ألا ترى أنه لو سُرق المذبوح أو هلك كان مجزءًا عنه، وإباحة التناول منه بإذن من له الحق بقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا ﴾[1].

ألا ترى أنه لا يجوز أن يتصرف فيها على غير الوجه المأذون فيه وهو بطريق التجارة، ويُمنع من ذلك، ولو فعله كان ضامنًا، فعرفنا أنه تم معنى التقرب به، فيكون نظيرُ هذا من الزكاة ما إذا أداه إلى الفقير بنية الزكاة وليس للواهب أن يرجع فيه بعد ذلك، وهذا الفعل في صورة ذبح شاة القصّاب، ولكن في المعنى والحكم غيره، ولا تعتبر الصور.

ألا ترى أن الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي، والتضحية لا تتحقق إلا من أهل التسمية، فعرفنا أنه في المعنى غير الذبح. ثم عند محمد ـ رحمه الله ـ رجوع

(١) سورة الحج، آية: ٢٨ ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾، والحج، آية: ٣٦ ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ﴾.

فنقل إلى هذا تطيبًا للطعام، وتحقيقًا لمعنى العيد بالضيافة.

الواهب لا يبطل التضحية؛ لأن رجوعه في القائم دون ما تلاشى منه، والرجوع ينهي ملك الموهوب له، فإنما انعدم ملكه بغير اختياره، وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح[1].

وقوله: (**فنقل إلى هذا**) أي فنقل التصدق إلى نقصان في المالية بإراقة الدم، أو إلى نقصان في المالية بإراقة الدم وإزالة التمول عن الباقي (**تطيبًا للطعام**)؛ لأنه إذا ذبح العبدُ الأضحيةَ بنية القربة تنتقل آثامه إلى الدم لكونه آلة لسقوط ذنوبه فيبقى اللحم طيبًا، والناس أضياف الله تعالى يوم العيد، ولهذا كُره الأكل في أول النهار قبل صلاة العيد[2]؛ لأن ذلك إعراض عن ضيافة الله تعالى.

وأما مال الصدقة بالتصدق فتنتقل آثام المتصدق إليه فيصير من أوساخه؛ لكونه آلة لسقوط الذنوب، وإلى هذا المعنى أشار الله تعالى في قوله: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾[3]. والمطهِّر إذا استعمل فيما هو متدنس بالذنوب

---

(١) انظر: المبسوط ١٢/ ٩٩ـ١٠٠.

(٢) اختلف الحنفية في الأكل قبل صلاة عيد الأضحى هل هو مكروه أو لا؟ على قولين، والمختار أنه لا يكره.
انظر: الهداية ٢/ ٧٩، الفتاوى الهندية ١/ ١٥٠، إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني ٨/ ٨٩.

(٣) سورة التوبة، آية: ١٠٣.
انظر في تفسير الآية: تفسير القرطبي ١١/ ١٦ فما بعدها، وأحكام القرآن للجصاص ٣/ ١٨٩ـ١٩٠.

إلا أنه يحتمل أن تكون التضحية أصلاً، فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص المتيقن. فإذا فات هذا المتيقن بفوت وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطًا أيضًا. والدليل على أنه كان بهذا الطريق لا أنه مثل الأضحية ....

صار خبيثًا، كما في الماء المستعمل. يعني يحتمل أن يكون التصدق بعين الشاة أو قيمتها أصلاً، لكن الانتقال منه إلى إراقة الدم لهذه الحكمة، فيجب أن يُعمل بالأصل عند مضي وقت الأضحية.

وقوله: (**يحتمل أن تكون التضحية أصلاً**) جواب لشبهة ترد على هذا التقرير، وهو أن يقال: لو كان التصدق أصلاً في التضحية لكن لحكمة انتقل الحكم من التصدق إلى إراقة الدم لوجب أن يعتبر الأصل في أيام التضحية أيضًا حتى يخرج عن وجوب الأضحية بالتصدق، وإن كان هو مأمورًا بإراقة الدم لتلك الحكمة، كمن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر في منزله يقع ذلك عن فرض الوقت، وإن كان هو مأمورًا بأداء الجمعة لكون الظهر أصلاً؟

فأجاب عنه بهذا، وقال: يحتمل أن يكون إراقة الدم أصلاً أيضًا، فلذلك لم يعتبر ذلك الموهوم، وهو أصالة التصدق في أيام التضحية؛ لأن خروج العبد عن وجوب التضحية في أيامها متيقن بالنص، وهذا موهوم بالرأي، والموهوم لا يعارض المتيقن، بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنه قد قام لنا دليل بالنص على أصالة الظهر فكان الظهر، أصلاً وإن كان العبد مأمورًا لإسقاطه بأداء الجمعة.

(**والدليل على أنه كان بهذا الطريق لا أنه مِثْلٌ للأضحية**) أي الدليل

أنه إذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم إلى الأضحية.

وهذا وقت يَقْدَر فيه على أداء مثل الأصل فيجب أن يبطل الخلف. كما في الفدية، إلا أنه لما ثبت أصلاً من الوجه الذي بينا ووقع الحكم به لم ينقض بالشك أيضًا. أما القضاء الذي بمعنى الأداء فمثل رجل أدرك الإمام في العيد راكعًا كبر في ركوعه، وهذا قد فات موضعه فكان قضاء، وهو غير قادر

على أن التصدق بعين الشاة أو قيمتها بعد مضي أيام التضحية كان بطريق احتمال أن الأصل هو التصدق في وجوب الأضحية، لا أن التصدق مثل للأضحية بطريق القضاء عنها، وإنما لم يجز إراقة الدم في غير أيام التضحية؛ لأنه لم يقدر علي مثله (**أنه إذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم إلى الأضحية**) وإن قدر على مثل الإراقة، فلو كان جواز نقصان الواجب في القضاء بسبب أنه لم يقدر علي الإراقة لوجب ذلك عند قدرته عليها، كما في غصب المثلي إذا انقطع من أيدي الناس فيحول من ضمان المثل إلى القيمة، ثم لو لم ترد القيمة حتى جاء أوانه يجب عليه ضمان المثل صورة ومعنى، لكونه هو الأصل ولم يجب ذلك بالاتفاق هاهنا.

علم بهذا أن الإراقة لم تكن أصلاً في التضحية.

وقوله: (**هذا وقت**) أي يوم الأضحية في العام القابل الذي أدركه وقت (**يقدر فيه على مثل الأصل**) أي على مثل الإراقة التي وجبت عليه في العام الماضي (**فيجب أن يبطل الخلف**) وهو التصدق كما في الفدية، فإن الشيخ الفاني إذا قَدر على الصوم بعد أن فدى للصوم بطل حكم الفدية، فيجب عليه قضاء الصوم من (**الوجه الذي بينا**)؛ وهو كون التصدق أصلاً لم ينتقض

على مثل من عنده قربة، فكان ينبغي ألا يُقضى إلا أنه قضاء يشبه الأداء؛ لأن الركوع يشبه القيام.

بالشك؛ لأنه وجب وتأكد بإيجاب الشارع فلا يسقط بعد ذلك بالقدرة على الفائت، كما في المثلي إذا انقطع عن أيدي الناس وقضى القاضي بالقيمة، أو أدّى هو بدون القضاء ثم قدر على مثله لا يعود حقه إليه، فكذلك المثل في حقوق الله تعالى.

بخلاف الفدية في حق الشيخ الفاني حيث يجب الصوم إذا قدرَ عليه، وإن كان فدَى حالة العجز؛ لما أن الفدية عن صوم الشيخ الفاني إنما تكون خَلَفًا بشرط استمرار العجز إلى الموت، وإذا قدر على الصوم كان قادرًا على الأصل قبل تمام الحكم بالخلف؛ لعدم شرط جواز الخلافة على التأبيد، فلذلك بطل حكم الفدية.

(**لأن الركوع يشبه القيام**) أي حقيقة وحكمًا[1].

أما حقيقة فلأن النصف الأسفل من الراكع مستوٍ كما في حالة القيام، وهو ما يقع به الفصل بين القيام والقعود فيبقى شبهة القيام.

---

(١) خلافًا لأبي يوسف والجمهور (المالكية، الشافعية، الحنابلة)، فإنهم قالوا: لا يأتي بها في الركوع لأنها فاتت عن موضعها، وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع، فلا يصح أداؤها في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق الأداء.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٣٤٦، أصول السرخسي ١/ ٥٢، شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ٧٧-٧٨، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٧٣-١٧٤، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص٧٨، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس ١/ ١٧٠، المجموع للنووي ٥/ ١٩، المغني لابن قدامة ٢/ ٢٤٣.

وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة. ألا ترى أن تكبير الركوع يحتسب منها وليس في حال محض القيام؟ فاحتمل أن يلحق به نظائره، فوجب عليه التكبير اعتبارًا بشبه الأداء احتياطًا. وكذلك السورة إذا فاتت عن أوليين وجبت في الأخريين.

وأما حكمًا فلأن من أدرك الإمام في الركوع يصير مدركًا لتلك الركعة.

(**وهذا الحكم قد يثبت بالشبهة**)؛ أي تكبيرات العيد تثبت بشبهة القيام.

ألا ترى أن تكبير الركوع في صلاة العيد ملحق بتكبيرات العيد، ولهذا يجب بترك تكبير الركوع ساهيًا سجدة السهو، وإن لم يجب بتركه في غير صلاة العيد سجدة السهو، ثم تكبير الركوع مشروع في حالة الانتقال فجاز أن يُلحق به نظائره حالة العجز احتياطًا لهذه الشبهة؛ لأن أداء التكبير عبادة فيحتاط في الإتيان بها.

فإن قيل: إن استواء النصف الأعلى أحد شقي القيام، فلما لم يثبت باستواء النصف الأعلى شبهة القيام ـ كما في حالة القعود ـ وجب ألا يثبت أيضًا باستواء النصف الأسفل شبهة القيام.

قلنا: القيام مع القعود متضادان، والمفارقة للقائم من القاعد إنما ثبت باستواء النصف الأسفل، فلذلك اعتُبر استواء النصف الأسفل لا استواء النصف الأعلى، ولأن شبهة الشيء إنما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها عنه، والركوع متصل بحقيقة القيام، والقعود منقطع عنها، فثبت للركوع مشاركة القيام في أحد شقيه مع اتصاله به، فلذلك ثبت للركوع شبهة القيام لا للقعود.

لأن موضع القراءة جملة الصلاة، إلا أن الشفع الأول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل.

(**لأن موضع القراءة جملة الصلاة**) رجوعًا إلى قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بالقراءة**»[1]. حتى إنه إذا استخلف الإمام في الشفع الأخير أميًا فسدت صلاته عند أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله - وإن أدّى فرض القراءة[2].

(**إلا أن الشفع الأول تعين بخبر الواحد**)، وهو ما روى جابر بن عبد الله[3] وأبو قتادة الأنصاري[4] - رضي الله عنهما -: «أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الأولين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي

---

(١) خرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة، باب قراءة الفاتحة في كل ركعة ٤/ ١٠٤ بلفظ: «**لا صلاة إلا بقراءة**».

(٢) انظر: المبسوط ١/ ١٨٢.

(٣) هو جابر بن عبد الله بن حرام الأنصاري السلمي، أبو عبد الله، صحابي جليل، وأبو صحابي أيضًا، من أهل بيعة الرضوان، غزى مع رسول الله عليه السلام تسع عشرة غزوة، من فقهاء الصحابة، وكان من المكثرين الحفاظ للسنن، وكف بصره في آخر عمره، توفي سنة ثلاث - أو ثمان - وسبعين بالمدينة المنورة، وصلى عليه أبان بن عثمان.
انظر: الإصابة ١/ ٢١٤، أسد الغابة ١/ ٣٠٧، الاستيعاب ١/ ٢٢٢.

(٤) هو الصحابي الجليل الحارث بن رِبْعي بن بَلدَمة السلمي بن خناس بن سنان، أبو قتادة الأنصاري الخزرجي، فارس رَسول الله عليه السلام، مشهور بكنيته، ويقال: اسمه عمرو أو النعمان. شهد أحدًا والحديبية، وأرسله الرسول عليه السلام إلى عدة سرايا، وأبلى في الجهاد والقتال بلاء حسنًا، وكان من سادات الأنصار، واستعمله عليٌّ على مكة ثم عزله بقُثَم بن العباس، توفي بالمدينة المنورة سنة أربع وخمسين رضي الله عنه.
انظر: الإصابة ٤/ ١٥٧، أسد الغابة ١/ ٣٩١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٧٢ رقم ١٩٣.

وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلاً. وهو من هذا الوجه ليس بفائت. فوجب أداؤها اعتبارًا لهذه الشبهة وإن كان قضاء في الحقيقة. ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت؛ لأن المشروع من الفاتحة في الأخرين.......

الأخرين بفاتحة الكتاب»[1]. كذا في «مبسوط المصنف». وروي عن علي رضي الله عنه «القراءة في الأولين قراءة الأخريين»[2] أي تنوب عنها.

(**وقد بقي للشفع الثاني شُبهة كونه محلاً**)، لأن محل أداء ركن القراءة القيامُ الذي هو ركن الصلاة. كذا ذكره شمس الأئمة[3] ـ رحمه الله ـ.

(**وإن كان قضاءً في الحقيقة**) لفوات محل العمل بحكم خبر الواحد الذي يوجب تعيين الأولين للقراءة.

(**ولهذا لو تَرك الفاتحة سقطت**). هذا استدلال على أن قراءة السورة في الأخريين باعتبار شبهة الأداء؛ لأنه لما لم يمكن القول بقراءة الفاتحة الفائتة عن الأولين باعتبار شبهة الأداء سقطت.

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الأذان باب يُقرأ في الأخريين بفاتحة الكتاب ٢/ ٣٠٤ حديث رقم ٧٧٦ بلفظ: «أن النبي ﷺ كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب...».

(٢) ذكره أبو جعفر الطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب القراءة في الظهر والعصر ١/ ٢٠٩... عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ «أنه كان يأمر أو يحب أن يقرأ خلف الإمام في الظهر والعصر في الركعتين الأولين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الأخريين بفاتحة الكتاب».

(٣) انظر: المبسوط ١/ ١٨، وراجع المسألة كذلك في الهداية ١/ ٣٢٨، والفتاوى الهندية ١/ ٧١.

إنما شرع احتياطًا، فلم يستقم صرفها إلى ما عليه.

(**إنما شُرع احتياطًا**) أي واجب احتياطًا (**فلم يستقم صرفها إلى ما عليه**) يعني أن قراءة الفاتحة في الأخريين واجبة عليه أداءً. هذا على رواية الحسن عن أبي حنيفة[1] - رحمه الله - فلم يمكن صرف ما عليه إلى ما عليه. بخلاف قراءة السورة؛ لأنها ليست هي عليه فيصح قضاؤها في محل شبهة الأداء.

وذكر المصنف - رحمه الله - في «شرح الجامع الصغير» روى الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله - أن قراءة فاتحة الكتاب في الأخريين واجبةٌ، حتى أنه لو تركها ساهيًا يلزمه سجود السهو فلم يملك صرفها إلى ما عليه، وإنما يملك صرف ما له إلي ما عليه. وكذلك على ظاهر الرواية لا تُقضى الفاتحة أيضًا، فإن قراءة الفاتحة إنما وجبت علينا بخبر الواحد، وما وجبت إلا بصفة ترتيب السورة عليها. ألا ترى أن من نسي الفاتحة فذكرها قبل الركوع أنه يقرؤها ويعيد السورة، فإذا انتقل إلى السجود فقد تم الانتقال وفات وصف المشروع بخبر الواحد، والثابت بخبر الواحد ثابت عملاً، فإذا تعذر عمله على ما شُرع سقط العمل. فأما السورة فإنما شرعت مرتبة على الفاتحة، وقد قَدَرَ على ذلك؛ لأن المتراخي مرتب لا محالة فلم تسقط عنه[2].

---

(١) انظر: المبسوط ١/ ١٨.

(٢) انظر: اللوحة رقم ٢٦ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية برقم ٥٣٢، مع تصرف الشارح في العبارة.

ولم يستقم اعتبار معنى الأداء، لأنه مشروع أداء فيتكرر. فلذلك قيل: يسقط. والسورة لم تجب قضاء؛ لأنه ليس عنده في الأخريين قراءة سورة يصرفها إلى ما عليه، وإنما وجب لاعتبار الأداء، وأما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه.

(**ولم يستقم اعتبار معنى الأداء**). هذا جواب شبهة ترد على قوله: (**فلم يستقم صرفها إلى ما عليه**) أي قضاء، بأن يقال: لما لم تستقم قراءة الفاتحة في الأخريين قضاء عن الأوليين لما ذُكر أن فيه صرفَ ما عليه إلى ما عليه فينبغي ألا تجب عليه قراءة الفاتحة في الأخريين أداء كما في السورة، فإن قراءتها في الأخريين إنما كانت باعتبار شبهة الأداء.

فأجاب عنه، وقال: إن قراءة الفاتحة في الأخريين مشروعة أداءً، ثم لو قرأها ثانيًا أيضًا أداءً يلزم تكرار الفاتحة في ركعة واحدة فإنه غير مشروع.

فإن قيل: إن لم يصح تكرار الفاتحة أداء فلم يصح تكرارها مع صرف إحداهما إلى القضاء، فلم يكن حينئذ تكراراً لها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب إحداهما إلى محل الأداء تقديراً كما صرف بعض العلماء قول محمد ـ رحمه الله ـ فيما قضى السورة في الأخريين وجهر إلى السورة باعتبار أنها مصروفة إلى محلها فلم يكن جمعًا بين الجهر والمخافتة في ركعة من حيث المعنى.

قلنا: لا يصح ذلك، لما أن رعاية الصورة واجبةٌ أيضًا، وعن هذا كان ظاهر الرواية فيما إذا ترك السورة في قول محمد ـ رحمه الله ـ وجَهَرَ مصروفًا إلى الفاتحة والسورة جميعًا؛ لئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة، فوجوب رعاية الصورة ثابت في هذا وفي النحو أيضًا، فإن

اللام التي بمعنى الاسم الموصول في قولهم: الضارب أباه زيد، اختير دخولها في اسم الفاعل لا في عين الفعل، وإن كان الاسم الموصول يدخل الفعل لما أن هذه اللام تشبه لام التعريف صورة، وهي لا تدخل على الفعل فكذا ما يشبهها لا يدخل على الفعل أيضًا رعاية للصورة.

و قوله: ﴿وأداء الدين﴾. مثل: أداء ثمن المبيع وتسليم المسلَم فيه، وذكر أداء الدين في قسم الأداء الكامل، وإن كانت الديون تقضى بأمثالها؛ لأنه لا طريق لأداء الدين سوى هذه وهذا في بدل الصرف والمسلَم فيه واضح، فإن الاستبدال فيهما حرام كحرمة استبدال العين المُعَيَّن مثل عين المبيع والوديعة، فجُعل المقبوض عين ما استُحق بالعقد حكمًا وإن كان غيرا حقيقة؛ لأن الواجب بالعقد دين والمقبوض عين والعين غيرَ الدين .

فإن قيل: على هذا التقرير ينبغي أن يكون أداءً يشبه القضاء اعتبارًا للحقيقة والحكم .

قلنا: لا يمكن ذلك خصوصًا في باب الصرف والسلم؛ لأن الاستبدال فيه حرام، فاعتبار شَبهَه بالقضاء يوجب الحرمة، واعتبار شَبْهَه بالأداء لا يوجب، فكان حرامًا ترجيحًا لجانب الحرمة على ما هو الأصل خصوصًا في باب الربا في الصرف؛ لأن الشَبهةَ فيه ملحقة بالحقيقة وليس هو بحرام بالإجماع.

فعلم أنه من قسم الأداء الكامل، ولم يقل أيضًا: أنه أداء قاصر؛ لأنه أدّى ما عليه من الجياد .

و أما الأثمان في سائر البيوع فيجب أن يكون تسليمها قضاء على هذا التقرير؛ لأن الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها، والاستبدال فيها غيرُ حرام، ولكن ذلك أيضًا من قسم الأداء الكامل لوجهين :

. . . .

أحدهما : أن الأداء تسليم عين ما وجب بالعقد فيكون تسليم ما وجب بالعقد أداءً حكمًا ، ولو كان مثلاً لكان بدلاً عن الأداء ، وفي الاستبدال يُشترط التراضي ، والمشتري إذا أتى بمَا وجب بالعقد يُجبر البائع على القبول ، فعلم أنه عينُ ما استُحق بالعقد .

والثاني : أن القضاء يبتني على الأداء ، فإذا لم يمكن الأداء لم يمكن القضاء ؛ لأن القضاء خلف الأداء ، فإذا لم يكن الأصل ممكنًا لا يكون الخلف ممكنًا ؛ لأن شرط صحة الخلف إمكان الأصل فاعتبر هذا بوجوب الكفارة فيمن حلف ليمَس السماء[1] وعدم وجوب الكفارة في اليمين الغموس[2] وفي

---

(١) انظر : المبسوط للسرخسي ٨/ ١٢٨ .

(٢) اليمين الغموس : سميت بذلك ؛ لأنها تَغْمسُ صاحبها في الإثم وهي : الحلف على أمر ماض أو في الحال متعمداً الكذب فيه نَفيًا أو إثباتًا ، مثل أن يقول : والله لقد دخلت هذه الدار ، وهو يعلم أنه ما دخلها .
راجع في التعريف : الصحاح ٣/ ٥٩٦ ، التعريفات للجرجاني ص ٣٣٣ .
و اختلف العلماء في حكمها :
فعند الجمهور (الحنفية والمالكية والحنابلة على الراجح عندهم) أنه يأثم فيها صاحبها ، ويجب عليه التوبة والاستغفار ، ولا كفارة عليه بالمال لقول ابن مسعود «كنا نُعد من اليمين التي لا كفارة لها : اليمين الغموس» ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم : ابن مسعود ، وسعيد بن المسيب ، والحسن ، والثوري ، والليث وأبوعبيد ، وأبوثور وقال الشافعية وجماعةٌ منهم الأوزاعي : تجب الكفارة في اليمين الغموس لقوله تعالى : ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ واليمين الغموس من الأيمان المنعقدة .
والراجح ـ والله أعلم ـ قول الجمهور لقوله عليه السلام «من الكبائر : الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس ، واليمين الغموس » ولقول سعيد بن المسيب «هي من الكبائر ، وهي أعظم من أن تكفر » ويؤيدهم العقل أيضا لأن الذي أتى به الحالف =

. . . .

مسألة الكوز[1]؛ لأن الأصل - وهو البِرّ - ممكن في الأول دون الثاني .

و لما ثبت هذا قلنا: لو جُعل أداء الدين قضاءً ينبغي أن يكون الأداء ممكنا حتى يكون هذا القضاء خلفا عن ذلك الأداء وليس للدين ذلك، بل لقضاء الدين طريق واحد .

فعُلم أنه جُعل أداءً كاملاً حكمًا، ولا يُشكل على هذا قضاء الصوم للحائض، فإن الصوم من الحائض لم يكن ممكنا أداءً، ومع ذلك صح القضاء الذي هو خلف عن الأداء؛ لأنا نقول: إن الأداء ممكن هناك في الأصل قياسًا؛ لأن الحيض لا يمنع صحة الصوم كالجنابة إلا أنه لم يجز أداؤه مع الحيض بخلاف القياس، فكان الأداء ممكنًا قياسًا، فيبتنى القضاء على الأداء الممكن قياسا، فيجوز القضاء عنه .

فإن قيل: إذا كان دين بدلِ الصرف والمسلَمِ فيه أداءً كاملاً فما القاصر فيهما ؟

قلنا: القاصر فيهما هو أداؤه زيفًا ورديئًا، فالأداء باعتبار أن الزيف من جنس الدراهم، والرديء من الحنطة من جنس الحنطة، والقصور باعتبار فوات

= أعظم من أن تكون فيه الكفارة، فلا ترفع الكفارة إثمها، وتؤيدهم اللغة أيضا بدليل أنها سميت غموس؛ لأنها تغمس صاحبها في الإثم أو في النار .

انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٦٨، تفسير القرطبي ٦/ ٢٦٧ - ٢٦٨، المبسوط ٨/ ١٢٨، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٩٣، المجموع شرح المهذب للنووي ١٨/ ١٣، المغني لابن قدامة ١١/ ١٧٧ .

(١) راجع: هـ(٤٧) من ص (٣٠٥).

والقاصر: مثل أن يغصب عبدًا فارغًا ثم يرده مشغولاً بالجناية أو يسلم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين

صفة الجودة التي تقع عليها مطلق العقود .

(**والقاصر مثل أن يغصِب عبدًا فارغًا ثم يَرُدّه مشغولاً بالجناية**) بأن يقتل غيره أو يقطع طرفه أو (**بالدين**) بأن استهلك مال الغير، أو كان مأذونًا فلحقه دين وكذلك في المبيع، ومعنى القصور فيه أنه أدّاه لا على الوصف الذي استُحِقَّ عليه التسليم .

و تقرير هذا أنه أداء؛ لأنه ردَّ عينَ ما غصب، وردّ عينَ ما باع، لكنه قاصر بسبب ما ذكرنا أنه لم يَرُدَّه على الوصف الذي استحق عليه، فلوجود أصل الأداء إذا هلك عند المغصوب منه قبل الدفع إلى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب شيء، وإذا دفع إلى ولي الجناية انتقض التسليم حتى وجب عليه القيمة اعتباراً للمعنيين .

و كذلك البائع إذا سلَّم المبيعَ وهو مباح الدم فهو أداء قاصر؛ لأنه سلّمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد، فإن العقد يقتضي سلامةَ المبيع، فإن هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود أصل الأداء

و إن قتل بالسبب الذي صار مباح الدم به، رجع بجميع الثمن عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - لأن الأداء كان قاصراً، فإذا تحقق الفواتُ بسببٍ مضافٍ إلى ما به الأداء قاصر جُعل كأن الأداء لم يوجد .

و قال أبويوسف ومحمد - رحمهما الله - الأداء قاصر لعيب في المحلِ،

أو ما أشبه ذلك، حتى إذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وعندهما هذا تسليم كامل؛ لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما، وأداء الزيوف في الدين إذا لم يعلم به صاحب الحق أداء بأصله؛ لأنه جنس حقه وليس بأداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد ـ رضي الله عنهما ـ إنها إذا هلكت عند القابض بطل حقه أصلاً

فإن حلّ الدم في المملوك عيب، وقصور الأداء بسبب العيب يعتبر ما بقي المحل قائمًا.

و أما إذا فات بسبب عيب حدَث عند المشتري وهو قتل ولي الجناية لم ينتقض به أصل الأداء، وقد تلف هاهنا بقتلٍ أحدثه القاتل عند المشتري باختياره ولكن أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ قال: استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الأداء قاصراً، فيحال بالتلف على أصل السبب[1].

قوله: (**وما أشبه ذلك**) كالغاصب إذا غصب المغصوب صحيحًا وردّه مريضًا أو مشجوجًا أو حاملاً لو كان المغصوب أمة.

(**وأداء الزيوف في الدين أداء بأصله**)، ولكنه قاصر باعتبار فوات وصف الجودة. وتحقيقه أنه وجب على المديون دراهم جياد لاقتضاء مطلق العقد وصفَ السلامة عن العيب، فإذا أدى زيوفًا فمنْ حيث إنه أدى جنس الدراهم كان مؤديًا، ومن حيث إنه لم يؤد الجياد كان الأداء قاصراً، فإذا كان قائمًا في يد من له الدين كان له أن يفسخ الأداء ويأخذ ما كان عليه من الجياد إحياءً

---

(١) راجع المسألة في: أصول السرخسي ١/ ٥٣ـ ٥٤.

لحقه، وإذا هلك عنده بطل حقه في الجناية[1]؛ لأنه لا يتوصل إلى الجياد إلا بفسخ الأداء، ولا يتمكن من فسخ الأداء لهلاك الدراهم، ولا يتمكن أيضًا من أن يَرُدَّ إلى المديون مثل ما قبض، للزوم الضمان عليه بمثل ما قبض؛ لأنه لا يضمن المرء لنفسه، فإن ذلك غير معهود في الشرع، فبطل القول به .

فإن قلت: حاصل هذا راجع إلى أن يضمن المرء ملك نفسه، وليس ببعيد أن يكون الشيء ملك الرجل ومع ذلك هو مضمون عليه .

ألا ترى أن كسب المأذون له المديون ملك المولى وهو مع ذلك مضمون عليه، وكذلك المرهون مضمون على الراهن، وإن كان ملكًا له باعتبار الفائدة، وفي التضمين ههنا فائدة، وهي إحياء حقه في صفة الجودة .

قلت: ليس ما ذكرته نظير ما قلنا؛ لأن كلامنا فيما إذا كان الضمان له مع أنه مضمون عليه، وأما ما ذكرته من المسألتين فالضمان هناك يجب للغرماء فلا منافاة فيه. إلى هذا أشار في «الفوائد الظهيرية»[2] .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٥٤ .

(٢) الفوائد الظهيرية شرح فوائد الجامع الصغير لحسام الشهيد لأبي بكر ظهير الدين محمد بن أحمد بن عمر البخاري المتوفى سنة ٦١٩ هـ . جمع فيها فوائد الجامع الصغير الحسامي، وأتمه في ذي الحجة سنة ٦١٨ هـ . يوجد أصله بمكتبة عارف حكمت بالمدينه المنورة برقم ١٩١ / ٢٥٤ .
انظر: كشف الظنون ص ١٢٩٨
وراجع المطلوب في كتاب البيوع باب المسائل المتفرقة اللوحة رقم ١٧٩ من الكتاب المذكور .

وبطل الوصف؛ لأنه لا مثل له صورة ولا معنى، ولم يجز إبطال الأصل للوصف إذ الإنسان لا يضمن لنفسه. واستحسن أبو يوسف وأوجب مثل المقبوض إحياء لحقه في الوصف والأداء، الذي هو في معنى القضاء مثل أن يتزوج رجل امرأة على أبيها وهو عبد

و الفرق لأبي يوسف بين هذا وبين ما إذا أدى خمسةَ زيوفًا عن خمسة جياد في الزكاة: أن الفقير لا يَردُ مثل المقبوض ليأخذ الجياد؛ لأنه أخذ ذلك بحكم الكفاية على ما قال الله تعالى: ﴿**وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾ [1] فيكون آخذًا من الله تعالى حكماً، ولهذا لو كانت قائمة لا يتمكن من ردها وأخذ الجياد، ولا كذلك ههنا .

و الفرق لمحمد ـ رحمه الله ـ بين هذا وبين الزكاة أن ههنا لو أوجبنا قيمة الجودة يتحقق الربا، وثَمَّ لا يتحقق الربا؛ لأنه في العبادات لا في البياعات، والربا مخصوص بالبياعات، ولأنه لا ربا بين المولى وعبده[2] .

و قوله: (**وبطل الوصف**) أي وصف الجودة؛ (**لأنه لا مثل له صورة**)؛ لأنه لا يمكن انفكاك الوصف عن الموصوف، فلا يكون صورةُ وصفٍ بلا موصوف (**ولا معنىً**)؛ لأن القيمةَ غيرُ معتبرةٍ في الأموال الربوية .

(**هو أن يتزوج رجل امرأةً على أبيها**[3] **وهو عبد**) سواء كان ذلك عبداً للغير أو للزوج.

---

(١) سورة هود: ٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٥٤، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٣٥٦.

(٣) أي جُعل أبوها مهراً لها .

فاستحق، وجبت قيمته، فإن لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الأب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه إلى المرأة؛ لأنه عين حقها في المسمى. إلا أنه في معنى القضاء،

(**فإن لم يقض بقيمته**) أي لم يقض القاضي على الزوج بقيمة الأب للمرأة (**لزمه تسليمه إلى المرأة؛ لأنه عين حقها**) .

فإن قيل: ينبغي أن لا يجب تسليمه على الزوج؛ لأنه ظهر أن العبد ملك الغير فلم تكن التسمية صحيحة .

قلنا: كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية .

ألا ترى أنه لو تزوج امرأة على عبد الغير صحت التسمية، حتى إذا عجز عن تسليمه يُصار إلى قيمته ولا يصار إلى مهر المثل، فلو لم تصِحَّ التسمية لصير إلى مهر المثل، كما إذا تزوجها ابتداءً على قيمته، فثبت أن كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا وبين البيع والمسألة بحالها، وهي: أنه إذا باع عبداً واستُحق في يد المشتري، ثم اشتراه البائع كان له أن يمنع من دفعه ولا يلزمه تسليمه إلى المشتري، وهنا لزم الزوج تسليمُه إلى المرأة ؟

قلت: الفرق بينهما إنما جاء من قِبَل عدم انفساخ النكاح ووجود انفساخ البيع، وهذا لأن الموجب للدفع البيع، والبيع قد انفسخ بخلاف النكاح، فإنه لم ينفسخ بالاستحقاق، فكان الموجب للدفع ـ وهو النكاح ـ باقياً فيثبت موجبُه وهو الدفع. إلى هذا أشار في «الجامع الكبير» للصدر الشهيد ـ رحمه الله ـ.

لأن تبدل الملك أوجب تبدلاً في العين حكمًا، فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل، ولهذا قلنا: إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه؛ لأنه عين حقها،

(**لأن تبدل الملك أوجب تبدلاً في العين حكمًا**) بدليل قصة بَريرة[1] رضي الله عنها «فكان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة، فأتت بريرة بتمر، ووضعت بين يدي رسول الله عليه السلام، والقدر كان تغلي باللحم، فقال ﷺ لبريرة: **ألا تجعلين لنا نصيبًا من اللحم**؟ فقالت: هو لحم تُصدِّق به عليَّ يا رسول الله! قال عليه السلام: **هي لكِ صدقة، ولنا هدية**»[2].

فثبت بهذا أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكمًا، وهذا لأن تبدل الملك صفة له، وتتبدل الصفة بتبدل العين شرعًا، وإن كانت العين واحدة في أصلها.

---

(١) هي صحابية فاضلة بريرة بنت صفوان، اشترتها عائشة ـ رضي الله عنها ـ وكانت تخدمها قبل ذلك وكان زوجها مولى، فخيرها الرسول عليه السلام فاختارت فراقه، وكان يحبها ويمشي في المدينة يبكي عليها.
انظر: الإصابة ٤/ ٢٤٥، الاستيعاب ٤/ ٢٤٣، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٦٣ رقم ١٥٦

(٢) خرجه البخاري في كتاب الهبة باب قبول الهدية ٥/ ٢٤١ حديث رقم ٢٥٧٧ بلفظ «أوتي النبي ﷺ بلحم، فقيل: تُصُدِّق على بريرة، قال: هو لها صدقة ولنا هدية» ومسلم في كتاب الزكاة باب إباحة الهدية للنبي عليه السلام ولآله ٧/ ١٨٢ ـ ١٨٣ بلفظ: «. . . أهديت بريرة النبي ﷺ لحمًا تُصدق به عليها فقال: هو لها صدقة ولنا هدية» وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

ولهذا قلنا: إنه لا يُعتق حتى يسلمه إليها أو يُقضى به لها؛ لأنه مثل من وجه فلا تَمْلك قيمته إلا بالتسليم، ولهذا قلنا: إذا أعتقه الزوج أو كاتبه أو باعه قبل التسليم صح؛ لأنه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا: إذا قضي بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج أن حقها لا يعود إليه. وهذه الجملة في نكاح كتاب «الجامع» مذكور.

ألا ترى أن الخمر إذا تخلّلت كيف تحل بعد الحرمة ؟

فإن قيل: كيف تحل الصدقة لبريرة وهي كانت مكاتبة عائشة - رضي الله عنها - ومولى القُرَشي بمنزلة القُرَشي في حرمة الصدقة ؟

قلنا: يحتمل أن تلك الصدقة كانت صدقة التطوع، وكونها لحما دليل عليه؛ لأن العادة في الزكاة المفروضة أن تكون من النقدين، وصدقة التطوع يجوز صرفها إلى بني هاشم ومواليهم.

أو يحتمل أن يكون ذلك حال كتابتها، ويجوز دفع الزكاة إلى مكاتب الهاشمي لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾[1].

(**ثم ملكه الزوج أن حقها لا يعود إليه**). يعني أن القاضي لو قضى لها بالقيمة قبل أن يتملكه الزوج ثم ملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك أداءً مستحقًا بالتسمية، ولكن يكون مبادلةً بالقيمة التي تقرر حقها فيه، حتى أنها إذا لم

---

(١) سورة البقرة: ١٧٧ ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾.

ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة. كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي[1] ـ رحمه الله ـ.

وذكر المصنف ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع الكبير» فإن استحقه رجل فقضي به له بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته، فإن اشتراه الزوج من المستحق أو مَلَّكَهُ بوجه من الوجوه فأراد أن يدفعه إليها فأبت فإنها تُجبر على أخذه، وإن طلبت هي فأبى فإنه يُجبر على تسليمه إليها.

ثم هاهنا ثلاث كلمات الإيضاح بقوله: ولهذا قلنا: «إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه» إيضاح دليل الأداء»، والأخريان وهما قوله: «ولهذا قلنا أنه لا يعتق» وقوله: «ولهذا قلنا إذا اعتقه الزوج إلى قوله: «صح» إيضاح دليل القضاء.

(**ويتصل بهذا الأصل**) أي بأصل الأداء (**أن من غصب طعامًا فأطعمه المالك**) بأن يكون طعامًا يؤكل من غير تغيير بأن كان خبزًا مثلاً أو لحمًا مطبوخاً، وإنما قيدنا بهذا لأنه لو كان دقيقًا فخبزه ثم أطعمه المالك لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق، ثم إنما قُيد بقوله: «فأطعمه المالك» ليظهر موضع الخلاف؛ لأنه إذا جاء المالك إلى بيت الغاصب، فأكل ذلك الطعام المغصوب من غير إطعام الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق وإنما الخلاف في إطعام الغاصب.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٥٥.

من غير أن يُعلِّمه لم يبرأ عند الشافعي؛ لأنه ليس بأداء مأمور به؛ لأنه غرور، إذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الإباحة. والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الأداء نفيًا للغرور، فصار معنى الأداء لغوًا ردًا للغرور. قلنا نحن: هذا أداء حقيقة؛ لأنه عين ماله وصل إلى يده كان قاصرًا لتم بالهلاك. فكيف لا يتم وهو في الأصل كامل ؟ فأما الخلل الذي ادعاه فإنما وقع لجهله

و قال (**الشافعي**) ـ رحمه الله ـ في أحد قوليه: (**لا يبرأ**)[1]؛ لأنه ما أتى بالردّ المأمور به (**فإنه غرور**)[2]؛ لأنه أقدم على الأكل بناءً على خبره أنه أكرم ضيفه، ولو علم أنه ملكه ربما لم يأكله وحمله إلى عياله (**ولو**) فأكله معهم، وهكذا الخلاف أيضا فيمن غصب ثوبًا، ثم كسا الغاصب الثوب ربَّ الثوب، فلبسه حتى تحرَّق ولم يعرفه، فلا شيء له على الغاصب عندنا خلافًا له. كذا في «المبسوط»[3].

(**ولو كان قاصرًا لتم بالهلاك**) يعني إذا أدّى الزيوفَ مكان الجياد ولم يُعلم القابض فهلك في يده يتم الأداء، (**فكيف لا يتم ههنا وهو كامل؟**) من حيث إن عينَ ماله من غير تغيير وصل إليه ثم هلك في يده، ولأن أكثر ما في

---

(١) انظر: المجموع شرح المهذب للنووي ١٤/ ٢٧٠.
و قال في تعليله « لأنه أزال يده وسلطانه عن المال وبالتقديم إليه ليأكله لم تَعدْ يده وسلطانه؛ لأنه لو أراد أن يأخذه لم يمكن فلم يَزُلْ الضمان».

(٢) الغرور: بالضم، ما اغتُرَّ به من متاع الدنيا، والغرر: ما طوى عنك علمه، وما كان مستور العاقبة
راجع: الصحاح ٢/ ٧٦٨ مادة: غرر، معجم لغة الفقهاء مادة: غرر

(٣) انظر: المبسوط ١١/ ٩٩ـ١٠٠.

والجهل لا يبطله، وكفى بالجهل عارًا! فكيف يكون عذرًا في تبديل إقامة النرد اللازم؟ والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على ما زعم لغوًا؛ لأن

الباب ألا يكون فعل الغاصب هو الردَّ المأمور به، ولكن تناول المغصوب منه العينَ المغصوبة كاف في إسقاط الضمان عن الغاصب، وقد ذكرنا أن المغصوب منه إذا جاء إلى بيت الغاصب، وأكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن أنه ملك الغاصب برء الغاصب من الضمان[1].

(**والجهل لا يبطله**) أي لا يبطل الأداء (**وكفى بالجهل عارًا! فكيف يكون عذرًا**) فإن هذا جهل المالك، ولو تصرف المالك في ملكه ولم يعلم أنه ملكه فإن ذلك لا يمنع صحة تصرفه.

ألا ترى أن من اشترى عبدًا ولم يقبضه فقال البائع للمشتري: اعتق عبدي هذا - وأشار إلى المبيع - فأعتقه المشتري، ولم يعلم أنه عبده صح إعتاقه، ويُجعل قبضًا، ولزمه الثمن؛ لأنه أعتق ملكه وجَهلُه بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وُجد منه، فكذلك هاهنا.

(**والعادة المخالفة للديانة الصحيحة**) هذا جواب عن قوله: إذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره؛ وقيد بالصحيحة؛ لأن الموضع موضع الإباحة فلا يكون تناول مال الغير مخالفًا للديانة مطلقًا في موضع الإباحة، بل كان ذلك مخالفًا لعادة من يتقي ويحترز عن الشبهة غاية الاتقاء والتحرز رجوعًا إلى قول ﷺ: «**كل من كدِّ يمينك**»[2] وهذا لأنه لا يَعلم يقينا عدمَ شبهة

---

(١) راجع: المبسوط ١١/ ١٠٠.

(٢) لم أقف عليه.

عين ماله وصل إلى يده .

أما القضاء بمثل معقول فنوعان : كامل وقاصر . أما الكامل فالمثل صورة ومعنى ، وهو الأصل في ضمان العدوان وفي باب القروض تحقيقًا للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل وجه

الحرمة في مال غيره ويعلمه فيما اكتسبه بنفسه ، فلذلك كان من عادة المتقين غاية الاتقاء ألا يكتفوا بظاهر الحِل شرعًا ، بل يتفحصون غاية التفحص ، ويتحرزون مما فيه وَهْم شبهة الحَرمة ، وذلك لا يحصل في تناول مال الغير بمجرد الإباحة ، فلذلك كان تناول مال الغير بمجرد الإباحة مخالفًا للديانة الصحيحة أي للتقوى القوية ؛ لأن الديانة القوية تقتضي أن يتحرز عن مال الغير أكثر مما يتحرز من مال نفسه ؛ لأنه لا يجوز له أن يفعل بمال الغير ما لا يفعل بمال نفسه ، والعادة إنما تعتبر إذا لم تكن مخالفة للديانة ، وإذا كان كذلك لا يكون مثل هذه العادة مبطلاً للأداء الواجب الذي هو الأداء الكامل ؛ (**لأن عينَ**) حق صاحب الحق (**وصل إلى يده**) من غير تغيُّر ، وما كان واجبًا في الإيصال يصرف إلى الواجب ، وإن أوصله بأي طريق كان .

(**وفي باب القروض**) ، وإنما قال في باب القروض ؛ لأن قضاء الدين من باب الأداء الكامل على ما مر[1] لأنه لا يمكن فيه سوى القضاء ، فقام القضاء مقام الأداء الكامل ضرورة .

و أما في باب القروض فالأداء الكامل ممكن بأن يَرُد عين ما قبض ، وأما

---

(١) انظر : ص (٥٥٤)فما بعدها

. . . .

إذا أنفق ثم قضى مثله كان قضاء، وهذا المعنى لا يتصور في الديون فكان أداء.

ولا يقال إن القرض إعارة[1] فكان ما سلّمه إلى المقرض عين ما أقرضه حكمًا، ضرورة أن لا يجري الربا في النقد بالنسيئة؛ لأَنا نقول: إن ذلك حكم، وما ذكرناه حقيقة، فلذلك ذُكر في أنواع القضاء.

فإن قيل: ينبغي أن يكون قضاءُ القرض قضاء يُشبه الأداء؛ لأنه قضاء من حيث الحقيقة وأداء من حيث الحكم لسلوك طريق الإعارة فيه حتى لم يجرِ الربا فيه بالنسيئة بمقابلة النقد فكان عينَه من حيث الحكم، فكان بمنزلة رجل أدرك الإمام في العيد راكعًا فإنه قضاء يشبه الأداء بهذا الطريق، وكذلك فيما إذا فاتت السورة عن الأوليين وقرأها في الأخريين.

قلنا: التكبير في الركوع أداء من وجه؛ لأن محل الأداء باق من وجه، وكذلك في قضاء السورة في الأخريين، فلهذا قلنا: فيه معنى الأداء، فأما هاهنا ففات محل الأداء من كل وجه فلم يكن له شبه الأداء، فلهذا ذكره في أنواع القضاء بخلاف ما إذا تزوج امرأة على أبيها، فإن ثَمَّ أداءٌ حقيقةً قضاءٌ حكمًا؛ لأنا بينا أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكمًا من غير ضرورة داعية إلى ذلك، فكان أداءً من وجه قضاءً من وجه.

---

(١) الإعارة: هي تمليك المنافع بغير عوض مالي.
انظر: التعريفات ص ٤٧

فكان سابقًا، أما المِثل القاصر فالقيمة فيما له مثل إذا انقطع مِثلُه وفيما لا مِثل له؛ لأن حق المستحق في الصورة والمعنى إلا أن الحق في الصورة، وقد فات للعجز عن القضاء به فبقي المعنى.

ولهذا قال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ فيمن قطع يد رجل ثم قتلَه عمدًا: إنه يقطع ثم يقتل إن شاء الولي؛ لأنه مِثل كامل وأما القتل المنفرد فمثل قاصر. وقالا: بل يقتله ولا يقطعه؛ لأن القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار أمر الجناية يؤول إلى القتل. وقلنا: هذا هكذا من طريق المعنى. فأما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا.

ألا ترى أن القتل قد يصلح ماحيًا أثر القطع

فأما في باب القرض فهو قضاء حقيقة، وإنما جُعل عين ما قَبض حكمًا لضرورة قضاء حاجات الناس، وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يظهر في كونه أداء. (**فكان سابقًا**) أي على أقسامه من القضاء.

(**إذا انقطع مِثلُه**) كالرُطَبِ وفيما لا مثل له نحو الحيوان.

و قوله: (**ولهذا قال أبوحنيفة**) يتصل بقوله: فكان سابقًا؛ يعني أن المثل الكامل وهو المثل صورة ومعنى مقدم على المثل معنىً، ولهذا المعنى قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ إلى آخره.

(**ألا ترى أن القتل قد يصلح ماحيا أثرُ القطع**) فكان قتله بمنزلة البُرء من القطع من حيث إن المحل يفوت به فلا تصور للسراية بعد فوات المحل فيُجعل كالبرء من هذا الوجه، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة.

كما يصلح محققًا؛ لأنه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الأول ؟ فخيَّرناه بين الوجهين.

وقال في «مختصر الحاكم» فلو كان لكل واحد من الجنايتين جان على حدة، وهما جميعًا عمدٌ أو خطأ، أو أحدهما عمدٌ والآخر خطأ أخَذ كلُ واحد منهما بجنايته، وأثر المحو ثابت في غير هذا أيضًا، فإنه إذا رمى إنسان إلى الصيد بدون التسمية وجرحه ثم أدركه حيًا وذكّاه يحلُّ.

فَعُلم أن الفعل الثاني ماحٍ أثر الفعل الأول ولو لم يَمحُ لَما حلَّ بالتذكية، وإليه وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [1] فالشارعُ جعل التذكيةَ ماحيةً لأكل السبُع وجَرْحه؛ لأنها لو كانت محققةً للأول ههنا لحَرُم أكلـه (**كما يصلح محققًا**)، فإن القتل بعد القطع يكون إتماما للفعل الأول؛ لأن قطعه يحتمل أن يسري فيموتَ مقطوعَ اليد من قَطْعه، فكان قتله بعد القطع تحقيقا لتلك السراية، وهذا لأنه يحتمل أن يكون مرادُ القاطع القتلَ فكان قتلُه بعد ذلك محققا لموجب القطع، فكانت الجنايتان متحدةً من هذا الوجه، وعلى تقدير محو أثر القطع كانت الجنايةُ متعددةً.

فلذلك (**خيّرنا**) الولي (**بين الوجهين**) إن شاء مال إلى وجه التعدد فيَقْطَعَهُ ثم يقتله، وإن شاء مال إلى وجه الاتحاد فيقتله ابتداءً من غير سابقة القطع [2].

---

(١) سورة المائدة: ٣ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

(٢) راجع المسألة في الهداية ١٠/ ٢٨٤ ـ ٢٥٠، حاشية ابن عابدين ٦/ ٥٦١.

ولهذا لا يضمن المِثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأن المِثل القاصر لا يصير مشروعًا مع احتمال الأصل ولا ينقطع الاحتمال إلا بالقضاء ولهذا لا تُضمن منافع الأعيان بالإتلاف بطريق التعدي؛ لأن العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى.

أما الصورة فلا شك فيها، وأما المعنى فلأن المنافع إذا وُجدت كانت أعراضًا لا تبقى زمانين، وليس لِما لا تبقى زمانين صفة التقوم؛ لأن التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز والاقتناء، والأعراض لا تقبل هذه الأوصاف

و قوله: (ولهذا قلنا: لا يُضمن المثلي) يتعلق أيضًا بقوله: فكان سابقًا وكذلك قوله: (ولهذا) قلنا (لا تُضمن منافع الأعيان) يتعلق به أيضًا؛ لأنه لما لم يكن للمنافع مثلٌ لا صورة ولا معنى لم تُضمن في غصبها أو إتلافها عندنا لعدم إمكان الضمان بالمثل، والشارع شرَط المثلَ في باب العدوان بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1].

اعلم أن للمسألة صورتين: غصب المنافع، وإتلاف المنافع، فغصب المنافع هو: أن يغصب عبدا ويُمسكه أياما ولم يستغلَّه ثم ردَّه إلى مولاه.

و أما إتلاف المنافع فهو: أن يستخدمه ويستغله ثم يَرُدَّه إلى مولاه، فعندنا لا يضمن شيئًا في الصورتين، وعند الشافعي يضمن فيهما، ولكن بينهما تفاوت عنده في موضع آخر، فإنه إذا غصب الحرَّ وأمسكه أياما لم يضمن منافعه؛ لأن الحر في يد نفسه، وأما إذا استخدمه فأتلف عليه ضُمن، وفي

---

(١) سورة البقرة: ١٩٤.

. . . .

العبد يضمن في الصورتين .

اعلم أن هذه المسألة مبنية على أصلين مختلفٍ فيهما بيننا وبينه .

أحدهما : أن المنافعَ زوائدُ تَحدُثُ في العين شيئًا فشيئًا ، وقد بينا أن زوائدَ المغصوب لا تكون مضمونةً على الغاصب عندنا[(١)] وتكون مضمونةً عند الشافعي[(٢)] .

والثاني : أن الغصب الموجب للضمان عنده يحصل بإثبات اليد ، واليد على المنفعة تثبت كما تثبت على العين[(٣)] ، وعندنا لا يتحقق إلا بيد مفوِّتة ليد المالك ، وذلك لا يتحقق في المنافع ؛ لأنها لا تبقى وقتين فلا يُتصور كونهاً في يد المالك ثم انتقالها إلى يد الغاصب حتى تكون يد الغاصب مفوِّتةً يدَ المالك ، فلذلك لا تُضمن المنافع بالغصب عندنا . كذا في «المبسوط»[(٤)] وغيره ، فتذكَّر ههنا ما ذكر في «النهاية»[(٥)] من شبهات الخصم وجوابها فإنه الكبريت الأحمر والجربل الأوفر .

و في هذا نُسخُ مختلفة ، ولكن بعضها تقارب البعض في المعنى ، وقالوا

---

(١) انظر : المبسوط ١١/ ٧٨ ، الهداية ٩/ ٣٥٤ .

(٢) وهو قول أحمد والمالكية في المشهور .
راجع : المجموع ١٤/ ٢٤٩ ، بداية المجتهد ٢/ ٣١٨ ، المغني لابن قدامة ٥/ ٤١٩ .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

(٤) انظر : المبسوط ١١/ ٧٨ .

(٥) لم أجد هذا الجزء من الكتاب المذكور .

إلا أن يثبت إحرازها بولاية العقد حكمًا شرعيًا بناء على جواز العقد، فلا يثبت في غير موضع العقد، بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة، ولأن التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها وهذا أصح. ألا ترى أن ضمان العقد فاسدًا كان أو جائزًا يجب بالتراضي؟ فوجب بناء التقوم على التراضي وضمان العدوان يعتمد أوصاف العين. والرجوع إليها يمنع التقوم على ما عرف، ولأن التفاوت بين ما يبق وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلاً له معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود؛

في إتلاف المنافع: إن المنافع لا تضمن بالأعيان كما لا تُضمن الأعيان بالمنافع، فلو كانت الأعيان مثْلاً للمنافع لكانت المنافع مثْلاً للأعيان وهي ليست بمثل للأعيان بالإجماع، فكذا في عكسها.

و قوله: **(وأما جواز العقد فبناء على قيام العين مقام المنفعة)**[1] هذا جواب إشكال مقدّر وهو أن يقال: كيف يجوز العقد والمنافعُ معدومةٌ غير متقومة على ما قلتم؟

و الجواب: لا نسلم أن المعقود عليه هو المنافع حتى أنه إذا أضاف العقد إلى المنافع بأن يقول: أجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا تفسد الإجارة، بل

---

(١) صرح الشارح بأن هذا قول البزدوي، لكن هذه ليست عبارة أصول البزدوي باللفظ بل نقلها الشارح بالمعنى، أو أن النسخة التي اعتمد عليها الشارحُ تختلف عن النسخة المطبوعة، والعبارة في المطبوع كما تراها في رأس الصفحة هي «و لأن التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها».

. . . .

الدار خلف عن المنافع في حق صحة العقد فكان المعقود عليه موجودًا وقت العقد، ولهذا إذا وجدت المنفعة انتقلت الإضافة إليها كالانتقال من الخلف إلى الأصل، ولا يلزم أنها تقومت في باب العقود وليس إلى التقوم حاجة إذ الاستبدال صحيح من غير التقوم. يعني لو قال الخصم: إن المنافع متقومة قبل ورود العقد عليها لا أنها لم تكن متقومة فتقومت في باب العقود بطريق الحاجة والضرورة؛ لأنه لا ضرورة في جعلها متقومةً لتصحيح الاستبدال منها؛ لأن الاستبدال صحيح من غير التقوم كبدل الخلع وكبدل العين التي أعماها وغير ذلك، وحيث تقومت في باب العقود بالإجماع عُلم أنها متقومة من غير ورود العقد عليها؛ لأن ما ليس بمال لا يصير مالاً بورود العقد عليه كالخمر والخنزير والميتة والدم.

فالجواب عنه: أنها صارت متقومةً في باب العقود لا في غيره؛ لأن تقوّمَ الأشياء إنما يكون بالإحراز بعد الوجود، والإحراز يفتقر إلى البقاء، ولا بقاء للمنافع فلا يثبت التقوم، وإنما ثبت التقوم لها في باب العقود بخلاف القياس عند التراضي، وليس في الغصب تراض فلا يثبت التقوم، ولا يلزم علينا الاستبدالُ في الخلع مع عدم التقوم؛ لأن ذلك ثابت بالنص بخلاف القياس أيضًا عند التراضي بخلاف الغصب، وكذلك لا يلزم علينا أرُوشُ[1] الأطراف وديات النفوس؛ لأن الآدمي مكرَّم ومصُون في نفسه وأطرافه، فكان ذلك

---

(١) الأرش: هو المال الواجب على ما دون النفس.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٣١

لأن العقود مشروعة، فبُنيت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة إليها، وسقط اعتبار هذا التفاوت. ألا ترى أن اعتبار هذا التفاوت في ضمان العقود يبطلها أصلاً؟ واعتباره في ضمان العدوان لا يبطله أصلاً بل يؤخره إلى دار الجزاء؛ لأنه بطل حكمًا لعجز نابه لا لعدمه في نفسه.

وإهدار التفاوت يوجب ضررًا لازمًا للغاصب في الدنيا والآخرة. ولم يحصل التمييز بين الجائز والفاسد؛ لأن ذلك يؤدي إلى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة.

وأما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم إذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلاً غير معقول مثل النفس تضمن بالمال؛ لأن المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى؛ لأن الآدمي مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه.

من ضرورة وجوب الصيانة لا من باب التقوم، ولأن وجوب البدل هنالك بمقابلة العين لا بمقابلة المنافع فلا يَرِد علينا نقضا.

و قوله: وليس إلى التقوم حاجة؛ ليس كذلك بل إلى التقوم حاجة فتقوَّمت في باب الإجارة من غير معنى يُعقل. والدليل على هذا أن الله تعالى شرع ابتغاء الأبضاع بالمال فقال: ﴿**أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم**﴾ وهذا يقتضي ألا يُشْرع ابتغاء البضع بدون المال؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم**﴾ فالإحلال موصوف بهذه الصفة، فتكون هذه الصفة شرطًا، والمشروط لا وجود له بدون الشرط. كما لو قيل: أعط هذا الدرهم لرجل طويل لا يتمكن من دفعه إلى رجل غيرِ طويل، والشرع جوّز ابتغاء

. . . .

البضع[1] بالمنافع كما إذا تزوج امرأة برعي غنمها سنة جاز وصار ذلك مهراً. قال الله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾[2].

فعُلم أنها تقومت في باب العقود، ولو لم يتقوم لَما جاز رعي الغنم مهراً. إذ شرعيته بالمال المتقوم؛ لأن للرضا أثرا في باب الأصول أي المبيع، والفصول أي الثمن، وكل قياس لا يقوم إلا بوصف تقع به المفارقة بين الفرع والأصل باطل، وههنا الوصف الذي تقع به المفارقةُ التراضي يعني أن التراضي موجود في باب العقود، فلذلك تقومت المنافع هناك ولم يوجد التراضي في باب الغصب فلا تتقوم لذلك. وهذا مثل قول بعض أصحاب الشافعي في مسّ الذكر إنه حدث[3]؛ لأنه مسّ الفرج فكان حدثًا كما إذا مسَّه وهو يبول.

وكذلك قولهم: هذا مكاتَب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدَّى بعض بدل الكتابة وهذا ليس بتعليل لا طرداً ولا تأثيراً على ما يجيء بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى[4].

---

(١) البُضْعُ - بالضم - النكاح، عن ابن السكيت قال: يقال مَلَكَ فلان بُضعَ فلانة، وقال البركتي: البُضع - بالضم - كناية عن الفرج، وأيضًا هو اسم المباضعة بمعنى الجماع.
انظر: الصحاح ٣/ ١١٨٧ مادة: بضع، التعريفات الفقهية ص ٢٠٨.

(٢) سورة القصص: ٢٧.

(٣) هذا إذا كان المس ببطن الكف.
راجع: المجموع شرح المهذب ٢/ ٣٤.

(٤) انظر المتن: في ص (١٦٧٩) فما بعدها.

ولهذا قلنا: إن المال غير مشروع مِثلاً عند احتمال القصاص؛ لأن القصاص مثل الأول صورة ومعنى. وهو إلى الإحياء الذي هو المقصود أقرب، فلم يجز أن يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى،

(**ولهذا قلنا: إن المال غير مشروع مِثْلا**) إيضاح لقوله: إن ضمان غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضاء بمثل غير معقول؛ وقيّد بقوله: مثْلاً؛ احترازًا عن شرعيته صلحًا، فإن ولي القصاص يأخذه صلحًا؛ لأن (**القَصاص مِثْل للأول صورة**) وهي حَز[1] الرقبة (**ومعنىً**) وهي إزهاق الروح (**وهو**) أي القصاص (**إلى الإحياء الذي هو المقصود**) أي بالنص لقوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾[2] ومعنى الإحياء في القصاص من حيث الشرعية ومن حيث الاستيفاء.

و قد ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ وجه الإحياء في القصاص في باب القياس من هذا الكتاب[3].

(**فلم يجز أن يزاحمه**) أي أن يُزاحم القصاص (**ما ليس بمثل صورة**) ولا معنى وهو المال. فيه نفي لقول الشافعي، فإن في القتل العمد يجب القصاصَ عينًا عندنا إلا أن للولي أن يصالح القاتل على المال، وللشافعي قولان:

في قول: موجب القتل العمد أحدُ الشيئين: إما المال، وإما القصاص،

---

(١) حز يحُزُّ حزا: الشيء قطعه ولم يفصله.
انظر: الرائد ١/ ٥٦٤.

(٢) سورة البقرة: ١٧٩.

(٣) انظر المتن: ص (١٦٣٥).

وإنما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومِنَّة على القاتل بأن سلمت له نفسه، وللقتيل بأن لم يهدر حقه، ولهذا قلنا نحن خلافًا للشافعي: إن القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو أو بقتل القاتل؛ لأن القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى، وإنما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر

ويتعين أحدهما باختيار الولي.

وفي القول الآخر: موجبه القصاصُ إلا أن للولي أن يختار أخذ الدية من غير رضا القاتل[1]، وعندنا لا يجوز للولي أخذ شيء من الدية إلا برضا القاتل، ولما كان المال عنده أحدَ موجبي القتل العمد لم يصح عفوُ المريض مرضَ الموت في حق المال؛ لأن العمد عنده يوجب المال ولا وصية للقاتل، وأما في حق القصاص فصحيح. كذا في «المبسوط»[2].

(**وإنما شرع**) أي المال (**عند عدم المِثْل**) وهو فيما إذا قتل خطأً.

قوله: (**ولهذا قلنا نحن خلافًا للشافعي**) إيضاح لقوله: إن تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول (**إن القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو**). يعني إذا قتل رجلٌ رجلاً عمدًا فادّعى القاتل أن ولي المقتول قد عفا عنه، و شهد الشهود بذلك، وقضى القاضي بذلك حتى بطل القصاصُ، ثم رجع الشهود فقالوا: كذَبْنا في شهادتنا فإنهم لا يضمنون

---

(١) انظر: المجموع للنووي ١٨ / ٤٧٢ - ٤٧٣.
(٢) انظر: المبسوط ٢٦/ ٦٠.

والعفو عن القصاص مندوب إليه. فكان جائزا أن يهدر بل حسنا، ولهذا قلنا: إن ملك النكاح لايَضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها؛

عندنا[1] وعنده يضمنون[2] .

(**أو بقتل القاتل**) وهو إضافة المصدر إلى المفعول يعني لو قتل رجلٌ أجنبي من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص وهو ولي القتيل الأول[3] .

(**وإنما شرعت الدية**) أي في القتل الخطأ، وإنما أعاد هذا لإعادة قوله: فلم يكن له مثل صورة ومعنى؛ لتعليل مسألة أخرى ذكرها .

و قوله: (**والعفو عن القصاص مندوب إليه**) جواب شبهة ترد على ما ذكر قبله، وهي أن يقال: لما صين الدم عن الهدر ينبغي ألا يصح العفو؛ لأن في العفو هدراً، فأجاب عنه بهذا .

(**ولهذا قلنا: إن مِلك النكاح**) يتصل هذا أيضًا بمثله لإيضاح قوله: أن تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول (**لا يَضْمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول**) يعني ثم الرجوع يعني إذا شهد الشهود على رجل أنه طلّق امرأته ثلاثَ تطليقات أو طلاقًا بائنًا بعد الدخول، وقضى القاضي به، ثم رجعوا لا يضمنون للزوج شيئًا، وكذلك إذا قتل رجل منكوحة رجل لا

---

(١) انظر: المبسوط ١٦ / ١٧٨ـ١٧٩ .
(٢) انظر: المجموع ٢٠/ ٢٧٨ .
(٣) راجع: بدائع الصنائع ٧/ ٢٤٦ .

لأنه ليس بمال متقوم، وإنما يقوَّم بالمال بُضع المرأة تعظيما لخطره، وإنما الخطر للمملوك، فأما الملك الوارد عليه فلا،

يَضمن للزوج شيئًا بسبب إبطال النكاح، وكذلك إذا ارتدت المرأة حتى بطل النكاح لا تضَمن للزوج شيئًا[1].

(**لأنه ليس بمال متقوم**) أي لأن ملك النكاح ليس بمال متقوم؛ لأن الملكَ عبارة: عن القدرة، والشَد، والربط[2]، والاختصاص بالمطلق الحاجز[3]، وكيف ما كان الملك صفة قائمة بالمالك فلا يكون مالاً، فلذلك لا يضمن بالمال؛ لأن المال ليس بمثل له لا صورة ولا معنى، ومثلُ هذا لا يضمن بالمال على ما ذكرنا في غصب المنافع[4] (**وإنما يُقوَّم بالمال بُضع المرأة تعظيمًا لخَطره**) أي لعظمته يعني كان ينبغي ألا يجب المال المتقوم عند النكاح أيضًا؛ لأن الآدمي وجميع أجزائه ليس بمال متقوم، فإيجاب المال الذي هو ليس بمثل له لا صورة ولا معنى غير معقول على ما ذكر قبله، ولكن إنما وجب المال عند النكاح إظهاراً لعظمة البُضع الذي هو جزء الحرة صار مملوكًا للزوج، فكانت الصيانة للبضع

---

(١) انظر: المبسوط ١٧/ ٤، الفتاوى الهندية ٣/ ٥٤٢ وعبارة المبسوط «إذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول، ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا، وعند الشافعي - رحمه الله - يضمنان للزوج مهر المثل، وكذلك إذا قتل المرأة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئًا من المهر عندنا، وعند الشافعي يضمن مهر المثل، وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئًا عندنا، وعند الشافعي للزوج مهر المثل على القاتل وعليها إن ارتدت . . . ».

(٢) انظر: المغرب ٢/ ٢٧٤ مادة: الملك.

(٣) أي المطلق للتصرف للمالك، والحاجز للغير عن التصرف في المملوك بدون إذن مالك.

(٤) انظر: ص (٤٧٦) فما بعدها.

حتى صح إبطاله بغير شهود ولا ولي. ولهذا لم يُجعل له حكم التقوم عند الزوال لا أنه ليس بتعرض له بالاستيلاء بل إطلاق له ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فإنها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر؛ لأن ذلك لم يجب قيمةٌ للبُضع.

جبرًا لنقصانه لكونه مملوكًا لا للملك الوارد عليه وهو حل الاستمتاع؛ لأن الملك لم ينتقض بشيء فلا يحتاج إلى الانجبار بالمال، ولما كان كذلك لم يجب الضمان على من أبطل ذلك الملك الذي هو غير متقوم بالمال المتقوم.

(**حتى صح إبطاله بغير شهود**) فإن إبطال ذلك الملك بالطلاق غير محتاج إلى الشهود هذا لبيان أن الملك الوارد على البضع لا خطر له، (**ولهذا لم يُجعل له**) أي للبضع (**حكم التقوم عند الزوال**) أي لا يجب المال عند الطلاق. هذا لبيان أن المال الذي وجب على الزوج عند النكاح إنما كان لجبر نقصان حَلَّ بالبُضع بكونه مملوكًا، فلذلك لم يجب عند زوال الملك عنه؛ لأنه لم ينتقض بذلك بوجه بل هو إطلاق له فلا يحتاج إلى الجابر.

(**ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فإنها عند الرجوع توجب ضمان نِصفَ المهر**)[1] هذه المسألة ترد إشكالاً على أصلنا وأصل الشافعي. أما على أصلنا فظاهر، وهو: أن البضع لما لم يكن له قيمة عند الزوال، حتى إن الشهود لا يضمنون بالشهادة الباطلة بشهادتهم على الزوال بعد الدخول وجب ألا يضمنوا أيضًا.

---

(١) أي إن شهدا على رجل أنه طلق امرأته قبل الدخول ثم رجعا ضمنا نصف المهر.
راجع: الهداية ٧/ ٤٠٩.

بالشهادة الباطلة بشهادتهم على الزوال قبل الدخول[1].

و أما على أصل الشافعي ـ رحمه الله ـ فإن ملك النكاح ملك متقوم عنده ينبغي أن يلزم تمام المهر على الشهود بشهادتهم الباطلة.

(**لَمْ يجب مهر المثل تامًا كما قال الشافعي**)، فإنه يقول: لا يجب مهر المثل تاما على الشهود كما هو قولنا[2] إلا أنا نقول: إن وجوب نصف المهر على الشهود لم يكن باعتبار قيمة البُضع بل باعتبار إتلافهم نصف المهر على الزوج، وأما الانفصال للشافعي عما ورد الإشكال على أصله حيث لم يقل هنا بوجوب قيمة البُضع تامًا على الشهود مع أنهم أبطلوا ملك النكاح وهو متقوم عنده، فيقول: إن المهر بتمامه سَلِم للزوج ههنا؛ لأن بالشهادة بالطلاق قبل الدخول سلِم له براءة نصف المهر بالنص، ويرجع أيضًا على الشهود بالنصف الذي ضمن فيسلم الكل.

و قوله: ألا ترى أنه لم يجب مهر المثل تامًا؛ إيضاح لقوله: إن ضمان نصف المهر على الشهود لم يكن لقيمة البضع بل لإتلافهم ذلك على الزوج؛ على ما ذكرنا. لما أن جبر النقصان يعتمد القيمة لا الثمن[3].

---

(١) أي لو لم يكن البضع متقوِّمًا عند الزوال لما ضمن الشهود شيئًا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهاداتهم وقد ضمنوا نصف المهر.

(٢) وهو قوله المعروف.
راجع: المجموع ٢٠/ ٢٨٦.

(٣) القيمة: الثمن الذي يقاوم المتاع أي يقوم مقامه، وشرعًا: هي ما تدخل تحت تقويم المتقوم.

=

لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع ؟ فلما أوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا ليدِهِ عن ذلك المال، فأشبه الغصب. فأما القضاء الذي في حكم الأداء فمثل رجل تزوج امرأة على عبد بغير عينه أنه إذا أدى القيمة أجبرت على القبول وقيمة الشيء قضاء له لا محالة إنما يُصار إليها عند العجز عن تسليم الأصل.

فإن من غصب عبداً مَثلاً قيمته ألف درهم وكان اشتراه مولاه بمئة درهم، فعلى الغاصب عند الهلاك يجب الألف لا المائة باعتبار أنه يجب عليه قيمة العبد لا المسمى، وههنا أيضا كذلك لو كان ما وجب على الشهود باعتبار قيمة البضع لوجب عليهم مهر المثل تامًا؛ لأن ذلك قيمة البضع.

(**لكن المسمى الواجب بالعقد لا يُستحق تسليمه**) أي تسليم المسمى الواجب بالعقد يعنى أن المعقود عليه إذا فات قبل القبض لا يجب شيء، كالمبيع إذا هلك قبل القبض لا يجب على المشتري شيء بل ينتقض البيع، وكذلك في باب النكاح إذا فات المعقود عليه وهو حل بضع المرأة بسبب ليس هو من قبل الزوج لا يجب على الزوج شيء أيضًا، كما إذا مكنت ابنَ زوجها أو ارتدت ـ والعياذ بالله ـ وههنا فات المعقود عليه عن الزوج قبل التسليم إليه بسبب ليس هو من قبل الزوج، ينبغي ألا يجب عليه شيء، لكن وجب عليه نصف المهر بشهادة الشاهدين؛ لأنهما أثبتا على الزوج سببا مفوتًا جاء من قبله

= و الثمن: ما يكون بدلاً للمبيع ويتعلق بالذمة.

انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٤٣، ٤٣٨.

وهذا الأصل لما كان مجهولاً من وجه ومعلومًا من وجه، صح تسليمه من وجه واحتمل العجز فإن أدى صح وإن اختار جانب العجز وجبت قيمته، ولما كان الأصل لا يتحقق أداؤه إلا بتعينه ولا تعيين إلا بالتقويم صار التقويم أصلاً من هذا الوجه.

فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعيَّن؛ لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضًا فلم يعتبر عند القدرة، والله أعلم،

بالنكاح فهمًا بالإضافة إليه صارا كالمُلزِمَين عليه نصف الصداق حكمًا، أو كأنهما فوتا على الزوج يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع، فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه، فيجب عليهما ضمانه، وهذا لأنهما لما رجعا عن شهادتهما زَعما أنهما قصرا يده عن هذا المقدار من المال، فيجب عليهما ضمانه، وقيمة الشيء قضاء له لا محالة؛ لأنها مثله في المالية ويخرج بها عن عهدة ضمانه، والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عنده .

(**وصح تسليمه**) أي تسليم العبد باعتبار أنه معلوم من وجه بالصرف إلى الوسط في جنس العبيد، (**فصارت القيمة مزاحمةً للمسمى**) أي كان للقيمة جهة الإصالة أيضًا (**من هذا الوجه**) كالمسمى يعني كما كان المسمى أصلاً كانت القيمة أيضًا أصلاً، فلذلك تُجبر المرأة على القبول إذا أتى الزوج بأيهما كان، ولكن لما كانت قيمة الشيء مثلَه كان في تسليمها جهة القضاء أيضًا، لوجود حدِّ القضاء فيه، فلما كان حد القضاء فيه موجودًا من هذا الوجه كان جانبُ حقيقة القضاء فيه راجحًا، فلذلك كان قضاء في حكم الأداء لا أداءً في حكم القضاء. بخلاف العبد العين أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفًا أو

ومن قضية الشرع في هذا الباب، أن حكم الأمر موصوف بالحُسن عرف ذلك بكونه مأمورًا به لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه، والله الموفق.

معيناً؛ لأن المسمى معلوم بعينه وصفته، فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس في معنى الأداء، فلا تُجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[1] - رحمه الله -.

(**ومن قضية الشرع**) أي ومن مقتضى حكمة الأمر (**في هذا الباب**) أي باب الأمر (**أن حكم الأمر موصوف بالحسن عُرف ذلك بكونه مأمورًا به**) أي لم يُعرف كون المأمور به حسنًا، لا من حيث اللغة، فإن صفة الأمر كما يجيء من أمن يؤمن كذلك يجيء من كفر يكفر، ولا من حيث (**العقل**)، فإن العقلَ غيرُ موجب لحسن الشيء ولا لقبحه عندنا خلافًا للمعتزلة، بل هو معرِّف على ما يجيء[2] بل عُرف حسن المأمور به من قضية حكمة الآمر في الشرع؛ لأن الشارع حكيم، والحكيم لا يأمر بالقبيح، وهذا الذي ذكر إنما ذكره لمناسبة الباب.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٥٩.
(٢) راجع: هـ(١) من ص(٤٨٥).

[باب بيان صفة الحسن للمأمور به]

المأمور به نوعان في هذا الباب: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره، فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب: ١ - ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال

باب بيان صفة الحُسن للمأمور به

(**ضرب لا يحتمل سقوط هذا الوصف**) أي وصف الحُسن[1] لأن حُسْنَه لذاته فلا يسقط عنه هذا الوصف لعدم سقوط المأمور وهو يدور مع المأمور به كالتصديق بالقلب في الإيمان بالله تعالى.

---

(١) إن الحُسن والقُبح يطلق على معان ثلاثة:
الأول: كون الشيء ملائمًا للطبع ومنافرًا له كالفرح والغم.
الثاني: كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل.
الثالث: كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي.
و لا خلاف بين العلماء أنهما بالتفسيرين الأولين عقليان، وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه هل هو شرعي أوعقلي؟
ذهب الإمام أحمد، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخسي، والأشعرية ومن معهم إلى: أنه شرعي، ولا حظ للعقل فيه، فلا حاكم إلا الله تعالى، والعقل لا يُحسِّن، ولا يُقَبِّح، ولا يوجب، ولا يحرِّم.
و ذهب أبوالحسن التميمي من الحنابلة، والمعتزلة، والكرَّامية، وعلاء الدين السمرقندي، وكثير من المتكلمين، ومن معهم إلى: أنه عقلي، فالعقل يحسِّن، ويقبِّح، ويوجب ويحرِّم.
و قال: أسعد بن علي الزنجاني من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة، وأبومنصور الماتريدي، وبعض الحنفية، وحكاه عن أبـي حنيفة أيضًا، ورجحه الزركشي بأن: =

٢ ـ وضرب يقبَلُه ٣- وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسُن لمعنى في غيره. والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة أضرب أيضًا: ١ ـ فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودًا لا يتأدى بالذي قبله بحال

(**وضرب يقبَلُه**) أي يقبل السقوط . يعني يسقط عن المكلف التكليف به لا أن حُسنه يسقط عنه؛ لأن حُسنه لذاته، فلا يُتصور الانفكاكُ عنه، لكنه يحتمل سقوطَ التكليفِ به بعارض الجنون والإغماء وهو الصلاة .

(**وضرب منه ملحق بهذا القسم**) كالزكاة والصوم والحج، وقوله: بهذا القسم؛ أي بالذي حسُن لمعنىً في نفسه .

(**ما حَسُن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودًا**) وهو الصلاة بعد الوضوء قائمة بنفسها مقصودة (**لا تتأدَّى بالذي قبله بحال**) أي لا تتأدى

حسنها وقبحها ثابت بالعقل، والثواب، والعقاب يتوقف على الشرع فنسميه قبل الشرع حسنًا، وقبيحًا، ولا يترتب عليه الثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع .

و يبدو أن الراجح هو القول الأخير؛ لأن العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر بالضرورة لكن حكم الله ـ الايجاب والتحريم ـ لا يعرف إلا عن طريق الرسول قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ فلا عذاب قبل بعثة الرسول أو بلوغ الدعوة، وحيث لا عذاب فلا تكليف بالفعل أو الترك أو التخيير .

راجع تفصيل ذلك في: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٧٩ فما بعدها، التوضيح على التنقيح ١ / ١٧٣، ميزان الأصول ١٧٥-١٧٨، أصول السرخسي ١ / ٦٠، فواتح الرحموت ١ / ٢٥، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٧ـ١٠٨، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب ص ٢٩، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ١ / ٦٣، شرح تنقيح الفصول ص ٨٨، المستصفى ١ / ٥٥، المنخول ص ٨ البرهان ص ١ / ٧٩، البحر المحيط ١ / ١٤٥ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٠٠ فما بعدها .

٢- وضرب منه ما حسُن لمعنى في غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيهًا بالذي حسُن لمعنى في نفسه ٣- وضرب منه حسُنَ لِحُسن في شرطه بعد ما كان حسنًا لمعنى في نفسه أو ملحقًا به، وهذا القسم سمي جامعًا. أما الضرب الأول من القسم الأول فنحو الإيمان بالله تعالى وصفاته حسَنٌ

الصلاة بفعل المأمور به الذي قبلها وهو الوضوء في كل حال، وهذا احتراز عن الضرب الذي بعده وهو الجهاد وصلاة الجنازة، فإنهما صارا حسنين بسبب قهر الكفرة وقضاء حقِ المسلمين، فإنهما يتأدَّيان بفعل نفس المأمور به وهو الجهاد وصلاة الجنازة.

(**وضرب منه حَسُنَ لحُسن في شرطه بعد أن كان حسنا لمعنى في نفسه أو غيره**) يعني يكون المأمورُ به حسنًا باعتبار أنه مأمور به صدر من حكيم، ويكون ذلك المأمور به حسنًا أيضًا باعتبار شيء آخر غيره، وهو كون القدرة الممكّنة شرطًا له، ويجوز أن يكون الشيء حسنًا لمعنى في نفسه وحسنًا أيضًا لمعنى في غيره كما إذا قال: والله لأصلينّ ظهرَ هذا اليوم. كان الظهرُ حسنًا باعتبار أنه مأمورٌ به، وحسنًا أيضًا باعتبار معنىً في غيره وهو البرُّ في يمينه تعظيمًا لاسم الله تعالى.

و لهذا أيضًا نظير في الحسّيات كامرأة حسناء في نفسها خلقةً ثم إذا لبست أثوابًا فاخرةً رائقةً وزيّنت نفسها مع ذلك بأنواع من الزِيَنْ كانت هي حسنةً في نفسها وحسنة لمعنى في غيرها.

(**وهذا القسم يسمى جامعًا**)؛ لأنه يجمع النوعين مع ضروبهما، ثم إنما أورد هذا القسم في النوع الثاني مع أنه جامع للنوعين لحصول الزائد من الغير

لعينه غير أنه نوعان: تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى أنه متى تبدل بضده كان كفرًا، وإقرار: هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى أنه متى تبدل بضده بعذر الإكراه لم يُعَدَّ كفرًا ؛ لأن اللسان ليس معدن التصديق.

فكان مناسبًا للنوع الثاني، إلا أن هذا الغير لا يختص بالنوع الثاني، بل يشمل النوعين فسُمي جامعًا. (**وهو ركن لا يحتمل السقوط**) أي سقوط وصف الحُسن.

(**حتى إذا تبدل بضده بعذر الإكراه لم يُعَدَّ كفرًا**) يعني إذا كان قلبه مطمئنًا بالإيمان (**لأن اللسانَ ليس معدنَ التصديق**) ؛ لأنه لو كان اللسانُ معدنًا للتصديق يلزم أن يكون إقرارُ المنافق إيمانًا ؛ لأنهم ﴿**قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ**﴾[1] قال الله تعالى في مقابلة شهادتهم ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾.

فعُلم أن اللسانَ ليس معدنَ التصديق (**فكان ركنًا دون الأول**) أي كانت ركنية الإقرار أحطَّ رتبة من ركنية التصديق في ماهية الإيمان؛ لسقوط وصف الحُسن عن الإقرار في وقت من الأوقات، وهو وقت الإكراه وعدم سقوط وصف الحُسن عن التصديق في كل الأوقات، ولكن مع ذلك فوات الإقرار من غير عذر يدل على فوات الإيمان، فكان الإقرار أدنى درجة من التصديق وأعلى درجة من سائر العبادات، فكان التصديقُ والإقرارُ ركنين في ماهية

---

(١) سورة المنافقون: ١.

لكون ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الأول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ،

الإيمان إلا أن التصديقَ أعلى الركنين والإقرارُ أدناهما ، فصارا كالقيام مع القراءة في حق الصلاة ، فكان الإقرار مع ذلك ركنَ الإيمان وجوداً وعدمًا ، فإن وجوده يدل على وجود الإيمان ، وفواتَه في حالة الاختيار - أي تبديله بغيره - يدل على فوات الإيمان .

و قوله : (**فمن صدّق بقلبه وترك البيانَ من غير عذر لم يكن مؤمنًا**) هذا الذي ذكره هو مذهب المحققين من الفقهاء[1] ، وأما عند أهل الكلام فهو مؤمن عند الله تعالى .

و قال في «الكفاية» وقال المحققون من أصحابنا : إن الإيمان هو التصديقُ بالقلب ، والإقرارُ باللسان شرطُ إجراء الأحكام في الدنيا ، حتى إن من صدَّقَ بقلبه ولم يُقرَّ بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق غيرُ مؤمن في أحكام الدنيا لعدم الإقرار[2] .

---

(١) ويريد به أبا منصور الماتريدي؛ لأنه يقول : إن الإيمان هو التصديق بالقلب وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب أمر باطني لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا .
و قال شمس الأئمة الحلواني وفخرالإسلام : إن الإقرار ركن ومجرد التصديق لا يكون إيمانًا لأنها لو كانت إيمانًا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين .
راجع فيه : شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٢٤ - ١٢٥ ، فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧ / ١٤٥ فمابعدها

(٢) انظر : شرح الفقه الأكبر ص ١٢٥ .

ومن لم يصادف وقتًا يتمكن فيه من البيان وكان مختارًا في التصديق كان مؤمنا إن تحقق ذلك، وكالصلاة حسُنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى إلا أنها دون التصديق وهي نظير الإقرار حتى سقطت بأعذار كثيرة.

إلا أنها ليست بركن في الإيمان، بخلاف الإقرار؛ لأن في الإقرار وجودًا وعدمًا دلالة على التصديق.

والقسم الثالث: الزكاة والصوم والحج.

(من لم يُصادف وقتًا يتمكن فيه من البيان) بأن كان معتقلَ اللسان (فكان مختارًا في التصديق) أي قبل ظهور البأس وقبل أن يرى ملائكةَ العذاب (كان مؤمنًا إن تحقق ذلك) وإنما ذكر تحققهُ بحرف الشرط لندرة ذلك التحقق.

وقوله: (وكالصلاة) وهو نظير القسم الثاني من النوع الأول بدليل إعادة كلمة التشبيه كما في قوله: فنحو الإيمان؛ وأما الإقرارُ فهو أحدُ نوعَي القسم الأول من النوع الأول، فكان التصديق والإقرار معًا نظير القسم الأول من النوع الأول (حتى سقطت بأعذار كثيرة) كالجنون والإغماء والحيض والنفاس.

(إلا أنها ليست بركن في الإيمان) أي عندنا حتى أن فوتَها وتفويتَها مع الاختيار لا يدل على فوات الإيمان، إذا كان الاعتقاد مع فرضيتها موجودًا بخلاف الإقرار، فإن ذلك دليل التصديق وجودًا وعدمًا.

و أما الصلاة فلا تكون دليلَ التصديق وجودًا وعدمًا، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئةٍ مخصوصةٍ، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يُحكم بإسلامه .

فإن الصوم صار حسنًا لمعنى قهر النفس، والزكاة لمعنى حاجة الفقير، والحج لمعنى شرف المكان. إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة لأنفسها. لأن النفس ليست بجانية في صفتها والفقير ليس بمستحق لنفسه،

(**فإن الصوم صار حسنًا لمعنى قهر النفس، والزكاة لمعنى حاجة الفقير**) ـ إلى أن قال ـ (**إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة لأنفسها**)؛ لأنها كانت بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة، فلذلك كانت الزكاةُ والصومُ والحجُ في المعنى من النوع الذي هو حَسَنٌ لمعنىً في عينه لكون هذه الوسائط مما لا اختيار له.

فإن قلت: لِم جُعلتْ هذه الوسائطُ وسائطَ حتى جُعلتْ هذه المأمور بها وهي الزكاة والصوم والحج من القسم الثالث، ولم تُجعل الصلاة من جملتها مع أن واسطة القبلة موجودة فيها أيضًا، وتلك الواسطة مما لا اختيار لها كما في هذه الوسائطَ أيضًا، ومع ذلك جُعلت الصلاةُ نظيرَ القسم الثاني من النوع الأول على ما ذكرتَ؟

قلتُ: جواب هذا مع ما يتلاحق به موفًّى في «الوافي»[1].

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٩٧ من الكتاب المذكور، وعبارته: «فإن جهة القبلة لا تصلح واسطة للصلاة؛ لأن الواسطة هنا اسم لشيء خارجي عن الفعل، ويتوقف حسن الفعل إلى وجوده؛ لأن الواسطة إنما تكون بين الشيئين وهذه الأفعال ـ أعني الزكاة وأمثالها ـ قد تنفصل عن هذه الأشياء، ولكن يتوقف حسنها إلى وجود هذه الأشياء، فأما الصلاة فلا يمكن فصلها عن جهة منكرة، ولكن الشارع عين الجهة المنكرة بالجهة المعينة وهي الكعبة، فصارت الجهة كأنها داخلة في ماهية الصلاة غير خارجة عنها فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها، ولأن دفع المال ليس بعبادة في نفسه، ولكن حاجة الفقير جعلته عبادة بالأمر، وكذلك الصوم والحج حيث جعلت =

فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها أهلية كاملة. وأما الضرب الأول من القسم الثاني فمثل السعي إلى الجمعة ليس بفرض مقصود إنما حسن لإقامة الجمعة؛ لأن العبد يتمكن به من إقامة الجمعة وقد لا يتأدى به الجمعة،

(**فصار هذا كالقسم الثاني**) أي صار القسم الثالث وهو الزكاة ونحوها كالقسم الثاني وهو الصلاة حتى (**شرطنا لها أهلية كاملة**) من العقل والبلوغ؛ لأن ما لم يكن عبادةً خالصةً يجوز أن يجب على الصبي والمجنون وما كان عبادةً خالصةً كالصلاة والزكاة لا يجب عليهما فشُرطت الأهلية الكاملة في العبادات الخالصة ابتلاءً بخلاف حقوق الناس حيث يجب عليهما عند وجود سببها؛ لأن وجوبَ ذلك لم يكن ابتلاء بل لإحياءِ حقوقهم وجَبْر ما نقص من حاجاتهم.

(**وقد لا يتأدى به الجمعة**) أي لا تتأدى الجمعة بالسعي نفسه بل بفعل مقصود بعده وهو إقامة الجمعة، بخلاف الجهاد حيث يتأدى المقصود الذي هو المُحَسِّنُ وهو إعلاء كلمة الله تعالى بالجهاد نفسه.

الواسطة ما ليس بحسنة حسنةً فتعتبر واسطة وأما المقصود من الصلاة هو الله تعالى وتعظيمه، وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن في نفسه، فلم يجعل الجهة ما ليس بحسنة فلم تكن الواسطة منظوراً إليها لما أن المقصود وهو حسن العبادة حاصل بدونها، فلم تعتبر واسطة، ولهذا تبقى الصلاة فعلاً صالحًا للتعظيم عند عدم هذه الجهة المعينة عند اشتباه القبلة بخلاف الزكاة وأمثالها فإنها لم تبق حسنة عند عدم وسائطها المحسنة، فلو كانت الجهة المعينة هي المحسنة لما كانت حسنة عند عدمها وهذا ظاهر».

وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة؛ لأنه في نفسه تبرد وتطهر لكن إنما حسن؛ لأنه يُراد به إقامة الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال ويسقط بسقوطها وتستغني عن صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا.

ومن حيث جُعل الوضوء في الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب لا يتأدى بغير نية. إلا أن الصلاة تستغني من هذا الوصف في الوضوء.

والضرب الثاني: الجهاد وصلاة الجنازة إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت، وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة حتى إن الكفار إن أسلموا لم يبق الجهاد مشروعًا إن تصور لكنه خلاف الخبر،

وقوله: (وكذلك الوضوءُ عندنا) أي ليس هو بفرض مقصود، وبيَّن ذلك بقوله: (ليست بعبادة مقصودة).

(ولا تتأدَّى به الصلاة بحال) أي لا يسقط فرض الصلاة بمجرد الوضوء.

(وتستغني عن صفة القُربة في الوضوء) أي وتستغني الصلاةُ عن وجود النية في الوضوء.

(أن الصلاة تستغني عن هذا الوصف) أي عن وصف النية في الوضوء بأن يكون الوضوء منويًا.

(لكنه خلاف الخبر) وهو قوله عليه السلام: «الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتلَ آخر أمتي الدجالَ» كذا في «المصابيح»[1].

---

(١) خرجه باللفظ المذكور أبوداود في كتاب الجهاد باب في الغزو مع أئمة الجور ٢ / ٢٢ حديث رقم ٢٥٣٢ وخرجه بنحوه في كتاب الجهاد باب في دوام الجهاد حديث رقم =

وإذا صار حق المسلم مقضيًا بصلاة البعض سقط عن الباقين .

ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيهًا بالقسم الأول . وأما الضرب الثالث : فمختص بالأداء دون القضاء ، وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه وذلك شرط الأداء دون الوجوب وأصل ذلك قول الله تعالى : ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ .

(**ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيها بالقسم الأول**) أي لما كان المقصود وهو إعدام الكفر وقضاء حق الميت يتأدى بنفس الجهاد ونفس الصلاة على الميت كان نفس الجهاد ونفس الصلاة على الميت شبيهًا بالذي هو حسن لمعنى في نفسه كالإيمان والصلاة . بخلاف الوضوء مع الصلاة ، فإن الصلاةَ لا تتأدى بنفس الوضوء .

(**وأما الضربُ الثالثُ فمختص بالأداء**) أي الضرب الذي هو حَسَنٌ لحُسْنٍ في شرطه وهو الضرب الجامع للنوعين . يُشترط وجود ذلك الشرط في حق الأداء (**دون قضاء**) أي يبقى القضاء واجبًا في ذمة المكلف بدون ذلك الشرط الذي هو (**عبارة عن قدرة يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه وذلك شرطُ الأداءِ**) أي شرطٌ لتحقق الأداء ، وذلك لأن القدرةَ مقارنةٌ للفعل ؛ لأن الفعلَ لا يُتصور بدون تلك القدرة فيتوقف الفعلُ على تلك القدرة .

٢٤٨٤ كما خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الجهاد ٢ / ٨١ حديث رقم ٢٣٩٢ وأبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي في مصابيح السنة كتاب الجهاد ٣ / ٤٥ حديث رقم ٢٨٨٥ عن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ : «**لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال** » .

. . . .

فأما كون الفعل مأموراً به وكونُه واجبًا عليه فلا يتوقف على تلك القدرة بل يتوقف ذلك على سلامة الآلات وصحة الأسباب، وهذا هو عين مذهب أهل السنة والجماعة، فإن صحة الخطاب تُبتنى على سلامة الآلات وصحة الأسباب، فتكون القدرة الحقيقية شرطًا لوجود الفعل لا لكون الفعل مأموراً به، فإن المأمورَ به يُؤمر به قبل أن توجد تلك القدرة .

و معنى قوله: (**وذلك شرط الأداء دون الوجوب**) أي شرطُ تحقق الأداء لا شرط نفس الوجوب بدليل وجوب الصلاة على النائم والمغمى عليه فيما إذا أُغمي دون يوم وليلة .

وقال الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - فإن الواجب أداءُ ما هو عبادة، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظِّمًا فيه ربَّه فينالُ الثوابَ، وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة. غير أنه لا يُشترط وجودُها وقت الأمر لصحة الأمر؛ لأنه لا يتأدَّى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال، وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء وذلك غيرُ موجود سابقًا على الأداء، فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحَّة الأمر، ولا يُخرجه من أن يكون حسنًا بمنزلة انعدام المأمور، فإن النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [1]؛ وقال: ﴿نَذِيراً لِّلْبَشَرِ﴾[2] ولا شك أنه أمرَ جميع من أرسل إليهم بالشرائع، ثم صح الأمر في

---

(١) سورة سبأ: ٢٨ .

(٢) سورة المدثر: ٣٦ ﴿وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾ إِنَّهَا لإِحْدَى الْكُبَرِ ﴿٣٥﴾ نَذِيراً لِّلْبَشَرِ﴾ .

وهو نوعان: مطلق وكامل، فأما المطلق منه فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنيًا كان أو ماليًا وهذا فضل ومِنّة من الله تعالى عندنا، وهذا شرط في أداء حكم كل أمر

حق الذين وُجدوا بعده، ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلُغهم فيتمكنوا من الأداء. قال الله تعالى: ﴿**لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾[1] فكما يَحسُن الأمر قبل وجود المأمور يحسُن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الأداء، ولكن يُشترط التمكن عند الأداء.

ألا ترى أن التصريحَ بهذا الشرط لا يُعدم صفة الحسن في الأمر، فإن المريضَ يُؤمر بقتال المشركين إذا بَرَأ، فيكون ذلك حسنًا. قال الله تعالى: ﴿**فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾[2] أي إذا آمنتم من الخوف فصلوا بلا إيماء ولا مشي.

(**وهو نوعان**) أي الضرب الثالث الذي هو عبارة عن القدرة نوعان:

(**مطلق وكامل**) المراد من المطلق: القدرة الممكِّنة وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه.

و من الكامل: القدرة الميسرة وهي زائدة على الأولى بدرجة، (**وهذا فضل ومنّة من الله تعالى عندنا**).

فإن قلت: إن نفسَ الأداءِ لا يتحقق بدون هذه القدرة. إذ الأمر بدون هذه

---

(١) سورة الأنعام: ١٩.

(٢) سورة النساء: ١٠٣ ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾.

. . . .

القدرة كان تكليفَ ما ليس في الوسع، وقد تبرأ الله تعالى عنه بقوله: ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا ﴾ [1] فاشتراط هذه القدرة حينئذ كان عدلاً لا فضلاً[2] فكيف سماه فضلاً؟

قلت: إنما قال هذا فضل من الله تعالى؛ لأن الله تعالى يُعطي ما يُعطي لعباده لا عن وجوب عليه، فكان فضلاً من هذا الوجه، ولا تنافي بين العدل والفضل عند اختلاف الجهة، فكان ما أعطى العبد من القدرة فضلاً منه من حيث إنه لا يجب عليه شيء لِما أن الأصلح على الله تعالى ليس بواجب[3] وعدلاً وحكمة من

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) العدل: هو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وقيل: هو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق. والفضل: ابتداء إحسان بلا علة.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٩١-١٩٢، ٢١٥.

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط ١ / ١٤٨ «ثم المعتمد في إبطال الحسن والقبح عدم وجوب رعاية المصالح والمفاسد بأن يقال: خَلْقُ العالَم إما أن يكون لمصلحة أو لا؟ فإن كان فقد أجرى الله تعالى فعل المصالح دهورًا لا نهاية لها، وإن لم يكن كان خَلْقه عريًا عن المصالح فإن الله تعالى لا يجب أن يكون تصرفه ملزومًا للمصالح أو لا تكون رعايتها واجبة، وإذا تقرر عدم وجوبها فلا يجب في العقل أن الله يربط أحكامه فيها بل يجوز ذلك ويقتضيه» انتهى.
و قال المعتزلة بوجوب الصلاح على الله عزوجل خلافاً للجمهور، واستدلوا بأنه: إذا كلف الله تعالى المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه للثواب، وعَلِمَ أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عند الواجب، واجتنب القبح، فلا بد أن يفعَل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقض على غرضه.
وانظر المسألة في: نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٩٩، شرح أصول الخمسة.

حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه، وعلى من عجز عن استعماله

حيث إنه لا يتأتى هذا الفعل من العبد بدونه كما ذكره في «التقويم»[1] .

ولكن ما ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ أحسن في العبارة ليكون إشارة إلى مذهبنا بأن الله تعالى متفضِّل بكل ما أعطى العبد من النعم، ولأن العدلَ إنما يُستعمل في عقوبة الجاني بقدر جنايته لا زائدَ عليها، ولما كان ذكرُ الفضلِ ذكرا يُختص بمذهبنا خلافًا للمعتزلة لما عُرِف في مسألة الأصلح .

قال عندنا، (**حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه**) وتأويله إذا لم يجد من يعينه فإن وَجد من يُعينه إن كان ذلك حُرّا يجوز التيمم عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأنه عاجز عن الطهارة بالماء ببدنه ولا يجب على الحر إعانته، وعندهما لا يجوز التيمم؛ لأنه قادر على التوضيء[2]

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٤١ من الكتاب المذكور وعبارته «و من الأداء ما لا يجب إلا بقدرة زائدة على الممكنة ميسرة للأداء رحمة من الله تعالى وفضلاً على ما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقال: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ .

(٢) وفي فتاوى قاضي خان «مريض لا يضره الماء إلا أنه لا يقدر على استعمال الماء بنفسه إن لم يكن أحد هناك يعينه جاز له التيمم بالاتفاق، وإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حرًا أو امرأة جاز له التيمم في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وإن كان معه مملوك اختلف المشايخ ـ رحمهم الله ـ فيه على قول أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ .

قال بعضهم: لا يجوز له التيمم .

انظر: الفتاوي الخانية بهامش الفتاوى الهندية ١ / ٦٠، وراجع المسألة أيضًا في المبسوط ١ / ١١٢ .

إلا بنقصان يحل به أو بماله في الزيادة على ثمن مثله وفي مرض يزداد به وكذلك الصلاة لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة

أصله الأعمى إذا وَجد قائدًا هل يجب عليه الجمعة، فإن وجد مملوكًا يعينه[1] ؟ فعندهما لا يجوز التيمم بالطريق الأولى، وعند أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ يجوز له التيمم في رواية ولا يجوز له في أخرى؛ لأن مملوكَه بمنزلة يديه .

(**إلا بنقصان يَحُلُّ**) به بأن اشتد مرضه (**أو بمالِه في الزيادة**) بأن يكون على ضعف قيمته بأن كان في موضع، ثمن ماء يتوضأ به درهم وهو لا يجد إلا بدرهمين فإنه يتيمم، ولو وجده بدرهم ونصف فإنه يشتريه. كذا ذكره في «المبسوط»[2] .

وقوله: (**وفي مرض**) معطوف على قوله: في الزيادة؛ أي لا تجب الطهارةَ بالماء على من عجز عن استعمال الماء إلا بنقصان يحُلُّ بماله في حق الزيادة على ثمن مثله أو بنقصان يحل ببدنه في حق مرض (**يزداد به**) أي بسبب استعمال الماء، وحاصله أن الله تعالى كما نفى تكليف ما ليس في الوسع بقوله: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ كذلك نفى الحرج بقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[3] فما يوجب الحرج في نفسه أو ماله كان منفيًا .

---

(١) لم أقف على هذه المسألة في كتب فقه الحنفية بعينها إلا أن السرخسي ـ رحمه الله ـ قال: «الأعمى لا يلزمه شهود الجمعة وإن وجد قائدًا . . . وعندهما إذا وجد قائدًا تلزمه». راجع: المبسوط ٢ / ٢٢ ـ ٢٣، وراجع أيضا في المسألة الفتاوى الهندية ١ / ١٤٤ .

(٢) انظر: المبسوط ١ / ١١٥ .

(٣) سورة الحج: ٧٨ .

(لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة) وهي القدرة الممكنه.

و حاصل هذا أن من كان مأموراً بفعل في زمان كالإيمان بالله تعالى في دار الدنيا، وكالأضحية في أيام العيد، أو في مكان كذبح الهدايا في الحرم وغيرها لا بد أن يكون المأمور قادراً على تحصيل المأمور به على الحقيقة؛ لأن تكليفَ ما ليس في الوسع ليس بحكمة؛ لأن التكليفَ ابتلاءٌ وإنما يحصلُ الابتلاء بقدرة المكلف. إن أتى بالمأمور به يُثاب وإن تركه يعاقب .

ألا ترى أنه لا يجوز أن يُؤمر المُقْعَدُ بالمشي والأعمى بالإبصار بالعين، والآدميُ بالطيران؛ لأن كلاً منهم ليس بقادر على تحصيل ما أمر به .

إذا عرف هذا فنقول: من كان مأموراً بالإيمان لم يكن له بد من القدرة على اكتساب الإيمان، وتلك القدرة تعتمد سلامة الآلات وصحة الأسباب، فكان التكليف دائراً بتلك القدرة لا بالقدرة الحقيقية التي تقارن الفعل إذ لو كان كذلك ينبغي ألا يكون أحد مأموراً بالفعل قبل وجود الفعل؛ لأن تقديم المشروط على الشرط محال وهذا لا يجوز؛ لأنه مأمور بالإيمان قبل حصول تلك القدرة بالإجماع، وكذلك من كان مأموراً بالطهارة بالماء لا بد له من القدرة على تحصيل الطهارة بالماء وذلك بسلامة الآلات و الأسباب، و كذلك من كان مأمورا بأداء ركعتين أو أزْيَدَ منه في الوقت لم يكن بُد من القدرة على تحصيل ما أُمر به وذلك بسلامة الآلات والأسباب وكذلك في غيرها .

و قال زفر ـ رحمه الله ـ لما كان هذا الأصل مستقراً إذا أسلم الكافر في آخر الوقت أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون، ولم يبق من الوقت إلا مقدارٌ تسع فيه

. . . .

التحريمة فقط لا قضاء عليهم؛ لأنهم لم يقدروا على تحصيل ما أمروا به في الوقت، والقضاء خلف الأداء، فإذا لم يكن الأداء مقدوراً لهم لم يثبت القضاء كما لو وجد هذه الأشياء بعد انقضاء الوقت.

لكن أصحابنا قالوا: القياس ما ذكرتَ إلا أنّا استحسنا وجوب القضاء عليهم؛ لأن القدرةَ الحقيقيةَ التي هي المقارنة للفعل ليست بشرط لوجوب القضاء عليهم بالاتفاق فبعد ذلك نقول: لما لم تكن القدرة المقارِنة شرطًا لوجوب القضاء وقد وُجد هنا سبب أصل الوجوب وهو جزء من الوقت وأصلُ الوجوب لا يفتقر إلى القدرة ووجوب الأداء مفتقر إلى القدرة لكون الأداء مطلوبًا منه، وما ذكرتَ من القدرة شرط لتكليف الأداء في الوقت، وهؤلاء لم يخاطبوا بالأداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك، ولكن تَوهُم القدرة كاف لوجوب الأداء ليظهر أثره في حق وجوب القضاء، والقدرة على هذا التفسير متوهَّمة؛ لأن الله تعالى قادر على أن يوقف الشمس فيمتد الوقت فيؤدي هو في الوقت إلا أنه لما كان المأمور عاجزًا عن الأداء في الوقت في الحال لم يُخاطَب بالأداء في الوقت، وتُعتبر هذه القدرة في حق وجوب القضاء؛ لأن القضاءَ خلَفٌ وشرط الخلف عدم الأصل في الحال مع إمكان الأصل في الجملة وقد وُجد هنا، وهذا أصل واضح لعلمائنا فإنهم قالوا: إذا حلف ليمسَّ السماء أو ليُقلبن هذا الحجرَ ذهبًا انعقدت اليمين للبرّ[1] و هو الأصل، لكنه لما كان عاجزًا في الحال وجب القول بوجوب الخلف وهو الكفارة؛ لأن الأصل ممكن.

---

(١) انظر: المبسوط ٩/٦.

. . . .

ألا ترى أن الأصل إذا لم يكن ممكنًا وهو البِرّ لم يثبت الخلف وهو الكفارة كما في اليمين الغموس، فصارت القدرة على هذا التقرير نوعين:

قدرة ثبتت للمكلف على تحصيل ما كُلف به وهي عند سلامة الآلات وصحة الأسباب وهذه القدرة ثبت أثرها في لزوم الأداء في الوقت فإذا فات يجب القضاء.

و قدرة متوهَّمة[1] غير مقدورة للعبد على ما هو العادة فتعتبر هذه القدرة في حق وجوب الأداء ليثبتَ ذلك الوجوب في حق الخلف، والشيء قد يثبت تقديراً وإن لم يثبت تحقيقًا.

ألا ترى أن القادر على استعمال الماء حقيقة يقدَّر عاجزاً تقديراً كما في الماء المعَدّ لدفع العَطَشْ، وكالنائم يُعدّ قادراً على الأداء تقديراً حتى يظهر أثر ذلك في حق وجوب القضاء، بخلاف ما إذا انقضى الوقت ثم وُجد ما ذكرنا من الإسلام وغيره؛ لأن القدرة في الحال في الزمان الماضي من المستحيلات فلم يمكن أن يُعَدّ قادرًا، ثم ما ذكرنا من نوعي القدرة ليس بشرط في وجوب القضاء.

ألا ترى أنه في النفس الأخير من العمر يلزمه تداركُ ما فاته وليس هو بقادر على تحصيل ما أُمر به في القضاء ولهذا يبقى عليه بعد الموت، وليس ذلك كالجزء الأخير من الوقت في حق الأداء؛ لأنا اعتبرنا تلك القدرة ليظهر أثرها في حق الخلف ولا خلف للخلف، فلم تعتبر وقد بقيت الفوائت عليه.

---

(١) أي ظنّية؛ لأنْ الوهم لا يبنى عليه الحكم.

لأن تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونها في الغالب. ولا تجب الزكاة إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالإجماع.

فعُلم أن القدرة مختصّة بالأداء.

قوله: (**لأن تمكن السفر المخصوص به**) أي بالحج (**لا يَحصل بدون**) الزاد والراحلة (**في الغالب**) فلذلك كانت القدرة الممكّنة في الحج القدرة على الزاد والراحلة، ولا يقال بل دون هذه القدرة قدرة أدنى منها قد يتمكن المرء بها من أداء الحج وهي صحة البدن التي يقدر بها على تحصيل الزاد في الطريق بالاكتساب ويقدر أيضًا على المشي حتى صح النذر به، وقد نرى وجود الحج بهذا الطريق، والقدرة الممكّنة هي أدنى ما يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه فينبغي أن يجب الحج على الصحيح البدن المكتسب؛ لأن وجوبَ الحج متعلق بالقدرة الممكّنة وهذا الذي ذكرتُه من القدرة الممكّنة؛ لأنا نقول: لا يجب الحج على من لا يملك الزاد والراحلة. إذ لو قلنا بوجوبه على من هذا صفته يقع الناسُ في غاية الحرج، والله تعالى نفى ذلك بنص كتابه بقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ والذي اعتبرناه في الصلاة من توهم القدرة وإن كان لا يتحقق الأداء من مثل ذلك القادر غالبًا ليظهر أثره في خلَفه وهو القضاء لا لعين الأداء، فإن عين الأداء منه غير مطلوب.

و أما في صورة الحج فلا يمكن مثل هذا القول؛ لأنه لا خلَف هناك يُنتفى الحرج عند مباشرة ذلك الخلف.

(**حتى إذا هلك النصابُ بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالإجماع**)

و لهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها أو نُفاسها أو الكافر يسلم أو

هذه إيضاح ما ذكره بقوله: فأدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنيا كان أو ماليًا «و هذا في المالي؛ لأنه لما لم يتمكن من أداء ما لزمه وهلك المال قبل التمكن لم يحصل له من القدرة أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، فلذلك سقط الواجبُ، أي لم يجب عليه ما له عرَضيّة الوجوب، وإنما قلنا هذا؛ لأن عندنا لا يجب عليه الواجب إلا عند وجود القدرة الممكّنة وهي لم تحصُل له، وكذلك عند الشافعي فإن عنده لا تجب الزكاة إلا بثلاث شرائطَ: كمال النصاب، وحولان الحول، والتمكن من الأداء[1] كذا ذكره في «المبسوط»[2].

و صورة ذلك في ابن السبيل إذا كان له نصاب في بيته وحال الحول عليه فوجب عليه أداء الزكاة إذا بلغه، وإذا هلك النصاب قبل البلوغ إليه سقط الواجب بالإجماع.

(**ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها أو نفاسها**) إلى آخره هذا إيضاح أيضًا لما ذكر أن أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه من القدرة شرط خطابَ الأداء، وهؤلاء لما لم يُدركوا وقتا صالحًا للأداء غالبًا لم يُخاطَبوا به فلذلك لم يلزمهم قضاؤه لانعدام الشرط وهو التمكن من الأداء غالبًا لا نادرًا[3] و لكن علماؤنا قالوا: يلزمهم أداء الصلاة استحسانًا؛ لأن السبب

---

(١) راجع: المهذب ٥/ ٣٥٩-٣٦٠.

(٢) انظر: المبسوط ٢/ ١٧٤.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٩٦.

الصبي يبلغ في آخر الوقت أن لا صلاة عليهم إلا أن يُدركوا وقتًا صالحًا للأداء لما قلنا، لكن أصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بإدراك وقت الغسل أنها تجب بإدراك جزء يسير من الوقت يصلح للإحرام بها

الموجب جزءٌ من الوقت وشرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء مُتوهَّمِ الوجود لا كونها متحقق الوجود.

و قوله: (**بعد تمام الحيض**) أي بعد العشرة أي تشترط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بأن يكون أيامها عشرة (**أو دلالة انقطاعه**) بأن يكون أيامها دون العشَرة، فينقطع الدم، والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتتحرّم للصلاة.

و ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ في كتاب حيض له مفرد[1]: إن مدة الاغتسال من الحيض إذا كانت أيامها دون العشرة، ويتفرع عن هذا الأصل مسائلُ: أن الزوج إذا راجعها في تلك المدة في الحيضة الأخيرة من العدة تصح، ولا يجوز للزوج قِربانُها في تلك المدة، وإذا كانت أيامها عشرة ليس كذلك، حتى يجوز للزوج قِربانُها في تلك المدة ولا تصح الرجعة.

و قوله: (**قبل تمامه**) أي تمام الحيض وتمامه بالعشرة، وهذا لأن في أوامر العباد صفةَ الحُسن ولزومَ الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة، فإن من قال لعبده: اسقني ماء غدًا يكون أمرًا صحيحًا موجبًا للأداء فلا يتعين للحال بأنه

---

(١) لعل له كتابًا مستقلاً في الحيض.

وكذلك في سائر الفصول؛

لأنا نحتاج إلى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال وجود القدرة لا إلى تحقق القدرة وجودًا؛ لأن ذلك شرطُ حقيقة الأداء فأما سابقًا عليه فلا؛ لأنها لا تسبق الفعل إلا في الأسباب والآلات لكن تَوَهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعًا ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند فوات الأصل. وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير بوقف الشمس. كما كان لسليمان صلوات الله عليه، وذلك نظير مسّ السماء، فصار مشروعًا ثم وجب النقل للعجز الحالي كمن هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء، ثم بالعجز الحالي ينتقل إلى التراب، والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحَسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول..

يقدر على ذلك في غد لجواز أن يموتَ قبله أو يظهر عارضٌ يحول بينه وبين التمكن من الأداء، فكذلك في أوامرِ الشرع وجوب الأداء يثبت بهذا القدر.

(**وكذلك في سائر الفصول**) أي في فصل الصبي، وفصل الكافر، وفصل المسافر بأن بلغ وأسلم وأقام.

وقوله: (**لكن توهم القدرة**) أي القدرة الممكنة (**يكفي لوجوب الأصل**) أي لوجوب الأداء.

(**والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحُسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول**) أي يُحمل على أن المأمور به حَسَنٌ لعينه، ولا يُحمل على أنه

. . . .

حَسَن لغيره، ولكن يحتمل أن يكون حسنًا لغيره على ما ذكر .

فإن قلت: في أي موضع صورة هذه المسألة ؟

إن قلت: في العبادات، فقد ذكر قُبيل هذا بطريق التفصيل أن هذا من قبيل الحسن لمعنى في عينه كالإيمان، وأن هذا من قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي إلى الجمعة وغيره .

و إن قلت: في غير العبادات فتعليله في الكتاب بقوله: و كذلك كونه عبادةً يقتضي هذا المعنى يَرُدّ ذلك .

قلت: الكلام مُجرى على إطلاقه فيدخل تحته العباداتُ وغيرها، وما ذكره أولا بطريق التفصيل كان جزئيًا وهذا كلي والكلي غير الجزئي خصوصًا عند احتمال غير ذلك .

ألا ترى أن مثل هذا مذكور في حق الوجوب فإن صُورَ الواجبات في العبادات مذكورة بطريق التفصيل أن هذه العبادات واجبة أي فريضة كالصلوات الخمس وواجبة عملاً لا علمًا كالعمرة والأضحية وهذه العبادات غير واجبة كالنوافل، ثم ذكر أن مطلقَ الأمر يُحمل على الوجوب باعتبار هذا المعنى أن هذا كلي وذاك جزئيّ والكلي غير الجزئيّ، والعلم بالجزئي لا يكون علمًا بالكلي وكذا في عكسه، فإن النادبين والمبيحين والواقفين[1] في الأمر المطلق يعرفون وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم وهي جزئية، ولا

---

(١) راجع: هـ رقم (١) من ص (٤١٥).

يعرفون وجوب الأمر المطلق وهو كلي، وكذا في عكسه أن كل أحد كان يعرفُ وجوبَ شكر المُنْعِم وحظر الكفران، وكان لا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشرع أن الصلاة والزكاة وغيرهما من قبيل شكر المنعم أم لا؟ ونكاحُ المحارمِ وسائر المحرّماتِ من النساء من حظر الكفران أم لا؟

وكذلك كل أحد يعرف بطريق الإجمال أن جواب الفتوى إما أن يكون نعم أو لا، ولكن لا يعلم بطريق التفصيل أن جواب هذه الفتوى المعينة نعم أم لا؟ إلا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل، وترك أمر الدنيا على التعطيل، ولأن المرء قد يحتاج في التمسك في مسألة من المسائل بمطلق الأمر إلى معرفة أن هذا حسن لمعنى في عينه؛ لأن هذا ثابت بمطلق الأمر، ومطلق الأمر يقتضي ذلك كما نقول مثل ذلك في التمسك بالوجوب.

وقوله: **(لأن كمال الأمر)** والأمر إنما يكمل بحسب كمال ولاية الآمر، ولا آمر أكملَ ولاية من الشارع، فكان أمره أكملَ الأوامر يقتضي كمال صفة المأمور به، وصفة المأمور به إنما تكمل إذا كان حُسنُه لمعنى في عينه، وإن شئت معرفته فتأمل في كمال صفة الإيمان مع غيره من المأمور بها كيف ترجحَ الإيمان على غيره من العبادات، وما ذاك إلا باعتبار أن حُسنَه ذاتي بحيث لا ينفك عنه أصلاً، وكذلك كونه عبادةً يقتضي هذا المعنى وهو معنى كون المأمور به حسنًا لعينه، وهذا لأن العبادة عبارة عن نوع فعل ابتلي الآدمي بفعله تعظيمًا لله تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه. كذا ذكره في «التقوي»[1]

(١) انظر: اللوحة رقم ١٧ من الكتاب المذكور.

يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل، وعلى هذا قال الشافعي - رحمه الله - وهو قول زفر لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حُسنه وعلى أنه هو المشروع دون غيره

لوتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن لمعنى في عينه .

و قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - والأصح عندي أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه شرعا فإن الأمر لطلب الإيجاد وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب، فيثبت أيضا أعلى صفات الحُسن لأنه استعباد فإن قوله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة﴾ و قوله: ﴿اعبدوني﴾[1] هما في المعنى سواءٌ، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها[2] .

(**ويحتمل الضرب الثاني**) وهو كون المأمور به حسنا لمعنى في غيره كما في أمر الوضوء، وهذا لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء ؛ لأن حسنه إنما ثبت لضرورة أن الآمر حكيم، والثابت بطريق الاقتضاء إنما يثبت ما هو الأدنى في ذلك الباب، والأدنى هو الحسن لمعنى في غيره لا لعينه .

(**وعلى هذا قال الشافعي وهو قول زفر**) أي وعلى كون الأمر المطلق مقتضيا صفة الحسن لمعنى في عينه .

(**دل على صفة حُسنه**) أي على صفة حسن الجمعة لعينها، ومن ضرورته لم يكن الظهر مشروعًا في وقتها لمن وجبت عليه الجمعة .

---

(١) سورة يس: ٦١ ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ .
(٢) انظر: أصول السرخسي ١ / ٦٣ .

حتى قالا: لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، وقالا: لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنًا مشروعًا في حقهم فإذا أدَّوها لم تنتقض بالجمعة من بعد،

(**حتى قالا: لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة**) إلا أنهما اختلفا في تحقق فوات الجمعة، فعند زفر يتحقق فوتها بفراغ الإمام من صلاة الجمعة، وعند الشافعي بخروج الوقت، واختلافهما هذا بناء على أصل وهو أن السلطان شرط عند زفر[1] - رحمه الله - لإقامة الجمعة، وعند الشافعي ليس بشرط، فكان فواتُ الأصل وهو الجمعة بخروج الوقت .

(**صار الظهر حسنًا**) أي صار حسنًا لمعنى في عينه على وجه يَنفي حُسنَ غيره؛ لأن حسنَ الشيء لعينه يقتضي الكمالَ والكمال في أن يكون هو متعينًا لا يزاحمه غيره إذ عند المزاحمة لا يبقى الكمال .

فلذلك إذا أدَّوا صلاة الظهر ثم أدَّوا صلاة الجمعة لا تنقضُ ظُهرَهم بأداء الجمعة فكان المريض والعبد والمسافر بمنزلة من صلّى الظهر في بيته، ثم أدرك الجماعة كان فرضه ما أدّى في بيته فكذلك ههنا؛ لأن هذا اليوم في حقهم كسائر الأيام، ولو اكتفوا أيضًا بأداء الجمعة لا يخرجون عن عهدة فرض الوقت، ولكنا نقول: الجمعة أقوى من الظهر، ولا يظهر الضعيف بمقابلة القويّ، وإنما فارق المريض الصحيح في الترخص بترك السعي إلى الجمعة،

---

(١) وهو شرط جميع الحنفية .
راجع: المبسوط ٢ / ٢٥، الهداية ٢ / ٥٤ .

وقلنا نحن: لا خلاف في هذا الأصل لكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم. ألا ترى أن بعد فوات الجمعة يقضي الظهر ولا يقضي الجمعة بالإجماع؟ فثبت أنه عودٌ إلى الأصل، وثبت أن قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررًا لا ناسخًا، فصح الأداء

فإذا شَهِدَها فهو والصحيح سواءٌ، فيكون فرضه الجمعة كما في الصحيح. كذا في «المبسوط»[1].

(قلنا نحن: لا خلاف في هذا الأصل) وهو أن المقيم الصحيح مأمور بعد الزوال يوم الجمعة بأداء الجمعة. (لكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة) يعني على طريق نسخ حُسْن الظُهر كما هو مذهب الزفر والشافعي - رحمهما الله - أو على تقرير حُسن الظهر كما هو مذهبنا[2].

(فصار ذلك مقرِّرًا لا ناسخًا) أي صار الأمر بأداء الجمعة مقررًا للظهر لا ناسخًا له.

(وأمر بنقضه بالجمعة كما أمر بإسقاطه بالجمعة) أي الصحيح المقيم أمر بنقض الظهر عنه بأداء الجمعة كما أمر بإسقاط الظهر عنه بأداء الجمعة قبل أدائه.

---

(١) انظر: المبسوط ٢ / ٣٢.

(٢) اختلف العلماء في هل أصل الفرض في الوقت الجمعة أم الظهر؟
فقال الشافعية: إن الجمعة أصل، وقال الحنفية: الظهر أصل، أي الفرض الأصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة، لأن للجمعة شرائط لا يتمكن كل واحد منها.
انظر هذه المسألة مع مناقشة أدلة العلماء في: المبسوط ٢ / ٢٢، المجموع للنووي ٤ / ٥٣١، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٤٢٠.

وأمر بنقضه بالجمعة كما أمر بإسقاطه بالجمعة، وإنما وُضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وإنما قلنا: إن الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالأداء دون القضاء. أما إذا فات الأداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقي تحت عهدته. وجُعل الشرط بمنزلة القائم حكمًا لتقصيره، وأما إذا فات لا بتقصيره فكذلك؛ لأن هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الأداء فضلاً من الله تعالى فلم يُشترط لبقاء الواجب، ولهذا قلنا لا

(وأمر بنقضه بالجمعة كما أمر بإسقاطه بالجمعة) أي الصحيح المقيم أمر بنقض الظهر عنه بأداء الجمعة كما أمر بإسقاط الظهر عنه بأداء الجمعة قبل أدائه.

(وإنما وضع عن المعذور). هذا جواب عن قولهما بأن المريض والعبد والمسافر لم يخاطَبوا بالجمعة على وجه المنع. لا نسلم أنهم لم يخاطبوا بالجمعة بل خوطبوا بها؛ لأن قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾[1] عام متناول للجميع، ولكن سقط عنهم وجوبها رخصة وترفيهًا في حقهم، فإذا أدّوا الجمعة عملوا بالعزيمة فيصح.

و قوله: (فلا يبطل به العزيمة) أي فلا يبطل بأداء الظهر وهو الرخصة، العزيمة التي هي الجمعة.

(وإنما قلنا إن الضرب الثالث من هذا القسم) أي من الذي حَسُن لمعنى في شرطه.

(حكمًا لتقصيره) أي زجرًا لتقصيره.

(فضلاً من الله تعالى) كيلا يكون تكليف العاجز (فلم يُشترط لبقاء الواجب)

---

(١) سورة الجمعة: ٩.

يُسقط بالموت في أحكام الآخرة ولهذا قلنا : إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج ،

كالشهود في باب النكاح فإنه شرطٌ لصحة انعقاد النكاح لا لبقائه، وهذا لأن القدرةَ الممكّنَةَ شرطُ وجوبِ الأداءِ لئلا يكون بدونها التكليف ما ليس في الوسع، فلما وجب الأداءُ عند وجود هذه القدرة التي هي أدنى ما يتمكن به المرء من أدائه بقي ذلك الواجب قضاء في ذمة المكلف وإن لم تبق تلك القدرة؟ لما أن القضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء، فكان الواجب في القضاء عينَ ذلك الواجب الذي كان في الأداء فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد، فلما كان كذلك كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة في أصله، فلم يُشترط في حال القضاء ما شُرط في حال الأداء حتى أنه إذا ترك الصلاة في عنفوان[1] شبابه ثم كَبُرَ وانحنى ولم يقدر على قضائها قائمًا فصلى القضاءَ قاعدًا أو بإيماء يجزيه، لأن الأداء ما وجب في أصله بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة من الفعل فيبقى كذلك فيخرج عن عهدة القضاء إذا قضاها بالقدرة الناقصة .

أو نقول: فلم تشترط القدرة لبقاء الواجب؛ لأن بقاء الشيء غيرُه بدليل صحة إثباته مع نفي بقائه بأن يقال وُجد ولم يبق، فلو كان بقاء الشيء عينَ ذلك الشيء لما صح ذلك، كما لا يصحُ قولُك وُجد ولم يوجد ولما كان بقاء الشيء غيرَ ذلك الشيء فكان اشتراط القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب ابتداءً لم يكن شرطًا لبقاء ذلك الوجوب ؛ لأن الشيء إذا كان شرطًا لشيء لا

---

(١) عُنفوَانُ الشيء: أوّله. يقال: هو في عنفوان شبابه، أي في نشاطه وحدته.
انظر: الصحاح ٤ / ١٤٠٧ مادة: عنف، المعجم الوسيط ص ٦٣١ : عنفوان.

وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا. وأما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة، وهذه زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى،

يلزم أن يكون شرطًا لغيره، ولا يقال يلزم حينئذ تكليف ما ليس في الوسع في حق حال البقاء؛ لأنا نقول: لم نقل بالتكليف ابتداءً، بل نقول ببقاء التكليف الذي وجب ابتداءً بشرطه وإنما بقي على عهدته ذلك الواجبُ بسبب تقصيره وإن لم تبق له قدرة وعدم بقاء القدرة لو كان مسقطًا للواجب ينبغي أن تسقط الواجبات عن ذمته بالموت؛ لأنه لا عجز أقوى من الموت، وقد بقيت الواجبات في ذمته بعد الموت في حق الإثم بالإجماع.

عُلم أن العجز غير مسقط للواجب وإن لم تبق القدرة.

(**لا تسقُط بهلاك المال لما ذكرنا**) وهو قوله: لأن هذه القدرة كانت شرطًا لوجوب الأداء إلى آخره.

(**وأما الكامل من هذا القِسم**) أي من الذي حَسُن لمعنى في شرطه (**وهي زائدة على الأولى**) أي في اليسر (**بدرجة**) وهي درجة التغيير والتيسير، فإن الواجبَ بالقدرة الميسرة أينما وجب، وجب متغيرًا عن أصل القدرة إلى قدرة اليُسر فيبقى كذلك على صفة اليسر؛ لأن التغيرَ باليسر صفةٌ له لا شرطٌ، فلا يبقى الموصوف بدون الصفة؛ لأنه حينئذ لا يكون موصوفًا بها فيُشترط دوامها ليكون موصوفًا بها بخلاف القدرة الممكنة فإنها شرطُ وجوبِ الأداء لئلا يكون التكليفُ بدونها تكليفَ ما ليس في الوسع، وقد وُجد الوجوبُ حال وجود

وفَرْق ما بين الأمرين أن القدرة الأولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطًا محضًا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب، وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحًا سهلاً لينًا.

الممكنة، ثم بعد ذلك لا يشترط بقاء الشرط كما في شهود النكاح إذا ماتوا يبقى النكاح صحيحًا وإن لم يبق الشهودُ لما ذكرنا أن الشرطَ لا يتكرر في واجب واحد؛ لأن الوجوب في القضاء لم يتكرر فكذا لا يتكرر شرطه هذا هو الفرقُ الواضحُ بينهما .

(**وفَرْق ما بين الأمرين**) أي بين القدرة الممكنة وبين القدرة الميسرة (**وهذه لما كانت ميسرةً غيرت صفة الواجب**).

فإن قيل: لم يكن ذلك الواجب واجبًا قبل وجود القدرةِ الميسرةِ فكيف يصح قوله: غيَّرت صفةَ الواجب»؟

قلنا: كان لذلك الشيء صلاحيةُ أن يكون واجبًا قبل وجود القدرة الميسرة كما في الواجبات بالقدرة الممكنة فسمَّى لتلك الصلاحية صفة الواجب، أو معنى قوله: غيّرت صفة الواجبَ «الوجوبُ الذي ثبت بها ابتداءً بطريق اليسر والسهولة فسَمّى لوجوبه بطريق السهولة ابتداءً اسم التغيير، (**فجعلته سمحًا سهلاً لينًا**) وهذا لأن الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق اليسر بل بطريق أنه لا وجود لهذا الفعل إلا عند وجود هذه القدرة، وفيما نحن فيه الله تعالى لطُفَ بعباده و تفضل عليهم حيث لم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع صلاحية الوجوب بها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة بل لم يجب فيما نحن فيه بتلك القدرة، فكان ذلك الواجب في نفسه متغيراً من العسر إلى اليسر

فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى أنها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها، فإذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق؛ لأنه غير مشروع بدون ذلك الوصف، ولهذا قلنا الزكاة تسقط بهلاك النصاب؛ لأن الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة. ألا ترى أن القدرة على الأداء تحصل بمال مطلق؟ ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدَّى جزءٌ منه فيكون في غاية التيسير، فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب، فلذلك سقط بهلاك المال، ولا يلزم أن النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فإن كل جزء من الباقي

للتسهيل والتليين. و لا يلزم أن النصابَ شرطٌ لابتداء الوجوب. وجه الورود هو أنه جُعل وجوبُ الزكاة بالقدرة الميسرة فكان بقاء القدرةِ شرطًا لبقاءِ الواجب حتى إذا لم تبق تلك القدرةِ لم يبق الواجب أيضًا.

فقال: (**ولهذا قلنا: الزكاة تسقط بهلاك النصاب**) إلى آخره، فورَد عليه بقاء وجوب الزكاة بقدرة عند نقصان النصاب، فلو كان وجوبُ الزكاة بالقدرة الميسرة لَما بقي وجوبها عند نقصان النصاب. كما لا يجب ابتداءً بنقصان النصاب.

فأجاب عنه بهذا، وقال: إن اشتراطَ النصاب في ابتداء الوجوب كان من القدرة الممكنة؛ لأن هذه القدرة وهي قدرة ملك النصاب لا تغيِّر صفة الواجب من العسر إلى اليسر، فلم تكن تلك القَدرة ميسرة بل ممكنة فلذلك بقي الواجب بقدر ما يبقى من النصاب.

فإن قلت: النصاب سببُ وجوب الزكاة وهو معروف فكيف قال هاهنا: **النصاب شرط لابتداء الوجوب»**؟

يبقى بقسطه؛ لأن شرط النصاب لا يغير صفة الواجب. ألا ترى أن تيسير أداء الخمسة من المائتين وتيسير أداء الدرهم من الأربعين سواء لا يختلف؛ لأنه ربع عشر بكل حال؟ لكن الغناء وصف لا بد منه ليصير الموصوف به أهلا للإغناء. إذ الإغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد تُعرف به، وأحوال الناس فيه شتى، فقدَّر الشرع بحد واحد،

فصار ذلك شرطًا للوجوب

قلت: لا نسلم أن النصاب سبب، بل السببُ هو المالُ مطلقًا عند وجود شرطه وهو كون المال مقدَّرًا بمقدار النصاب ونامياً وغير ذلك على ما عُرف، وذلك لأن السببية إنما تُعرف بالإضافة، والإضافةُ إنما توجد في حق المال مطلقا من غير تعرضٍ لوصفٍ فيقال: زكاة المال، ولا يقال: زكاة النصاب.

فعُلم بهذا أن معنى قوله: «النصاب شرط لابتداء الوجوب» أي المال المقدّر بمقدار النصاب وكون المال مقدراً بمقدار النصاب شرطٌ لوجوب الزكاة لا سببٌ ككونه نامياً، وهو شرط بالاتفاق فكذا هنا.

(**فصار ذلك شرطا للوجوب**) يعني أن شرط النصاب بمنزلة القدرة الممكنّة في حق الصلاة؛ لأن المعنى من القدرة الممكنة أن يثبتَ للمكلف أصل المكَنَة وبدونها لا يتمكن من الفعل وهاهنا كذلك؛ لأن النصابَ قدرة ممكنة إذ الإغناء لا يُتصور من غير الغني فكان الغنى شرطا للإغناء، والغنى إنما يكون بكثرة المال، وليس للكثرة حَدٌّ تعرف به، فقدَّر الشرع بحدٍّ واحد وهو النصابُ، فلم يحصُل الغنى بما دون النصاب ولم يحصل الإغناء شرعًا أيضًا ممن لا يملكُ

لما كان أمرًا زائدًا على الأهلية بالعقل والبلوغ الأصلية،

النصاب. إذاً الإغناء من غير الغني لا يتصور كالتعليم من غير العالم، فكان قدرُ النصاب للإغناء قدرةٌ ممكنةٌ على هذا الوجه إذ لم يُتصور الإغناءَ ممن يملك دونه شرعًا كما لم يُتصور وجوبُ أداء الصلاة بدون القدرة الممكنة، فلذلك لم يُشترط دوام النصاب لدوام وجوب الزكاة (**لما كان أمرا زائدا على الأهلية الأصليـة**)، فالأهلية الأصلية لوجوب العبادات: الإسلام والبلوغ عن عقل وزيد على ذلك في الزكاة الغنَى، فصار الغنى لوجوب الزكاة شرطًا أيضًا كالإسلام والبلوغ والعقل لما أن المزيد إنما يكون من جنس المزيد عليه، فلما كان المزيدُ عليه شرطًا للوجوب كان المزيدُ أيضًا شرطًا له، أو نقول: إن الغنى الذي يحصلُ بملك النصاب لمّا كان من قبيل القدرة الممكنة في الزكاة كان ذلك بمنزلة القدرة الممكنة في الصلاة، وتلك القدرة في الصلاة شرطُ وجودُ الصلاة على العبد، فكذا هذه القدرة كانت شرطَ وجوبُ الزكاة على العبد؛ لأن كلاً منهما زائد على الأهلية الأصلية التي تحصل بالإسلام والبلوغ عن عقل، وقد ذكرنا أن الذي وجب بشرط شيء ابتداءً يبقى واجبًا بدون ذلك الشرط كما في القدرة الممكنة في الصلاة، فلذلك بقي وجوب الزكاة وإن لم يبق النصاب كاملاً.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتَه يقتضي أن يبقى وجوبُ الزكاة بعد هلاك النصاب أيضًا كما هو الحكم في القدرة الممكنة كذلك، والحكم بخلافه هاهنا.

قلنا: إنما يلزم هذا الإشكال علينا أنْ لو شرطنا بقاءَه باعتبار القدرة الممكنة، وإنما شرطنا بقاءَه باعتبار قيام صفة النماء وهي القدرة الميسرة،

وشـرط الوجـوب لا يُشـتـرط دوامـه إذ الوجـوب في واجـب واحـد لا يتكرر، فأما قيام المال بصفة النماء فميسر للأداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه. وهذا بخلاف استهلاك النصاب فإنه لا يسقط الحق وقد صار غرمًا؛ لأن النصاب صار في حق الـواجب حـقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديًا على صاحب الحق فعُد قائمًا في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل، ولهذا قلنا: إن الموسر إذا حنث في

فشرطنا بقاءه للقدرة الميسرة وهي النماء لا القدرة الممكنة وهي النصاب، والدليل عليه أنه إذا هلك بعض النصاب يبقى بعض الواجب ببقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب.

(وشـرط الوجـوب) أي وشرط وجوب الأداء وهو الغنى بالنصاب، (حقًا لصاحب الحق) وهو الفقير.

(فـعُدَ) أي فعد المال (قائمًا)، واستهلاك النصاب هو: أن ينفقه في حوائج نفسه أو يتلفه مَجانة؛ لأن هذا النصاب كله حق لصاحب الحق في حق الواجب فصار بالاستهلاك متعدّيا على صاحب الحق فصار ضامنًا كمولى العبد الجاني فإنه يخاطب بالدفع أو بالفداء، فإذا هلك العبد من غير منع عن المولى لا يجب على المولى شيء، فصار هلاكُ النصاب هنا بمنزلة العبد الجاني إذا هلك، وإذا أعتقه المولى أو باعه أو فعل فعلاً آخر يتعذّر الدفع به يطالَب المولى بالفَداء؛ لأنه صار جانيًا على حق صاحب الحق فصار كأن العبد باق وهو يختارُ الفَداءَ، فكذلك هاهنا جُعل النصاب قائمًا عند الاستهلاك، فيُطالَب بأداء الزكاة كما لو كان النصاب قائمًا حقيقة.

اليمين ثم أعسر وذهب ماله أنه يُكَفر بالصوم؛ لأن الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة. الدليل عليه أن الشرع خيَّره عند قيام القدرة بالمال، والتخيير تيسير، ولأنه نقل إلى الصوم لقيام العجز عند أداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في

(**والتخيير تيسير**)؛ لأن التخيير يُثبت الاختيار للمكلَف، وإنما يثبت الاختيار شرعًا ليترفق بما هو الأرفق له، ويختار ما هو الأهون والأيسر عليه؛ لأنه إذا لم يكن مخيَّرًا ووجب عليه شيء واحد عينًا ربما يشُق عليه ذلك، ولا يجد شيئًا آخر شرعًا يقوم مقامه فيعجَز، فيبقى في عهدة التكليف ولا يخرج عن عهدة الواجب إلا بمشقة وليس في التخيير بين الشيئين أو الأشياء كذلك وهو ظاهر، ولا يرد على هذا التخيير في صدقة الفطر مع أن ذلك من القدرة الممكنة لا من الميسرة؛ لأنا نقول: إن ذلك تخيير صدقة الفطر صورة لا معنى، فإن قيمةَ نصف صاعٍ من برّ وقيمةَ صاعٍ من تمر عندهم واحدة فصار كأنه لا تخيير. بخلاف التخيير في كفارة اليمين بين الأشياء الثلاثة، فإن كل واحد منها يخالف الآخرَ صورة ومعنى، فأوجب التخييرُ التيسيرَ لا محالة.

(**ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال**)؛ لأن ما كان متعلقًا بعدم فعل وهو غير مؤقت يتعلق بالعدم.

ألا ترى أن من قال إن لم آتِ البصرة[1] فامرأته كذا، أو إن لم أكلم فلانًا

---

(١) البصرة: مدينة من مدن العراق حاليًا، وتقع في جنوب غرب مدينة بغداد. وانظر تعريفها في: معجم البلدان ١/ ٥١٠.

العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالي. ألا ترى أنه قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾. وتقدير العجز بالعمر يبطل أداء الصوم، فعلم أنه أراد به العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار

يتعلق الجزاء بالعدم في جميع العمر حتى لا يحنث، وإن لم يأت البصرة سنين كثيرة، وكذلك عدَم القدرةِ على الصوم في حق الشيخ الفاني مستدام.

(**وتقديره بالعمر يبطل أداء الصوم**)؛ لأنه حينئذ يلزم أن يصوم بعد الموت، وكان شيخي ـ رحمه الله ـ يقول ناقلاً عن الأستاذ العلاّمة[1] ـ رحمه الله ـ هذا اللفظ اكَر عجز مستدام را اعتبار كنيم روزه در كَور أفتد[2].

(**وكذلك في طعام الظهار**) أي المعتبر هو العجز الحالي.

فإن قيل قوله: و لم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر ليس بمجري على عمومه، فكم من عدمٍ في الشرع هو غيرُ مستغرِق للعمر.

ألا ترى إلى قوله عليه السلام: «**فإن لم تستطع فقاعدًا**»[3] أو استغراق

---

(١) شيخه هو: حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، والأستاذ العلامة هو شمس الدين بن عبدالستار الكردري كما أشرت إلى ذلك في هامش رقم (٩) ص(٨٦).

(٢) معناه: إذا اعتبرنا العجز المستدام يأتي الصوم في القبر.

(٣) خرجه البخاري في كتاب تقصير الصلاة باب إذا لم يُطقْ قاعدا صلى على جنب ٢ / ٦٨٤ حديث رقم ١١١٧ عن عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ قال: «كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ فقال: صلِّ قائما، **فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب**».

وسائر الكفارات، فثبت أن القدرة ميسرة، فكانت من قبيل الزكاة إلا أن المال هاهنا غير عين فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة،

عدم الاستطاعة العمرَ ليس بشرط.

قلنا: عدم الاستغراق هناك إنما عُلم بمحل الكلام؛ لأن النبي عليه السلام ذكر تفاوتَ أحكام الشرع على وجه التيسير بحسب أحوال المريض في مرضه، فمرَض المريض غير مستغرق لعمره غالبًا بل يتفاوت حالاً فحالاً، فكذلك الأحكام المرتبة على حسب تلك الأحوال، فلذلك لم يوجب الاستغراقَ.

و أما عدم الأفعال في نفسه إذا لم يكن مقيدا بشيء فموجب للاستغراق في العمر كما لو قال: لا أكلم فلانا أو لا أفعل كذا.

و الدليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار إلى وجوده فيما يستقبل من الزمان جواز التكفير بالصوم ممن له مالٌ غائبٌ وليس عنده مال فحنث في يمينه؛ لأنه قال في «المبسوط».

و إن كان للرجل الحانث في يمينه مال عنه غائب أو دين وهو لا يجد ما يطعم ولا ما يكسو ولا ما يعتق أجزأه أن يصومَ؛ لأن المانعَ قدرتُه على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك دون اليد. إلا أن يكون في ماله الغائب عبد فحينئذ لا يجزيه التكفيرُ بالصوم؛ لأنه متمكن من التكفير بالعتق، فإن نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد[1] فلما جاز الصوم هنا مع وجود الملك حقيقة من

---

(١) انظر: المبسوط ٨/ ١٥٥-١٥٦.

ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هاهنا لأن الحق لما كان مطلقًا عن الوقت ولم يكن متعينًا لم يكن الاستهلاك تعديًا، وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل.

غير انتظار إلى أن يصل إلى ماله فلأنْ يجوزَ الصومُ في حق من ليس له المالُ أصلاً من غير انتظار إلى أن يحصلَ له المالُ بالطريق الأولى، (**ولهذا ساوى الاستهلاكُ الهلاكَ**) أي في حق جواز الصوم بأيهما كان، حتى إن من وجب عليه التكفير بالمال إذا أتلف المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو هلك المال؛

(**لأن الحق لما كان مطلقًا عن الوقت**) يعني أن الكفاراتِ لما كانت غيرَ مؤقتة بوقت ولم يكن المالُ متعيَّنًا للكفارة.

(**لم يصر الاستهلاكَ تعديًا**) لعدم تعلق الحق بالمال، ولو كان مؤقتًا يحتمل أن يُضمن بالتفويت عن الوقت وإن لم يكن المالُ متعينًا.

(**وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل**) يعني كما أن القدرة الحقيقية مقارنة للفعل ولا تَسبقه فكذلك القدرة على التكفير لا تسبق حالة الأداء بل يُعتبر فيه حال الأداء. يعني إذا كان وقت التكفير معْسرًا يجب التكفيرَ بالصوم، وإن كان موسرًا يجب بالمال، ولا تعتبر حالة الحنث كما في الزكاة بعد ما حال الحول على النصاب يعتبر وقت الأداء، فإن كان النصاب وقت الأداء ناقصًا وجب ناقصًا، وإن كان هالكًا لا تجب عليه الزكاة فكذا هنا.

فعلم بهذا أن التكفير من قبيل الزكاة من حيث إن كلاً منهما متعلق بالقدرة الميسرة.

ولهذا قلنا: بطل وجوب الزكاة بالدين؛ لأنه يُنافي الغناء واليُسر ولا يلزم أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر؛ لأنه قال في كتاب الأيمان: رجل له ألف درهم وعليه دين أكثر من ألف فكفر بالصوم بعد ما يقضي دينه بماله قال: يجزئه. ولم يذكر أنه إذا لم يُصرف إلى دينه ما

و قوله: (**ولهذا بطل وجوب الزكاة بالدين**) إيضاح لقوله: و أما قيام المال بصفة النماء إلى قوله: فشرطنا دوامه في أن وجوب الزكاة متعلق بالقدرة الميسرة على وجه المقارنة فلو بقي اليسر بقي الوجوب وإلا فلا.

وقوله: (**لأنه قال في كتاب الأيمان**) هذا جواب عما ورد شبهة بطريق المنع، فوجه ورود الشبهة هو أنه لما أثبت أن وجوب الكفارة من قبيل القدرة الميسرة كالزكاة يجب أن يراعى في التكفير اليسرَ كما في الزكاة، ولا يراعى في التكفير اليسر.

ألا ترى أن الدَين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال، يعني تجب عليه الكفارةَ بالمال مع أن عليه دَينًا، فإيجاب التكفير بالمال على المديون لا يكون من اليسر، ولو كان وجوبُ الكفارة من قبيل القدرة الميسرة لكان ينبغي ألا يجتمع وجوبُها مع الدَين كما في الزكاة.

فأجاب عنه لهذا بطريق المنع، وقال: لا نسلم أنه تجب الكفارةَ بالمال على المديون بل جواب هذه المسألة غير مذكور في كتاب الأيمان نصًا[1] فيحتمل أن

---

(١) ولذلك اختلف الحنفية في ذلك. فقال بعضهم لا يجوز ويستدل بالتقييد الذي ذكره بقوله: بعد ما يقضي دينه. وهذا لأن المعتبر هنا الوجود دون الغنى وما لم يقض الدين المال فهو واجد، والأصح أنه يجزيه التكفير بالصوم.
انظر: المبسوط ٨/ ١٥٦.

جوابه ؟ فقال بعض مشايخنا : يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم، وقال بعضهم : بل يجب بالمال . لا يجزئه بالصوم بخلاف الزكاة والفرق أن الزكاة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة وبغناء الإغناء بقول النبي ﷺ : ....

يجبَ عليه الكفارةَ بالصوم لا بالمال فحينئذ لا تَرِد الشبهة لأنها حينئذ كانت الكفارةُ بمنزلة الزكاة من كل وجه، فكما لا يجتمع وجوب الزكاة مع الدين كذلك لا يجتمع وجوب التكفير بالمال مع الدين كما هو قول بعض المشايخ(١) على ما ذكر في الكتاب .

و جعلَ هذا القولَ أصحَ في «المبسوط» فقال : و الأصحُّ أنه يجزيه التكفير بالصوم . كما أشار إليه في الكتاب في قوله : ألا ترى أن الصدقة تحل لهذا، وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان قبل قضاء الدين وبعده، وهذا لأن المال الذي في يده مستحق بدينه فيُجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم . كالمسافر إذا كان معه ماء وهو يخاف العَطَشَ يجوز له التيمم ؛ لأن الماءَ مستحق لعَطَشه فيُجعل كالمعدوم في حق التيمم . إلى هذا لفظ «المبسوط»(٢) من غير تغيير .

و بعضهم فرَّق بين الزكاة وبين التكفير بالمال، فجَعَل الدين مانعًا من وجوب الزكاة ولم يجعله مانعًا من وجوب التكفير بالمال، فقال : لأن المعتبر هاهنا الوجودُ دون الغنى ولمّا لم يقض دينه بماله فهو واجد للمال فلا يجوز عنه التكفير بالصوم بل يجب التكفير بالمال بخلاف الزكاة، فإن وجوبها بالغنى

---

(١) انظر المسألة واختلاف العلماء فيها في : فتاوى قاضي خان ٢ / ٢٠ .

(٢) انظر : المبسوط ٨ / ١٥٦ .

«أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم» وبقوله: «لا صدقة إلا عن ظهر غني» فهذا الإغناء وجب عبادة شكرًا لنعمة الغنى، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره، فيكون الواجب شطرًا من الكامل، والدين يسقط الكمال ولا يعدم أصله،

والدين ينافي الغنى فلا يجب، فكان هذا جوابًا للشبهة على طريق التسليم والفرق .

(اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم) [1] و إن كان هذا النص ورد في صدقة الفطر لكن المعنى فيه سَدَّ خَلَةُ الفقير وهذا المعنى بعينه موجود في الزكاة فكانَ الإغناءَ واجبًا، فيكون معنى الإغناء في الزكاة ثابتا بدلالة النص بل الزكاة أقوى في استدعاء الغنى من صدقة الفطر ؛ لأن وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة ووجوبَ الزكاة بالقدرة الميسرة .

(فشرط الكمال في سببه) أي في سبب وجوب الشكر وهو المال (والدين يسقط الكمال) أي كمال ملك المال للمديون باعتبار أن ربَّ الدين لو ظَفِر بجنس حقه له أن يأخذه من غير مرضاة المديون فصار كأن المديون غير

---

(١) خرجه الدارقطني في كتاب زكاة الفطر ٢ / ١٥٣ حديث رقم ٦٧ بلفظ: «عن ابن عمر قال فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، وقال: اغنوهم في هذا اليوم» وقال أبويوسف: صدقة الفطر، وخرجه ابن حجر العسقلاني في الدراية في تخريج الهداية ١ / ٢٧٦ حديث رقم ٣٥٧ بلفظ: «اغنوهم عن الطواف في مثل هذا اليوم» وفي ٣٥٨ بلفظ: «اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم» والزيلعي في نصب الرآية ٢ / ٤٣٢ .

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الإغناء، ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا بعين متقومة، وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة إلا أنها لم تشرَّع للإغناء. ألا ترى أنها شرعت ساترة أو زاجرة،

مالك له، فلما أسقط الكمال لم تجب الزكاة. (**ولا يُعدم أصله**) أي أصل ملك المال للمديون؛ لأن محل الدين الذمة وفي الذمة سعة، فكان المال خاليًا عن أن يكون مشغولا بالدين من هذا الوجه .

وقوله: (**ولهذا حلّت له الصدقة**) إيضاح قوله: «والدين يسقط الكمال» فلما أسقط كمال ملك المال للمديون كان نافيا لصفة الغنى عن المديون .

(**ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا بعين متقومة**) هذا إيضاح لقوله: «إن الزكاة وجبت لمعنى الإغناء» بخلاف الكفارة فإنها تتأدى بالصوم والصومُ ليس بعين متقوم، وإنما شُرط في الزكاة أداؤها بعين متقومة؛ لأنها شرعت للإغناء، وذلك إنما يحصل بالعين المتقومة لا بالعين غير المتقومة .

ألا ترى أنه إذا أسكن الفقيرَ بيته سنة بنية الزكاة لا يجوز؛ لأن المنفعة ليست بعين متقومة ولا تتأدى الزكاة بالإباحة؛ لأنه لا يحصل به الغنى؛ لأن المباحَ له يأكل مال الغير وبمال الغير لا يحصل الغنى .

(**ألا ترى أنها شُرعت ساترة أو زاجرة**) أي لا للإغناء وهو إيضاح أنها لم تشرع للإغناء، فإن الستر والزجر غيرُ محتاجَين إلى الإغناء بالمال كما في الحدود .

لا أمرًا أصليًا للفقير إغناء له. ألا ترى أنه تتأدى بالتحرير وبالصوم ؟ ولا إغناء فيهما، لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببًا للثواب ولذلك يتأدى بالإباحة ولا إغناء يحصل بها، فإذا لم يكن الإغناء مقصودًا

و قوله: «ساترة» أي للذنب بعد الحنث؛ لأن الإنسان إذا حنث في يمينه بقي عُريان؛ لأنه بحنثه كان خارقًا لباس تقواه فيحتاجُ إلى ساترٍ يسترهُ فيستر نفسه بالكفارة، أو زاجرة عن الذَنب؛ أي قبل الحنث .

و قيل: ساترةٌ في حق المكفِّر، وزاجرةٌ في حق غيره، وإنما رَدَّد بينهما السَتْر؛ لأن الستر لا يقع إلا بعد وجوب الكفارة وربما لا تَجب على رجلٍ كفارة أصلاً فلا يحتاج إلى الستر .

(**لا أمرًا أصليًا**) أي لم تُشرع الكفارةُ بطريق الأصالة للإغناء بل الأصل فيها السترُ أو الزجرُ.

(**وما يقعُ به كفايةَ الفقير**) كأنه جواب إشكال يرد على قوله: « إلا أنها لم تشرَع للإغناء» بأن يقال قوله: «إلا أنها لم تشرع للإغناء» منقوض بالكفارة بالإطعام فإن فيه إغناءً للفقير عن الطعام.

فأجاب عنه، وقال: شرعيةُ الإطعام لا باعتبار الإغناء بل باعتبار أن الإطعامَ يصلحُ سببًا للثواب كالصوم فيصلح أن يكون سببًا لما هو المقصود من شرعية الكفارة، وهو: الستر أو الزجر، ثم قُدِّم الساترة على الزاجرة؛ لأن دلالةَ الكفارةِ على السترِ أوضحُ وأظهرُ من دلالتها على الزجر. إذ الكَفْرُ هو

لم تُشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين، ويتبين أنها لم تجب شكرًا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى إنما شرط أدنى ما يصلح لطلب الثواب وأصل المال كافٍ لذلك، وعلى هذ الأصل يُخرَّج سقوط العشر بهلاك الخارج؛ لأنه وجب بشرط القدرة الميسرة؛ لأن القدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعة الأعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب إلا بأرض نامية بالخارج

الستر لغة(١).

(**لم تشترط صفة الغنى في المخاطَب بها**) أي بالكفارة، وحاصله:

أن الكفارةَ أوجبت ساترةً أو زاجرةً، وما أوجبت شكرا للنعمة، فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه، فإنها أوجبت شكرا للنعمة والغنى، ولهذا يُشترط لإيجابها أتمُّ وجوه الغنى وذلك بالمال النامي، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال تُعدم تمام الغنى بملكه ولا تُعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدّق به ليكون ذلك ساتراً لإثم لحقه بإرتكاب محظور اليمين وهو المقصود بالكفارة. قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾(٢) كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي(٣) ـ رحمه الله ـ.

(**لأن القدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعةِ الأعشار**) يعني أن

---

(١) وقد كَفَرْتُ الشيء أكفرَهُ ـ بالكسر ـ كَفْراً أي سترته. ورماد مكفور: إذا سفت الريحُ الترابَ عليه حتى غطَّتَهَ. وكفر على شيء غطاه.
انظر: الصحاح ٢ / ٨٠٧ مادة: كفر، القاموس المحيط باب الراء، فصل الكاف.

(٢) سورة هود: ١١٤.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١ / ٧٢.

فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط إذا اصطلم الزرع آفة ؛ لأنه إنما وجب بصفة اليسر .

القدرةَ على أداء جزء واحد لا تفتقر إلى وجود أجزاء أخرى في الابتداء ؛ لأنه لو أوجب الخارجَ كله لَكان المخاطبُ متمكنًا من أدائه ولم يوجب على ذلك الوجه ، بل أوجب الجزء الواحد من الأجزاء العشرة ، فكان الإيجاب بهذا الطريق كان بالقدرة الميسرة لا بالممكنة .

فإن قيل : العُشر لا يتحقق بدون قيام تسعة الأعشار ، فكيف قال : إن أداءَ العشرِ يستغني عن قيام تسعة الأعشار ؟

قلنا : المراد منه أن القدرة على أداء القليل تستغني عن قيام الكثير إلا أن الكثير قُدِّر بتسعة الأعشار ؛ لأن الواجبَ عليه إعطاءَ بعض الخارج ، ثم ذلك البعض قُدِّر بالعُشر .

(**فشرط قيامه**) أي قيام الخارج وهو وجودُه ، فإن العشر إنما يجب إذا وُجد الخارج من الأرض حقيقة .

(**وكذلك الخراج**) أي هو واجب أيضًا بالقدرة الميسرة كالعشر .

ألا ترى أن الخارجَ إذا لم يُسَلَّم لصاحب الأرض لا يجب الخراج كالعشر مع وجود السبب فيهما وهو الأرض . غيرَ أن الخارجَ تارة يكون بطريق التحقيق وهذا لا يشكل ، وتارة يكون بطريق التقدير إذا كان متمكنًا من الزراعة ، ولم يَزرع يُجعل الخارجُ سالمًا لربِّ الأرضِ تقديراً حكمًا لتقصيره ، ولا يمكن هذا التقدير في العشر لكون الواجب من جزء الخارج فإذا لم يكن

ألا ترى أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج ؟ إلا أنه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل أن الخارج إذا قل حُطَّ الخراج

الخارج تحقيقًا لا يُتصوَّر الجزء منه.

وقد أمكن الخارج ولا يمكن هذا التقدير في العُشر لكون الخراج من غير جنس الخارج بدليل وجوب الدراهم في الأراضي الخراجية فإنه يجب في جريب[1] الكرم عشرة دراهمَ وفي جريب الرطبة[2] خمسة دراهم، فجُعلت القدرة الميسرة موجودةٌ تقديراً، وهذا بخلاف ما إذا زرع ثم أصابت الزرعَ آفةٌ حيث يسقُط الخراج؛ لأن وجوبه بالقدرة الميسرة[3] فيُشترط دوامها تحقيقا للواجب بالقدرة الميسرة.

(**ألا ترى أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج**) يعني لا يجبْ الخراجَ المعهودَ الموظّف في الشرع إلا إذا كان الخارج أكثرَ من الخراج؛ لأنه لو كان أقل من الخراج لا يُسلَّم له الخارجُ.

و قوله: (**بدليل أن الخارج**) معطوف على قوله: «ألا ترى» من حيث المعنى كأنه قال: بدليل أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج، وبدليل أن الخارج إذا

---

(١) والجريب من الطعام والأرض: مقدار معلوم، وهو مكيال قدر أربعة أقفزة، والجمع أجربة وجُرْبانٌ.
انظر: الصحاح ١ / ٩٨ مادة: جرب، المعجم الوسيط ١ / ١١٤.

(٢) رَطْبَةُ أي فصفصة وهي نبات تأكله الدواب
راجع: القاموس المحيط باب الباء فصل الراء مادة: الرطب.

(٣) انظر فيه: أصول السرخسي ١ / ٦٩، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٤٤١، ومتن البزدوي.

إلى نصف الخارج. ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرما محضًا وهذا مخالف للحج فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما؛ لأنه وجب بشرط القدرة دون اليسر. ألا ترى أن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر؟ ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس

(قــلَّ) يعني أن الخراجَ كلُّه إنما يجب إذا لم يكن أكثر من نصف الخارج فإذا كان أكثر من نصف الخارج يجب نصفَ الخارج ولا يجب الخراج أي كاملاً حتى إذا كان الخراج مَثَلاً دينارين والخارج من الأرض يساوي ديناراً يجب نصف الخارج وهو نصف دينار.

(**ألا ترى أنها وجبت بسبب رأس الحر**) من أولاده الصغار (**ولا يقع به الغنى**)؛ لأن رأس الحر ليس بمال بخلاف الزكاة، فإن الزكاةَ إنما تجب في مال يقعُ به الغنى، وصدقة الفطر تجب بمال آخر يحققه أن في باب الزكاة ما هو سبب لوجوب الزكاة يقع به الغنى، وما هو سبب لوجوب صدقة الفطر وهو رأس يمونه ويلي عليه، وقد لا يقع به الغنى إذا كان ذلك الرأسَ حرا. دلّنا ذلك على أن الزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخر، وصدقة الفطر تجب بالغنى بشيء آخر لأجل شيء آخر فلم يكن يُسرا.

فإن قيل: لماذا يشترط الغنى بالنصاب لأهلية الإغناء؟

قلنا: لما ذكرنا أن الإغناء يقتضي كونُه غنيًا والغنى بكثرة المال شرعًا وعرفًا؛ لأنه إذا كان مالكًا مقدار ما يتمكن به من إغناء الفقير عن المسألة فهو غني عن المسألة بهذا المقدار إلا أنه لا يعتبر هذا فيما نحن فيه إذ لو اعتبر عاد

بشرط بالإجماع، فلذلك لم يكن شرطًا لدوام الواجب، وكذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغِنى؛ لأنها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الأهلية بالغنى. ألا ترى أنها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى.

ووجد الغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية فلم

الأمر على موضوعه بالنقض؛ لأنه وجب الإغناء عن المسألة، فلو وجب الدفع إلى الفقير لصار هو محتاجًا إلى المسألة وهذا لا يجوز؛ لأن الدفعَ إلى نفسه أولى من الدفع إلى غيره لِما عرف .

ألا ترى أنه إذا كان مالكًا لمقدار من الطعام وهو محتاج إليه وغيره أيضًا محتاج إليه فلو دفع إلى غيره يموت لا يجوز الدفع إلى غيره، وكذلك هذا في الماء وغيره.

فعلم أن الغنى المعتبر هو الغنى الشرعي ؛ لأن النبي عليه السلام بُعث لبيان الأحكام لا لبيان الحقائق، ورأيت بخط شيخي - رحمه الله - ولا يقال: إن النبي عليه السلام قال: «**أُغنوهم عن المسألة**» فغنى الفقير بالاستغناء عن المسألة، فكذلك غنى المعطي ينبغي ألا يشترط فيه النصاب؛ لأنا نقول: إن النبي عليه السلام قَيَّدَ جانب الفقير بالغنى عن المسألة فيبقى الغنى في جانب المؤدِّي مطلقًا فينصرف إلى ما عرف شرعًا وهو من يملك النصاب .

(**ووجد الغنى بثياب البذلة**) أي بثياب الابتذال والامتهان التي تُلبس كل يوم إذا كانت زائدة عن الحاجة الأصلية، وفي «**المحيط**» البذلة من الثياب ما

يكن البقاء مفتقرًا إلى دوام شرط الوجوب ولا يلزم أنها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب، لأن الدين يعدم الغناء الذي هو شرط الوجوب وبه يقع أهلية الإغناء بخلاف الدين على العبد فإنه لا يمنع ؛ لأنه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغًا مائتي درهم، وبخلاف زكاة التجارة

يلبس فلا يصان[1] .

(**ولا يلزم أنها لا تجب عند قيام الدَين**) هذا وارد على قوله؛ «لأنها لم تجب بصفة اليسر» أي لا يقال لو كان وجوبُ صدقة الفطرِ بالقدرة الممكنة لا بالميسرة ينبغي أن لا يكون الدَينُ مانعا وجوبَ صدقة الفطرِ ؛ لأنه أمكن أداؤها مع الدين .

قلنا : الدين وإن كان لا يعدم أصل القدرة لكن يعدم شرطَ الوجوب وهو الغنى؛ لأن وجوبَ صدقةُ الفطر لا يُتصور بدون الغنى فيصير الغنى بمنزلة القدرة المطلقة فلا يجب إلا به، والدَين يعدمه بدليل حل الصدقة له .

(**بخلاف الدَين على العبد**) بأن أتلف مالَ الغير . وجه الورود أن الدَينَ لّما كان معدمًا للغنى كان ينبغي ألا يجب صدقةَ الفطرِ بسبب العبد المديون كما لا تجب الزكاةَ بسببه إذا كان عليه دين لما أن الغنى فيهما شرط .

---

(١) البذْلةُ والمِبْذَلةُ: ما يُمْتَهَنُ من الثياب، يقال: جاءنا فلان في مَباذله أي في ثياب بذْلَته، وابتَذال الثوب وغيره امتهانه .
وَقيل: أراد بثياب البذلة ثياب الجمال التي تلبس في الأعياد والمواسم، وبالمهنة التي تلبس في غيرها.
انظر: راجع: الصحاح ٤ / ١٦٣٢ مادة: بذل، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٤٤٤ .

فإنها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة؛ لأن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره، والله أعلم .

فأجاب عنه على وجه الفرق بينهما بقوله: (فإنه لا يمنع) أي فإن دين العبد لا يمنع وجوبَ صدقة الفطر عن ذلك العبد.

و قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - فإن كان الدَينُ على العبد الذي هو عبدٌ للخدمة فعلى المولى أن يؤدي عنه صدقةَ الفطر؛ لأن صفةَ الغنى ثابتة له بما يملك من النصاب سوى هذا العبد، وأصل المالية غير معتبر فيمن يجب الأداء عنه، ولهذا تجب عن ولده الحرّ.

وكذلك الغنى به غير معتبر فإنه يجب الأداء عن المدبَّر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيًا بملَكه فيهما، فكذلك إذا كان مشغولاً بالدين؛ لأن ذلك الدَينَ على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيًا به، فلو كان هذا العبدُ المديونُ للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدي عنه زكاةَ التجارة؛ لأن الغنى بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الأداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدَين على العبد[1] .

و حاصله أن في صدقة الفطرِ الشرطُ هو أن يوجد وصف الغنى بأيّ مال كان فلما وُجد غنى صاحبَ العبد المديون بمال آخر تجب عليه صدقة فطره لوجود السبب والشرط.

و أما في الزكاة فيُتعين النصابُ ويُشترط غناهُ بذلك النصاب بعينه في حق

---

(١) راجع: أصول السرخسي ٧١١-٧٢.

هذا الذي ذكرنا هو في تقسيم صفة الأمر وصفة المأمور به في نفسه، فأما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت.

زكاة ذلك النصاب حتى لو كان له نصابُ غنمٍ ونصابُ ذهبٍ وانتقص نصاب الذهب وفي الغنم فضل على نصابه لا ينجبر بذلك الفضلِ ما انتقصَ من نصاب الذهب فلا تجب زكاة نصابهما بل تجب زكاة النصاب الكامل وهو الغنم، ولا تجب زكاة النصاب الناقص وهو الذهب، فكذلك هاهنا لم تجب زكاة العبد المديون وإن كان هو للتجارة لنقصان ذلك النصاب بسبب دين فيه (**هذا الذي ذكرنا هو في تقسيم صفة حكم الأمر**) وهو الأداء والقضاء؛ لأن حكم الأمرِ الوجوبُ وبالأمر يجب الأداء .

إذ بالسبب يجب أصل الصلاة وبالأمر الأداء، وقد قلنا قبل هذا إن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء[1] فكان الأداء والقضاء صفتى حكم الأمر، وقد انقسم صفة الحكم إلى أداء وقضاء ثم انقسم بعد ذلك إلى صفة المأمور به من الحسن لعينه ولغيره، ثم انقسم كل واحد منهما إلى أنواع ثلاثة على ما مر.

فالآن ينقسم حكم الأمر إلى صفة قائمة بغيره وهو الوقت؛ لأن كونَ العبادةِ مؤقتة صفة للمأمور به أيضًا لكن راجعٍ إلى الوقت؛ لأن فعل المكلف لا يوجد بدون الوقت، فيكون الوقت داخلاً في حكم الأمر.

---

(١) انظر: ص (٤٧٥) مع هامش رقم (١٣).

فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى وهذا .

(فلا بدّ من ترتيب هذا الباب على الدرجة الأولى) وهي الأداء؛ لأن هذا الباب لبيان الوقت، وهو المختص بوقت على وجه يفوت الأداء بمضي الوقت، أو أريد بالدرجة الأولى الأداء والقضاء؛ لأن القضاء مؤقت أيضًا لقوله عليه السلام: «فإن ذلك وقتها» و إنما قال: فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى يعني أن الدرجة الأولى في صفة حكم الأمر وهي الأداء والقضاء، وهذا الباب أيضًا في صفة حكم الأمر وهي المؤقتةُ وغير المؤقتة، فكان البابان متناسبين من حيث اتحادهما في صفة حكم الأمر بخلاف الباب الثاني فإن ذلك في صفة المأمور به والمأمورُ به غيرُ الحكم، فلذلك كان ترتيب هذا الباب بحسب ترتيب الباب الأول أولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني.

و الدليل على تناسب ذينك البابين أن الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - أورد هذا الباب[1] قبيل الباب الأول الذي هو بيان الأداء والقضاء ووصل ذلك الباب بهذا الباب لهذه المناسبة، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

---

(١) أي باب بيان موجب الأمر في حكم الوقت.

[باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت]

العبادات نوعان: مطلقة ومؤقتة. أما المطلقة فنوع واحد. وأما المؤقتة فأنواع: نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للأداء وسببًا للوجوب وهو وقت الصلاة. ألا ترى أنه يَفْضُل عن الأداء فكان ظرفًا لا معيارًا، والأداء يفوت بفواته فكان شرطا، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت.

[باب بيان تقسيم المأمور به في حكم الوقت]

قوله: (وأما المطلقة فنوع واحد)؛ لأن تنويعها بكون الوقت ظرفا[1] لها وسببا[2] للوجوب وشرطا للأداء أو معيارا أو مشكلا إنما ينشأ من كونها مؤقتة، وأما إذا لم تكن مؤقتة فلم تتأت هذه الأشياء ولم يتأت التنويع، بل كان في جميع الوقت أداء، ولم يكن الوقت سببا لها ولا ظرفا ولا معيارا ولا شرطا للأداء.

قوله: (ظرفا للمؤدَّى وشرطا للأداء).

فإن قيل قوله: شرطا للأداء؛ مستغنى عنه؛ لأنه يُستفاد ذلك بقوله: ظرفا للمؤدَّى؛ فما فائدة ذكره؟

---

(١) الظرف ما يكون محيطا بشيء ومحلاً له كالزمان والمكان.
وعند الأصوليين هو: الوقت الذي يكون الفعل المأمور به واقعًا فيه، ولا يكون مقدّرا به ومساويا له، بل قد يفضل عنه كالأوقات الخمس.
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٦٧

(٢) انظر معنى السبب في: هـ (٦٢) ص (١٦٨٥).

. . . .

قلنا: لا نسلم ذلك ؛ لأن قوله: شرطا للأداء يغاير ظرفا للمؤدَّى في المعنى ؛ لأنه ظرف للمؤدَّى ، والمؤدىَّ غير الأداء فكانا غيرين .

و الثاني - رُبَّ شيء يكون ظرفا لشيء ولا يكون شرطا لذلك الشيء ، كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لوجوده ؛ لأنه يوجد بدون هذا الظرف فلا يلزم أن يكون شرطا له ، وبين هاهنا أن الوقت ظرفٌ للمؤدَّى وشرط للأداء ، والأداءُ يختلف باختلاف صفة الوقت .

فإن قيل: أثر الوقت في نفس الوجوب لا في الأداء ، وهذا لا يدل على كون الوقت سببًا .

قلنا: نعم إلا أنه لما خرج بالأداء الناقص عن العهدة . عُلم أن الوجوب قد صار ناقصا بنقصان في موجبه وهو الوقت . ألا ترى أنه لو نذر ، وقال: لله عليَّ أن أعتق رقبة ، فأعتق رقبة مؤوفة بالزمانة[1] أو بالعمى لا يخرج عن عهدة النذر . ولو قال: لله عليَّ أن أعتق هذه الرقبة وهي زَمنى أو عمياء فأعتقها يخرج عن عهدة النذر ؛ لأنه أدَّاها كما أوجبها على نفسه .

فعلم أن الخروجَ بالناقص إنما كان لنقصانٍ في السبب ، فكان دليلا على

---

(١) زَمِنَ يَزْمَنُ زَمَنًا وزُمْنَةً وزَمانةً: آفة ومرض في الحيوانات ، ضعف من الكبر أو المرَض .
و الزَّمِنْ: المصاب بالزَّمانة ، ج زَمْنى .
انظرَ: الصحاح ٥/ ٢١٣١ مادة: زمن ، الرائد١/ ١٧٨٤ .

ويفسد التعجيل قبله فكان سببا ، وهذا القسم أربعة أنواع : نوع منها ـ ما يضاف إلى الجزء الأول .

سببية الوقت .

(**و يفسد التعجيل قبله**) فإن قيل : ما فائدة هذا الوصف إذ في هذا الوصف يشترك السبب والشرط ، فكيف ينهض للدلالة على السببية على الخصوص؟

قلنا : فيه فائدة التأكيد لقوله : يختلف باختلاف صفة الوقت ، وهو وإن لم ينهض للدلالة على السببية بانفراده وهو مع ما ذكر قبله وهو قوله : والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت ؛ ينهضان للدلالة على السببية ، والأولى فيه هو ما استوفيناه في «الوافي»[1]

و قوله : (**وهذا القسم**) إشارة إلى قوله : نوع جُعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطًا للأداء وسببا للوجوب ؛ وهو وقت الصلاة .

(**نوع منها ما يضاف إلى الجزء الأول**) أي تضاف السببية إلى الجزء الأول على عرضية الانتقال لا على القرار بخلاف الجزء الأخير من الوقت

و الدليل على السببية أنه لو أدى الصلاة في أول الوقت يخرج عن عهدة فرض الوقت . وأما إذا لم يؤدّ فيه تنتقل السببية إلى الجزء الذي يليه ، وكذا إلى الآخر ، وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ تتعين السببية في الجزء الأول على

---

(١) انظر : اللوحة رقم ٧٤ من الكتاب المذكور .

. . . .

وجه لا تسقط عن المكلف سببيته[1].

حتى إن المرأة إذا حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه فرضيته

(١) اختلف العلماء في وقت وجوب الواجب. هل أول الوقت هو سبب الوجوب، أو الوسط، أو آخره؟ على آراء متعددة وأهمها ما يلي:
- قال بعض الشافعية: إن الوجوب مختص بأول الوقت، وأنه لو أتى به في آخر الوقت كان قضاء، غير أنه لا يأثم كما قاله البيضاوي في المنهاج، والفخر الرازي في المحصول.
- وقال الحنابلة، وبعض الشافعية، وهو ظاهر مذهب المالكية أيضا: إن الفعل يجب في أول الوقت وجوبا موسعا ويكون جميع الوقت وقتًا لأداء الواجب.
إلا أنهم اختلفوا في اشتراط العزم لجواز التأخير عن أول الوقت على قولين:
أ - إن على مريد التأخير عن أول الوقت العزم على الفعل في أثنائه أو آخره،
و به قال أكثر المتكلمين، واختاره أبوبكر الباقلاني، وأبوالطيب الطبري، ونُسب هذا القول إلى بعض المالكية
و قال الغزالي في المستصفى: أما إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلا بضده وهو العزم على الترك مطلقا، وذلك حرام، وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب، فهذا الدليل قد دل على وجوبه وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان، ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة.
ب - إنه لا يشترط العزم على الفعل لجواز التأخير.
و به قال أبوالحسين البصري، وأبوعلي الجبائي، وابنه أبوهاشم، واختاره الرازي، وابن السبكي، وهو المشهور عن فقهاء المالكية.
و قال أكثر أصحاب أبي حنيفة: إن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، كما أشار إليه السرخسي. إلا أنه لا يرى هذا الرأي، ويذهب، إلى أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوبًا موسعًا، ووافق البزدوي والنسفي السرخسي في ذلك. =

. . . .

لم يسقط عنها قضاؤه[1] وعندنا إذا حاضت في الوقت سقط عنها فرضه وإن بقي شيء قليل[2] ، وهذا بناء على أصل وهو أن الخطاب بالأداء يتعجل في أول الوقت عند الشافعي ، وأما عندنا فهو أن الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب ، فبإدراكه يثبت حكم الوجوب وصحةُ أداء الواجب .

و هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع[3] ـ رحمه الله ـ أن الصلاة تجب

= انظر : أصول السرخسي ١/ ٣١، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٥٨ـ ٤٥٩ ، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١١٨ ، فواتح الرحموت ١/ ٧٣ ، تيسير التحرير ٢/ ١٨٩ ، ١٩١ ، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ١٠٦ فما بعدها ، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٣٥٨ فما بعدها ، المستصفى ١ / ٧٠ ، المحصول ٢ / ١٧٤ فما بعدها ، منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي مع شرحه الإبهاج ١/ ٩٣ ، اللمع ص ١٥-١٦ ، البحر المحيط ١/ ٢٠٨ـ ٢١٥ ، نهاية السول ١/ ١١٦ـ ١١٧ ، التبصرة ص ٦٠-٦١ ، المسودة ص ٢٨ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٦٩ فما بعدها .

(١) انظر : روضة الطالبين لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ١/ ١٨٨ـ ١٨٩ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣١، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٦١ ، كتاب الآثار لمحمد الشيباني ١/ ٩٢ .

(٣) هو أبوعبد الله محمد بن شجاع الثلجي ـ أو البلخي ـ فقيه حنفي ، تفقه على الحسن ابن أبي مالك ، والحسن بن زياد ، وقرأ على الزيدي ، وابن عُليَّة ، وروى عنه يعقوب بن أبي شيبة ، وابن ابنه محمد بن أحمد .
من آثاره : تصحيح الآثار ، النوادر ، المضاربة ، الكفارات ، الرد على المشبهة ، المناسك . ولد في رمضان ١٨١هـ ، وتوفي فجأة ساجداً في صلاة العصر سنة ٢٦٧هـ ، وقيل غير ذلك .
انظر : تاج التراجم ص ٥٥ ، الفوائد البهية ١٧١-١٧٢ ، الأعلام ٧/ ٢٨ .

والثاني ـ ما يُضاف إلى ما يلي ابتداء الشروع من سائر أجزاء الوقت ، ونوع آخر ـ ما يضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده ، والنوع الرابع ـ ما يُضاف إلى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في

بأول جزء من الوقت وجوبا موسَّعا وهو الأصح ، وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ، ويقولون : الوجوب لا يثبت بأول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ثم قال بعضهم : ما أدَّاه في أول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت كالوضوء قبل الوقت .

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ وهذا غلط بين ؛ لأنه لا تتأدَّى هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض دون النفل ، ولو نوى النفل لم يصح نيته في حق أداء الفريضة[1] .

(**والثاني ـ ما يضاف إلى ما يلي ابتداء الشروع**) أي بطريق انتقال السببية من الجزء الأول إلى الثاني . يعني إن اتصل الأداء بالجزء الأول كان هو السببَ وإلا تنتقل السببيةُ إلى الجزء الثاني ، ثم إلى الثالث إلى آخره .

(**ونوع آخر ما يضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده**) وهو الجزء الذي تتعين فيه السببية ؛ لأنه لم يبق بعده من آخر الوقت ما يحتمل انتقال السببية إليه .

(**والنوع الرابع ـ ما يضاف إلى جملة الوقت**) وهو في حالة القضاء .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣١.

موضعه إن شاء الله تعالى ، والقسم الثاني : من المؤقتة ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان ، والقسم الثالث : ما جُعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل أوقات صيام الكفارة والنذور .

والأصل في أنواع القسم الأول من المؤقتة أن الوقت لما جعل سببا

(**أن الوقت لما جُعل سببًا لوجوبها وظرفًا لأدائها**) إلى آخره .

فإن قيل : ما فائدة ذكر قوله : وظرفا لأدائها؛ هاهنا مع أن مراد المصنف من هذا التقرير بيان أن الجزءَ من الوقت سببٌ لوجوب الصلاة لا كلَّ الوقت ، وهو يحصل بقوله : إن الوقت لما جُعل سببا لوجوبها لم يستقم أن يكون كل الوقت سببا ، فعلم بهذا أنه لا فائدة في ذكر قوله : وظرفا؛ ههنا ؟

قلت : بل في ذكره فائدة ، وهي : أن وجوبَ الاقتصار على أدنى الأجزاء من أجزاء الوقت للسببية إنما نشأ من كون الوقت ظرفًا أيضًا للصلاة .

إذ لو لم يراعَ فيه جانب الظرفية لوجَب أن يقال : إن وجوب الصلاة على المكلف إنما يتحقق بعد وجود الوقت بتمامه كما هو الأصل في سائر الأسباب . وهو في حالة القضاء لم يبق الوقت حينئذ ظرفًا للأداء .

فإن قلت : فعلى هذا كان ينبغي أن يذكر كون الوقت شرطًا للأداء أيضًا كما ذكر قبله هو أن الأداء يفوت بفواته .

قلت : أغنى عن ذكره ذكر الظرف ، فإن كلا منهما يقتضي أن يوجد المؤدَّى في الوقت .

لوجوبها وظرفا لأدائها لم يستقم أن يكون كل الوقت سببًا ، لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه ، فوجب أنه يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الأداء حتى يقع الأداء بعد سببه .

وليس بعد الكل جزء مقدر، فوجب الاقتصار على الأدنى ، ولهذا قالوا في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما أسلم لزمه فرض الوقت . وقد

(**لم يستقم أن يكون كل الوقت سببًا ؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه**) .

بيان هذا أن الوقت سببٌ لما ذُكر ، وأن الوقت ظرفٌ ، فلو روعي فيه جهة السببية يلزم تأخير الأداء عن وقته ؛ لأنه لا يتحقق المسبَّبَ ما لم يتحققْ السببُ بتمامه . لما أن المراد من السبب هنا العلة في حق العباد ، فلما لم توجد العلة لا يوجد حكَمها ، و تمام السبب هنا إنما يكون بمضي الوقت ، فلو روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الأداء في الوقت يلزم تقديم الحكم على السبب ؛ لأنه ليس لبعض السبب حكم السبب ، فيكون الحكم متقدمًا على السبب حينئذ .

(**وليس بعد الكل جزء مقدر**) أي بعد ما خرج كلُّ الوقت من أن يُجعل سببًا لا بد من اعتبار البعض ، وليس البعض بأولى من البعض لعدم الأولوية ، ولم يَرِد من الشارع جزء مقدر كالرُبع والثلث والنصف وغير ذلك بأنه سبب بدليل جواز الأداء قبل مضي الربع أو غيره ، فوجب الاقتصار على الأدنى إذ

قال محمد ـ رحمه الله ـ في نوادر الصلاة في مسألة الحائض: إذا طَهُرت وأيامها عشَرةٌ أن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك أو كثيرا. وإذا ثبت هذا كان الجزء السابق أولى أن يُجعل سببا لعدم ما يزاحمه، وبدليل أن الأداء بعد الجزء الأول صحيح، ولولا أنه سبب لما صح. ولما صار الجزء الأول سببا أفاد الوجوب بنفسه أفاد صحة الأداء، لكنه لم يوجب الأداء للحال؛

هو المراد بكل حال لصلاحيته للسببية، ولا دليل على الزائد على الجزء الواحد فتعين هو للسببية، فلذلك إذا أدَّى بعد مضي جزء من الوقت صح، وإن قلّ ذلك الجزء.

قوله: (**الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة أن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئًا من الوقت قليلاً**) ولا تشترط قدرتها على أن تغتسل وتدرك شيئًا من الوقت.

بخلاف ما إذا كانت أيامها دون العشرة، وانقطع الدم عنها وأدركت شيئا من الوقت إن أدركته بعد القدرة على الاغتسال، ثم بالإدراك تجب صلاةُ ذلك الوقت عليها وإلا فلا[1] ولهذه الفائدة قيّد بقوله: «و أيامها عشرة»

(**لكنه لم يوجب الأداء للحال**) خلافا للشافعي فإن عنده يجب الأداء في الحال حتى ظهر أثره في حق الحائض، وقد ذكرناه[2].

---

(١) انظر: الهداية مع شرحها فتح القدير ١/ ١٧٠ ـ ١٧١.
(٢) انظر: ص (٦٢٥).

لأن الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد.

(**لأن الوجوب جَبْر من الله تعالى بلا اختيار من العبد**)، وهذا تعليل لنفي لزوم الأداء في الحال، ولإثبات قوله: أفاد الوجوب بنفسه. بيانه أن أصل وجوب الشيء اشتغال الذمة به، ولا يُراد به الفعل في الحال بدليل الوجوب على النائم والمغمى عليه والمجنون إذا انقطع الجنون والإغماء دون يوم وليلة.

و لا يجب الأداء عليهم إذ لو وجب لافتقر إلى القدرة التي يفتقر إليها الفعل، ولا قدرة لهؤلاء ولا فهمَ، وخطابُ من لا يفهم بالأداء قبيح، وهذا لأن نفس الوجوب لشَغل الذمة، ووجوبَ الأداء لتفريغ الذمة.

و تفريغ الذمة يستدعي ثبوت شغل الذمة. إذ تفريغ ما ليس بمشغول محال، فلذلك كان الخطاب بتفريغ الذمة حال تشغل الذمة محالاً كالرفع يقتضي سابقة الوضع، فالرفع حالة الوضع محال.

و لهذا قلنا فيمن قال: أنت طالق مع نكاحك، ثم تزوّجها لم تطلق؛ لأن الطلاق رفع القيد والنكاح إثبات القيد، فرفع القيد حال ثبوت القيد محال، بل الرفع إنما يصح حال بقاء القيد، فكذلك هاهنا الخطاب بتفريغ الذمة إنما يصح في حال بقاء الشغل لا حالَ وجود الشغل.

و نفس الوجوب لما كان لشغل الذمة ولم يُرد بها الفعل لم يقتض قدرة؛ لأن القدرة لتحصيل الفعل وليس في نفس الوجوب لزوم الفعل.

ألا ترى أن ابن يوم أهل لنفس الوجوب وليس بأهل للزوم الفعل .

و قال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ وقلنا نحن : الأداء إنما يجب بالطلب .

ألا ترى أن الريح إذا هبّت بثوب إنسان وألقته في حجر غيره والثوب ملك لصاحبه ، ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه ؛ لأن حصوله في حجره كان بغير صنعه ، فكذلك هاهنا الوجوب تسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه ، فإنما يلزمه أداء الواجب عند طلب مَن له الحق ، وقد خيّره مَن له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت . يقرره أن وجوب الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة ، فإن البيع بثمن مؤّجل يوجب الثمن في الحال . إذ لو كان وجوب الثمن متأخرًا إلى مضي الأجل لم يصح البيع ؛ لأنه حينئذ يكون البيع بلا ثمن .

فعلم أن نفس الوجوب ثابت في الحال ، ووجوبَ الأداء يكون متأخراً إلى حلول الأجل ، فهاهنا أيضا وجوب الأداء يتأخر إلى توجّه المطالبة[1] .

و قوله : (**ليس من ضرورة الوجوب تعجّل الأداء**) أي تعجل وجوب الأداء . هذا تقرير لما ذكرنا من بيان انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ، وبيان أنهما لا يتلازمان (**بل الأداء متراخ**) أي بل وجوب الأداء متراخ بدليل ثبوت الثمن والمهر في ذمة ابن يوم ، ولا خطاب ولا لزوم للفعل عليه .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣٢ـ ٣٣ .

كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة وهو الخطاب ، فأما الوجوب فبالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب ، ولهذا كان الاستطاعة مقارنة للفعل .

(**فأما الوجوب فبالإيجاب**) أي الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه . كذا في «التقويم»[1]

(**ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل**) أي لأجل ما ذكرنا من المعنى وهو أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلَّف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنةً للفعل ، فكما أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف وقدرته ، كذلك وجوب الأداء لا يفتقر إلى وجود الفعل والقدرة الحقيقية ؛ لأن القدرة الحقيقية مقارنة للفعل ، فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء .

كذلك وجوب الأداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية[2] ؛ لأن الوجود من وجوب الأداء غير مراد عند أهل السنة والجماعة . إذ لو كان مرادًا لوجد الإيمان من جميع الكفرة ؛ لأنه يستحيل تخلُّف المراد عن إرادة الله تعالى ، وتخلف المراد عن الإرادة عجز واضطرار ، والله تعالى متعالٍ عنه ،

---

(١) راجع اللوحة رقم ٣٤ من الكتاب المذكور .

(٢) بيانه أن لكل شيء من الأجسام والأعراض وجودا في الذهن ، ويدرك ذلك بالعقل ، ويسمى ماهية ، ووجودا في الخارج ، ويدرك ذلك بالحس ، فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ، ووجوب الأداء عبارة عن وجوب إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٦٦ .

. . . .

والكفار كلهم مخاطبون بالإيمان ، ولم يوجد الإيمان منهم حال كفرهم .

و كذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فإنهم مخاطبون بها[1] ثم قد لا يوجد منهم ، فثبت أن وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب ، فحصل

---

(١) اتفق الفقهاء على أن الكفار مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة، ولكن اختلفوا في هل هم مخاطبون بفروع الشريعة من حيث الآداء في الدنيا أم لا؟ على أقوال مختلفة :

القول الأول ـ وهو قول علماء ماوراء النهر من الحنفية ، والدبوسي ، والبزدوي ، والسرخسي ، وهو اختيار أبي حامد الأسفرائيني من الشافعية : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة . . .

القول الثاني ـ وهو قول العراقيين من الحنفية ، وأبي بكر الرازي ، والكرخي ، والإمام الشافعي ، وأكثر الشافعية ، وبعض المالكية ، وهو ظاهر مذهب الإمام مالك، والمعتزلة ، والأشعرية : إنهم مخاطبون بجميع أوامر الله .

القول الثالث ـ فرق قوم بين الأمر والنهي ، فقالوا : الكافر مكلف بالنهي دون الأمر ، ونقل هذا الرأي إمام الحرمين في البرهان ، والإسنوي في التمهيد ، وهو رواية عن الإمام أحمد، ذكر ذلك ابن قدامة في الروضة ، وابن تيمية في المسودة .

القول الرابع ـ إن الكافر مكلف بما عدا الجهاد. أما الجهاد فلا ؛ لامتناع قتالهم أنفسهم .

القول الخامس ـ وهو قول أبي الحسن الأشعري إنه قال بالتوقف .

راجع في المسألة : أصول السرخسي ١/ ٧٣ ـ ٧٤، فواتح الرحموت ١/ ١٢٨، إحكام الفصول للباجي ص ١١٨ ، البرهان ١/ ٩٢ فما بعدها ، المستصفى ١/ ٩١، المحصول ١/ ٢٣٧ فما بعدها ، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول =

وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بالطلب ، وفي مسألتنا لم يوجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيَّره في وقت الأداء فلا

من هذا كله أشياءُ ثلاثة : نفس الوجوب ، ووجوب الأداء ، ووجود الفعل ، فنفس الوجوب بالسبب ، ووجوب الأداء بالخطاب ، ووجود الفعل بإرادة الله تعالى ، لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب ؛ لعدم إرادة الله تعالى إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك غيب عنه ، فكان العبدُ ملزَما محجوجًا عليه بعد توجه الخطاب عليه عند سلامة الآلات وصحة الأسباب .

و التكليف يعتمد هذه القدرة ؛ لأن الله تعالى أجرى العادةَ بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعلَ ومباشرتَهُ إياهُ ، ووجودُ الفعلِ يفتقر إلى هذه القدرة الحقيقية ، فكانَ قوله : «ولهذا كانت الاستطاعة مقارنةً للفعل» يتصل بقوله : «ليس من ضرورة الوجوب تعجل الأداء» لأن الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف ، فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجّل الأداء لكانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب .

و قوله : (**وهو كثوب هبّت به الريح**) احتراز عن الغصب ، (**وفي مسألتنا لم يوجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيّره في وقت الأداء فلا يلزمه**

= المسمى بشرح البدخشي للإمام محمد بن الحسن البدخشي ١/ ٢٠٣ـ٢٠٤ ، نهاية السول ١/ ٢٠٧ـ٢٠٨ ، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٢ ، ١٦٦ ، التمهيد للإسنوي ١٢٦-١٢٧ ، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ١٤٩ المسودة ص ٤٦-٤٧ ، الروضة ١/ ١٤٥ـ١٤٦ ، إرشاد الفحول ص ١٢٨ .

يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بضيق الوقت، ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه إذا مر عليهما جميع وقت الصلاة وجب الأصل وتراخي وجـوب الأداء والخطاب ، فكذلك عن الجزء

الأداء). يعني أن التخيير ينافي المطالبة بالأداء .

فإن قلت : يشكل على هذا إذا حال الحول على نصاب رجل فإنه يطالب بالأداء مع أنه مخير في الأداء ، حتى إذا فرَّط في الأداء ولم يؤدِّ الزكاة حتى هلك النصابُ كله سقط عنه الزكاة[1] .

فبهذا يعلم أن التخيير لا ينافي المطالبة بل يجتمعان .

قلت : بل ينافي المطالبة بالأداء ؛ لأن التخيير إثبات الخيار للمخاطب في أي وقت شاء يؤدي فيه ، والمطالبة بالأداء إلزام على المخاطب بالأداء في أول الوقت الذي خاطبه بالأداء غير أن محل الواجب في الزكاة النصاب ، والحق لا يبقى بعد فوات محله ، كالعبد الجاني والعبد المديون إذا ماتا ، والشقص الذي فيه الشفعة إذا صار بحراً بطل خطاب المولى بالدفع أو الفداء وبطل حق الشُفعة .

بخلاف ما نحن فيه، فإن الواجب على الذمة فكان ما نحن فيه كصدقة الفطر والحج ، فإن محل الواجب فيهما ذمّته لا ما له، وذمته باقية بعد هلاك المال فيبقى الواجب لبقاء محله ، فكذا فيما نحن فيه حتى إن في الزكاة إذا

---

(١) انظر : الاختيار لتعليل المختار ١/ ١٠٢ .

الأول ، وتبين أن الوجوب يحصل بأول الجزء خلافا لبعض مشايخنا .

مات المخاطب بعد حولان الحول قبل الأداء يبقى إثم التأخير أيضًا ، لتحقق تقصيره خصوصًا على قول الكرخي ، فإن وجوبَ الأداء في الزكاة بعد حولان الحول على الفور عنده، وفي رواية عن أبي يوسف[1] - رحمه الله - أيضًا .

(وتبين أن الوجوب حصل بأول الجزء خلافا لبعض مشايخنا) وهو ما ذكرت قبل هذا أن أكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ، ويقولون : الوجوب لا يثبت بأول الوقت ، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ويستدلون على ذلك بما لو حاضت المرأة في آخر الوقت ، فإنه لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت . كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[2] - رحمه الله - .

و لكنا نقول : إن الوجوب يحصل بأول جزء من الوقت ، لكن سببية ذلك الجزء لوجوب الصلاة على سبيل الزوال والانتقال لا على سبيل التقرر ، وإنما تتقرر السببية للجزء الأخير من الوقت للمعنى الذي ذكرنا ، وفائدة سببية الجزء الأول إنما تظهر في حق صحة الأداء ، وعدمُ لزوم القضاء على تلك المرأة، إنما كان لانعدام إدراكها للجزء المتقرّر سببيته ، وهي طاهر عن الحيض .

---

(١) وهو قول أبي بكر الرازي ، والحاكم الشهيد .
راجع : الفتاوى الهندية ١/ ١٧٠ ، الهداية مع شرحها فتح القدير ٢/ ١٥٥ - ١٥٦ .
(٢) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣١ .

وأن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافا للشافعي - رحمه الله - ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يُودَّ انتقلت السببية إلى الجزء الثاني ، ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء ، وكان ما يلي الأداء به أولى ؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة إلى الأقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبيل الأداء ؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل.

و قوله: (**وأن الخطاب بالأداء**) معطوف على قوله: إن الوجوب حصل بأول الجزء».

(**ثم إذا انقضى الجزء الأول انتقلت السببية إلى الجزء الثاني ثم**) وثم إلى الآخر ؛ لأن الجزء الثاني جزء من الوقت كالجزء الأول ، فيكون سببًا لعدم ما يزاحمه كالجزء الأول، فإنه كان سببًا لعدم ما يزاحمه.

ثم الجزء الأول حال وجود الجزء الثاني معدوم، والمعدوم لا يعارض الموجود ، فإذا صار الجزء الثاني موجودًا قلنا بانتقال السببية إليه ؛ لأن كون الجزء الأول سببًا كان بطريق الضرورة وهو عدم المزاحم ، فإذا وُجد المزاحم كان هو للسببية أولى لوجوده وعدم المزاحم .

و لعِلمنا بأن كل جزء من الوقت صالح للسببية، ولأنه لو لم تنتقل السببيةَ عن الجزء الأول إلى الثاني لا يخلو إما أن يُضَمّ إليه الجزء الثاني والثالث ويجعل الكل سببًا لا يجوز هذا ؛ لأن المعدوم لا يجوز أن يكون جزءًا

. . . .

للسبب الموجود ، وإما أن لا يضم إليه الجزء الثاني لا يجوز هذا أيضا ؛ لأن جعل الموجود سببًا أولى من جعل المعدوم سببًا عند إمكان جعل الموجود سببًا ؛ لأن المعدوم لا يعارض الموجود .

فإن قلت : لِم لا يجوز أن يكون الجزء الأول سببا ، ثم بانقضائه لم تنعدم سببيته كما في كل الوقت إذا انقضى تبقى سببيته بعد انعدامه . علم بهذا أن انعدامه لا يمنع سببيته ؟

قلت : ذاك إنما يكون في الجزء المتقرر سببيته كما في الجزء الأخير لا في الجزء الذي كانت سببيته على عرَضية الزوال كما في الجزء الأول ، وهذا لأنه لو كانت سببية الجزء الأول باقية بعد انعدامه ولم تنتقل إلى الجزء الثاني يلزم أن يكون المؤدِّي في الجزء الثاني قاضيًا ، وبالإجماع أن أداءَه لم يكن قضاءً بل أداءً إذا وُجد في الوقت .

علم بهذا أن سببيته قد انتقلت من الجزء الأول إلى الثاني وكذلك إلى الآخر ، وهذا هو الجواب عما يقال : إنه لمَّا قيل بسببية الجزء الأول عند وجوده بعد ذلك لا يحتاج إلى انتقال السببية إلى الجزء الثاني ؛ لأن بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فلا يحتاج إلى الانتقال ؛ لأنا نقول : لو لم ينتقل كان المودِّي في الجزء الثاني قاضيًا لا مؤديًا .

كما قلنا عند عدم الانتقال عن الجزء الأخير بأن المؤدَّى خارج الوقت قاض لا مؤدٍ ، وبالإجماع أن من أدّى في الجزء الثاني هو مؤدٍ لا قاض . علمنا

. . . .

أن السببية قد انتقلت من الجزء الأول إلى الثاني .

فإن قلت : يحتمل أن يكون كونُه أداءً في الجزء الثاني باعتبار وجود شرط الأداء وهو بقاء الوقت ؛ لأن لوقت الصلاة أوصافًا سببية الوجوب وشرطية الأداء وظرفيته ، فكانت السببية متقررةً للجزء الأول وإن انعدم، كما تكون متقررة له بعد انعدامه بجميعه .

قلت : لا كذلك بل السببية أيضًا انتقلت من الجزء الأول إلى الثاني ثم وثم إلى الآخر كالشرط . بدليل تغيير أحوال مَن أدرك الجزء الثاني والثالث إلى الآخر من السفر والإقامة والحيض والطهر وغيرها .

و تغيير أحوال المدرِك إنما هو عند قيام السبب لا الشرط ، فلو كانت السببية متقررة للجزء الأول بعد انعدامه لَما غيَّرت أحوال من أدرك الجزء الثاني إلى آخر الوقت فرضَه كما لو صار قضاء محضًا لا يتغير حاله في حق القضاء وإن وُجد المغير .

ثم لمّا وجَب نقل السببية من الجزء الأول إلى الثاني لضرورة الأداء ينبغي أن يكون بعد وجود السبب كان الجزء الذي هو متصل بالأداء أولى بالاعتبار من غيره ؛ لأن الجزء الواحد لمّا صَلح للسببية وجب تقريرها للجزء الثاني الذي وُجد الأداء بُعَيْدَهُ متصلا به أولى ؛ لأنه لا بد من تقدم السبب على وقت الأداء وكان ما يلي الأداءَ به أولى . إذ في ضم الجزء السابق على الأداء

وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء لازمًا، استقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء.

إلى الجزء المتصل بالأداء تخطٍّ في السببية عن الجزء المتصل بالأداء الصالح للسببية بلا دليل، وثبوتُ المدلول بلا دليل لا يجوز .

(وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء لازمًا استقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء) .

قال زفر - رحمه الله - إذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الأداء تتعين السببية في ذلك الجزء .

ألا ترى أنه ينقطع اختياره ولا يسَعه تأخيره ، فلذلك لا يتغير بعد ذلك بعارض من سفر أو حيض أو غيرهما[1] وعندنا لا يتعين ذلك الجزء للسببية بل ينتقل إلى آخر جزء من الوقت ، فيتغير بعارض حتى لو سافر في الجزء الأخير من الوقت يتغير فرضه من الأربع إلى الركعتين .

و من اللزوم إلى السقوط إذا حاضت المرأة ، وإنما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الأداء، وهو الوقت على ما هو عليه الظاهر من عدم امتداد الوقت بعده ، ولكن ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيتحقق التفويت بمضيّه .

فإن قلت : جَعلُ تعيُّنِ الأداءِ بطريق اللزوم دليلاً على استقرار السببية في

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣٤، كشف الأسرار للبخاري١/ ٤٦٩ .

. . . .

قوله: حتى تعيّن الأداء لازمًا استقرت السببية؛ وليس كذلك بل ذلك إنما يصح على قول زفر ، وأما عندنا فالسببية تنتقل من الجزء إلى الجزء بعد تعيّن الأداء بطريق اللزوم، فإن الأداء يتعين لازمًا في الوقت الذي لا يسع فيه إلا أربع ركعات لكي يقع ما أدّاه من صلاته أداءً لا قضاء حتى لو تركه باختياره يأثم، ومع ذلك انتقال السببية ثابت، حتى إن فرض المقيم بالسفر يتغير من الأربع إلى الركعتين، وإن كان سفره بعد تعيُّنِ الأداءِ ، وقد ذكرتَ أن التغيير إنما كان عند قيام السببية ، ثم كيف قال باستقرار السببية لذلك الوقت ؟

قلت: معنى قوله: «استقرت السببية» أي استقرت السببية في حق لزوم الأداء وفوت اختيار التأخير لا في حق انتقال السببية من الجزء إلى الجزء ، وهذا لأن المكلف لما كان عاقلاً بالغًا مسلمًا كان الظاهر من حاله أنه يشرعُ في الأداء كي لا يقع في إثم التأخير ، فكان هو معتقدًا لاستقرار السببية في حقه على وجه لا يجوز التأخير عنه .

فإن قلت: ما الفرق بين ما إذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه عن الركوع والسجود، ثم يقضيها في الصحة كان الواجب عليه قضاؤها قائما بالركوع والسجود ، ولو فاتته صلاة في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر على الركوع والسجود يقضيها بالإيماء حيث يعتبر فيهما حالُ القضاء لا حال الأداء الذي فاتت الصلاة عن وقتها ، وبين هذه المسألة التي نحن فيها وهي ما إذا فاتت الصلاة عن المسافر أو عن المقيم حيث يعتبر فيهما حال الأداء

. . . .

الذي فاتت الصلاة عن وقتها لا حال القضاء على ما ذكر في الكتاب ؟

قلت : الفرق بينهما ظاهر وهو أن المرض لا تأثير له في إسقاط أصل الصلاة على ما عليه الصحيح من المذهب ، بل له تأثير في الوصف لتكون الطاعة بحسب الطاقة ، فكان وجوب القضاء فيه بحسب طاقته إذ لو اعتُبر فيه حال وجوب الأداء ووجب القيام والركوع والسجود كان مخالفةً للنص النافي للحرج ، وهو قوله تعالى : ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[١] وقد نص على هذا صاحب الشرع بقوله عليه السلام : «**صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً**» الحديث ، ومثل هذا يقتضي الحصر بهذه الأحوال كما في آية الظهار في قوله تعالى : ﴿ **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ** ﴾[٢] الآية ، وهو بإطلاقه يتناول المؤدّيَ والقاضيَ ، فلذلك لم يعتبر فيه حال وجوب الأداء .

فعلم بهذا أنا لو اعتبرنا في المرض حال وجوب الأداء إما أن يلزم فيه مخالفة النص أو ترك إطلاق الحديث الذي يقتضي الحصر وهو أن يكون طاعته بحسب طاقته بخلاف السفر ، فإن له تأثيراً في تغيير أصل الصلاة بحكم الحديث ، وهو قوله عليه السلام : «**إنها صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»[٣] .

واعتبار التغيير هناك باعتبار الوقت على ما ذكر في الكتاب ، وهو أن

---

(١) سورة الحج : ٧٨ .

(٢) سورة المجادلة : ٣ .

(٣) خرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها ٥/ ١٩٦ بلفظ : «**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**» وخرجه غيره بألفاظ قريبة .

. . . .

الوقت سبب لوجوب الصلاة ، والمغيّر إذا اتصل بسبب الوجوب عملَ عملَه فلا يتغيّر بعد ذلك ، والفقه فيه هو : أن السفر إنما جُعل مغيّرًا للصلاة عند قيام الوقت من الكثرة إلى القلة حتى اعتُبر فيه حال وجوب الأداء ، ولم يُجعل في المرض كذلك ؛ لأن الرخصة في السفر متعلقة بمشقة متوهمة أقيم السبب الظاهر مقام المشقة ، وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب الصلاة على المكلّف فتناسبَ إلحاق الظاهر بالظاهر ، فقرِن كل واحد منهما بالآخر فلم يتغير بعد ذلك بحالة القضاء ، وأما الرخصة في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية فاقتضت عجزًا حقيقيًا ، وذلك إنما يكون حال فعل الصلاة خصوصًا على أصل قول أهل السنة والجماعة : إن الاستطاعة مقارنة للفعل ، فتناسب إلحاق الحقيقية بالحقيقية ، فلم يعتبر لذلك فيه حال وجوب الأداء بل اعتبر فيه حال فعل وهو حال القضاء .

و وجه آخر في الفرق بينهما وهو الأوجه هو أن نقول : لا يمكننا القول في حق المريض بالاعتبار بحال وجوب الأداء أصلاً ، فإنا لو قلنا بذلك إما أن نقول : إن المريض الذي هو غير قادر على القيام والركوع والسجود وهو مأخوذ عليه أن يؤدِّيَ الصلوات التي فاتته حالَ صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال ؛ لأن ذلك تكليفُ ما ليس في الوسع ، والله تعالى تبرّأ عنه بقوله تعالى : ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ [1] وبقوله : ﴿ **وَمَا جَعَلَ**

(١) سورة البقرة : ٢٨٦ .

. . . .

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ .

و إما أن نقول : إن الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود هو غير مأمور في قضاء الصلوات التي فاتته حال مرضه بالقيام والركوع والسجود بل يقضيها بالإيماء ، وذلك أيضا باطل ؛ لأن ذلك يوجب ترك العمل بإطلاق قوله تعالى : ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[1] وقوله : ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[2] وغيرهما ، وهذه الآي غير متعرضة لحال دون حال ، فكان موجبها الإتيان بذلك الموجب إذا كان قادراً على القيام والركوع والسجود فلا يجوز ترك ذلك الموجَب ، وأما المسافر في قضاء صلاة فائتة في حالة السفر تقرّرت عليه بركعتين فلا تتغير بعد ذلك وإن وُجد المغيِّر ، حتى إن المسافر لو اقتدى بمقيم في قضاء الصلاة لا يجوز وإن كان الاقتداء مغيّراً في الجملة .

ألا ترى أنه لو اقتدى بمقيم في بقاء الوقت تتغيّر صلاته من الركعتين إلى الأربع ، ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرّر الصلاة عليه بركعتين ، وكذلك في عكسه إذا فاتت الصلاةُ عن مقيم تقرّرت عليه بأربع ، فلا تتغير بعد ذلك بالسفر ؛ لتقررها بالأربع بخلاف حال المرض على ما قلنا .

---

(١) سورة البقرة : ٢٣٨ .

(٢) سورة الحج : ٧٧ .

فإن كان ذلك الجزء صحيحًا كما في الفجر وجب كاملاً، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يَفْسُد ولا يلزم إذا ابتدأ العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها، فإنه نص محمد أنه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا إلى سبب صحيح، ووجهه أن الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جُعل له حق شُغل كل الوقت بالأداء، فإذا شَغله بالأداء جاز وإن اتصل به الفساد؛ لأن ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفوًا، لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر، وقد روى هشام عن محمد ـ رحمه الله ـ فيمن قام

(و إذا كان ذلك الجزء فاسدًا) أي ناقصًا؛ لأنه نصَّ محمد ـ رحمه الله ـ أن الصلاة لا تفسد[1] وقوله: (وهو فيها لم يتغير) أي لم يتغير من الكمال إلى النقصان فلذلك (لم يفسد)[2].

و قوله: (ووجهه) إلى آخره. جواب للإشكال الذي ذكره بقوله: «ولا يلزم»«بخلاف حالة الابتداء» أي حالة ابتداء التطوع في الوقت الفاسد، فإنه لا يصح، فكان هذا تتمة رواية هشام.

(وهو ما ذكرنا من شغل الأداء) أي من شغل المصلي الصلاة بالأداء.

---

(١) وهو قول الإمام الشافعي كذلك
راجع: المجموع للنووي ٣/ ٤٧.
(٢) وقال السرخسي: وهي تامة.
راجع: المبسوط ٢/ ٨٨.

إلى الخامسة في العصر أنه يُستحب له الإتمام؛ لأنه من غير قصده ثبت، فإذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا، فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء؛ لأنه بقصده ثبت الفساد إذا الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتا لا فساد فيه. وأما إذا خلا الوقت عن الأداء أصلاً فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء وهو ما ذكرنا من شُغل الأداء

وقوله: وهو «راجع إلى ما ذكره من بيان الضرورة، وذلك الشَغل إنما يتحقق فيما إذا صلى في جزء من الوقت (**فانتقل الحكم إلى ما هو الأصل**) أي فلذهاب الضرورة عن جعل الجزء سببا انتقل الحكم إلى ما هو الأصل وهو أن يكون كل الوقت سببًا، وإنما قلنا: إن الأصل ذاك لما أن الإضافة دليل السببية، والإضافة تكون بكل الوقت لا بجزئه حيث يقال وقت صلاة الظهر، ووقت صلاة العصر وغيرهما، فاسم وقت كذا اسم لكله لا لجزئه، فلذلك كان الأصل أن يكون كل الوقت سببًا.

و هذا التقرير جواب عما ورَد شبهة على قوله: «فإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء لازما استقرت السببية» بأن يقال: لمّا استقرت السببية على الجزء الأخير من الوقت، وهو في وقت العصر وقت فاسد وجب أن يصح قضاء صلاة العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت؛ لأنه وجب ناقصًا فيتأدى بصفة النقصان.

فأجاب عنه بهذا وقال: انتقال السببية من جزء إلى جزء إلى أن بلغ إلى الجزء الأخير لضرورة أن تقع صلاته في الوقت بصفة الأداء، وأما إذا ذهب

فانتقل الحكم إلى ما هو الأصل، وهو أن يجعل كل الوقت سببا، فإذا فاتت العصر أصلا أضيف وُجوبها إلى جملة الوقت دون الجزء الفاسد، فوجب بصفة الكمال.

فلم يجز أداؤها بصفة النقصان، ولا يلزم إذا أسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكَّر فأراد أن يؤديها عند احمرار الشمس؛ لأن هذا لا يُروى، ومِن حكم هذا القسم أن وقت الأداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم

الوقت فاتت تلك الضرورة، فأضيف القضاء إلى جميع الوقت الذي ذهب، وأكثر أجزاء الوقت الذاهب كان صحيحًا لا فاسدًا، فصار كأن جميع الوقت كان صحيحا، فلذلك لا يُقضى في الوقت الناقص.

(**فلم يَجُز أداؤها**) أي أداء قضائها.

(**ولا يلزم إذا أسلم الكافر في آخر الوقت**) إلى آخره. ونقض المسألة إنما يتوجه على تقدير عدم الجواز. وجه الورود هو أنه لمّا ذكر قولَه: «وإذا كان ذلك الجزء فاسدًا انتقص الواجب فيؤدى بصفة النقصان» وردَّ عليه ما إذا أسلم الكافر في ذلك الوقت، ثم لم يؤدِّ ذلك إلى أن جاء مثل ذلك الوقت الذي هو وقت الاحمرار فقضى تلك الصلاة التي وجبت عليه بصفة النقصان فإنه لا يجوز.

و قال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في جواب هذا: وإنما يتأدّى بصفة النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصِر دينا في الذمة. واشتغالُه بالأداء يمنع صيرورته دينا في الذمة، وأما إذا لم يشتغل بالأداء حتى تحقق

يَقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا، وإنما يتعيَّن ضرورة تعين الأداء وهذا؛ لأن تعيين الشرط أو السبب ضرب تصرُّف فيه وليس إلى العبد ولاية وَضْعِ الأسباب والشروط، فصار إثبات ولاية التعيين قصدا ينزع إلى الشركة في وضع المشروعات.

التفويت بمضي الوقت، صار دينًا في ذمته، فيثبت بصفة الكمال.

ثم قال: وهذا هو الانفصال عن الإشكال الذي يقال على هذا إذا أسلم الكافر بعد ما احمرت الشمس ولم يُصلِّ، ثم أداها في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فإنه لا يجوز؛ لأن مع تمكن النقصان في السببية إذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال[1].

و هذا لأن النقصانَ في الأداءِ متحمَّل بسبب شرف الوقت، فإذا فات الوقت لا يُتحمل النقصان؛ لأنه لا جابر للنقصان في الفائت بخلاف ما إذا كان الوقت باقيًا، فإن فضيلة الأداء جابرة لذلك النقصان. ومثله من نذر اعتكاف رَمضان هذه السنة أداء وقضاء على ما مر تقريره[2].

(**لم يقبل التعين بتعيينه قصدًا ونصًا**) بأن يقول: عيّنت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الأداء بعده، وإنما يتعين ذلك بالفعل في ضمن الأداء كما في كفارة اليمين، فكم من شيء يَثبت ضمنًا ولا يثبت قصداً، وهذا لأن تعيينَ الشرطِ أو السببِ ضربُ تصرّفٍ فيه، يعنى لو عَين العبدُ الجزء المعين

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٤ـ٣٥.

(٢) راجع: ص (٥٧٤) فما بعدها.

وإنما على العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكمًا،

للسببية بالقول وتعيَّن هو بتعيينه على وجه لا يبقى الجزء الذي بعده سببًا للوجوب، كان هو شِركة للشارع في وضع الأسباب.

و بهذا خرج الجواب عما ورد شبهة على هذا القول من خرج إلى السفر باختياره كان هو واضعًا لسبب قصر الصلاة وفطرِ الصوم، ولم يكن ذلك شِركة في وضع السبب فكيف يكون هذا شركة؟

و الجواب عنها أن المسافر باشر السفر بقصده واختياره، والشارع جعل السفر سببًا للقصر والفطر فلَم يكن المسافرُ واضعًا لسبب القصر والفطر، فلا يكون شركةً، فكان هو نظيرَ من لبس الخفَّ فإنه يترخص بالمسح عليه، فلا يكون هو واضعًا سبب رخصة المسح بقصده؛ لأن قصده لبس الخفّ لا وضع سبب الرخصة. بل الشارع هو الذي وضع سببها، فكذا هنا.

(**وإنما على العبد أن يرتفق بما هو حقه**) أي للعبد أن ينظر إلى رفقه، فإن كان في أول الوقت، بأن كان له شغل في آخر الوقت يصلي في أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكمًا ضمنًا لفعله وطلب رفقه، وإن كان رفقه في الجزء الثاني من الوقت إلى الآخر فكذلك، وإن كان رفقه في آخر الوقت بأن كان له شغل في أول الوقت فصلى في آخر الوقت، ويتعين آخر الوقت للسببية ضمنًا لفعله إذ له الاختيار الضروري، وأما الاختيار الكلي فلله تعالى وحده: ﴿**وربُّكَ يَخلُقُ ما يشاءُ ويختارُ ما كان لَهُمْ الخِيَرَةُ**﴾[1].

---

(١) سورة القصص: ٦٨.

ونظير هذه الكفارة الواجبة في الأيمان أن الحانث فيها بالخيار، إن شاء أطعم عشرة مساكين، وإن شاء كساهم، وإن شاء حرَّر رقبة ولو عيَّن شيئا من ذلك قصدا لم يصح، وإنما يصح ضرورة فعلِه لما قلنا، ومِن حكمه أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الأداء، ومن حكم كونه ظرفًا للواجب أنه لا ينفي غيره، لأنه مشروع أفعالاً معلومة في ذمة مَن عليه، فبقي الوقت خاليا وبقيت منافِعه على حقه، فلم ينتف غيرُها من الصلوات، ومن حكمه أن النية شرط ليصير ما لَه مصروفًا إلى ما عليه، ومن حكمه أن تعيين النية

(**لأنه مشروع أفعالا معلومة**) هذا احتراز عن الصوم، فإنه شيء واحد مقدر بمقدار النهار .

(**ومن حكمه: أن النية شرط ليصير ما لَهُ مصروفًا إلى ما عليه**) أي ليصير ما لَهُ من حقه من منافع أفعاله التى كانت له بطريق العادة في قيامه وركوعه وسجوده مصروفًا إلى ما عليه من العبادة، وذلك إنما تكون العبادة بالنية، وهذا الذي ذكره من الحكم غير مختص بالصلاة، بل النية شرط في جميع العبادات في الصوم وغيره، ولعدم اختصاص هذا الحكم بالصلاة لم يورده في «التقويم» وذكر حكمًا آخر مكانه يختص بوقت الصلاة فقال: ومن حكمه أن الصبي إذا بلغ لآخر الوقت بحيث لا يمكنه الأداء فيه لزمه الفرض؛ لما ذكرنا أن السبب جزء من الوقت، وقد أدركه وبضيق الوقت عجز عن الأداء، والقدرة على الأداء ليس بشرط لنفس الوجوب[1] .

(**ومن حكمه: أن تعيينَ النيةَ شرط**) أي أن يعيِّنَ بقوله: صلاة الظهر،

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٣٠ من الكتاب المذكور .

شرط؛ لأن المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف ومن حكمه أنه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الأداء؛ لأن التوسعة أفادت شرطاً زائدًا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد، وأما النوع الثاني من المؤقتة فما جعل

أو صلاة العصر، وغيرهما .

(**بالاسم المطلق**) وهو اسم الصلاة. (**لمّا لزمه التعيين لِما قلنا لم يسقط**) أي التعيين (**بضيق وقت الأداء**)، وهذا لأن وقت الصلاة في أصله كان ظرفا فلا ينقلب من كونه ظرفًا إلى كونه معيارًا، وإن بقي وقت لا يسع فيه إلا أربع ركعاتِ فرضِ الوقت، وإنما ذكر هذا لدفع شبهة تَرِد عليه، وهي صوم رمضان، فإنه لما قُدِّر فرضه بوقته لم يحتج هناك إلى تعيين فرض الوقت كما في صوم رمضان، فكيف احتيج هنا إليه ولم يحتج في الصوم؟

فأجاب عنها بقوله: (**لأن التوسعة أفادت شرطًا زائدًا وهو تعيين النية**) إلى آخره (**فلا يسقط هذا الشرط**) وهو تعيين النية (**بالعوارض ولا بتقصير العباد**) يعني أن تأخير الأداء إلى آخر الوقت لا يخلو إما أن يؤخر بالعوارض نحو النوم والإغماء، أو بتقصير من المكلف بأن يؤخره اختيارًا، فلا يصلح كل منهما أن يكون مسقطا هذا الشرط .

أما العوارض فإنها لا تدخل تحت الأصول؛ لأن الأصل عدم العارض، فلا يغيّر ذلك العارض الحكم الثابت بالأصل إلا بنص من الشارع ولم يوجد.

و أما التقصير فإن سقوطَ شرطِ تعيين النيةِ نوع رخصة وترفيه، فلا

الوقت معيارًا له وسببًا لوجوبه مثل شهر رمضان، وإنما قلنا إنه معيار له؛ لأنه قُدِّر وعُرف به وسبب له وذلك شُهود جزء من الشهر لما نذكر في باب السبب إن شاءالله، ومن حكمه أن غيره صار منفيا؛

يستوجب التقصير رخصة غير ثابتة في الأصل، فإن التقصيرَ مستوجب للتغليظ لا للترفيه .

وقيل: لا يسقط الشرط الأصلي بالعوارض؛ لأن العوارض لا تعارض الأصول.

ألا ترى أن العصمة الثابتة بالإسلام والدار لا تَبطل بعارض الدخول في دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دارَ الحرب وقتل أحدهما صاحبه تجب الدية، ولو بطلت العصمة بعارِض دخول دار الحربِ لما وجبت الدية. كما لو أسلما ثَم ولم يهاجرا إلينا فقتل أحدُهما الآخرَ، وهاهنا أيضا باعتبار تعدد المشروع وجب عليه تعين الوصف فلا يسقط هذا بضيق الوقت؛ لأنه عارض، ولأن مشروعية غيره باقية بعد ضيق الوقت فكان المزاحم موجودا، فيشترط تعيين النية .

(**و إنما قلنا: إنه معيار له**) أي أن الوقت معيار[1] للصوم؛ لأنه (**قُدِّر**) أي لأن الصوم قُدر بوقت الصوم وهو النهار حيث يطول بطوله ويَقْصُرُ بقصَره (**وعُرِّف به**) أي عرّف الصوم بالوقت. فقيل الصوم: عبارة عن الإمساكَ

---

(١) المعيار عند الأصوليين: هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم .
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩٧

لأن الشرع لما أوجب شُغل المعيار به وهو واحد، فإذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره، فانتفى غيره لكونه غير مشروع، قال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ ولما لم يبق غيره مشروعًا لم يجز أداء

عن الأكل والشرب والجماع نهاراً مع النية[1] حيث دخل النهارُ في تعريف الصوم.

(**لأن الشرع لما أوجب شغلَ المعيار به**) أي بصوم شهر رمضان (**وهو واحد**).

فإن قيل قوله: وهو واحد «مستغنىً عنه؛ لأن الشرع لما أوجب شَغل الوقت به بعد ذلك لا يحتاج إلى قوله: وهو واحد» لأن الشيء لما كان مشغولا بشيء لا يتفاوت بعد ذلك أن يكون ذلك الشيء شيئًا واحدًا أو شيئين فلا يَسع فيه غيره .

قلنا: ذكره لتأكيد قوله: «أوجب شغل الوقت» أو فيه بيان توحد المشروع في ركنه بخلاف الصلاة، فإن لها أركانا مختلفة .

(**فإذا ثبت له وصف**) أي إذا ثبت للمعيار كونه مشغولا بصوم رمضان انتفى غيره كالمكيل؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ**﴾ إلى قوله ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[2] بدأ الصومَ من الخيط الأبيض ثم مده إلى الليل، والصوم عبادة شرعية فتراعى صيغة كلام الشرع، فلذلك كان

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٧٩

(٢) سورة البقرة : ١٨٧ .

الواجب فيه من المسافر ؛ لأن شرع الصوم فيه عام، ألا ترى أن صوم المسافر عن الفرض يجزيه ؟ فيثبت أنه مشروع في حقه إلا أنه رَخص له أن يَدعه بالفطر، وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعًا فانعدم فِعله لعدم ما نواه ،

الواجب في صيرورة الصوم الشرعي صومًا شرعيًا شغلَ المعيار به، فإذا كان الصوم هكذا من الفجر إلى الليل يكون هو واحدا في نفسه ضرورة، فإذا ثبت له وصف فرضية صوم رمضان من الله تعالى انتفى غيره من الأوصاف، فلم يبق غيره مشروعًا .

وهذا التعيّن لشهر رمضان إنما جاء من قبل محل الصوم وهو النُهر، أما المنافع[1] التي يتأدَّى بها الصوم فباقية على ملك مالكها كما كان قبل رمضان لا أن يستحق عليه منافعه؛ لأن ذلك يُفضي إلى الجبرِ وهو منتف ضرورة، فلذلك احتيج إلى نية نفس الصوم ليقع عبادة .

(**لأن شرع الصوم فيه عام**) أي متناول للمقيم والمسافر .

(**فانعدم فعله**) أي انعدم فعل صوم المسافر لغير رمضان **لعدم ما نواه** أي لعدم الذي نواه من صوم غير رمضان كما في حق المقيم . يعني لو نوى المسافر واجبًا آخر لا يصح عندهما لعدَم شرعية واجب آخر في رمضان كما في حق المقيم؛ لأن خطاب قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[2] عام

---

(١) والمقصود من المنافع هو: الصلاحية القائمة بالمكلف لأداء ما عليه .
راجع في الموضوع: أصول السرخسي مع هامشه ١/ ٣٧و يأتي التفصيل بعد ثلاث صفحات .

(٢) سورة البقرة: ١٨٥ .

وكذلك على قولهما إذ نوى النفل أو أطلق النية، وكذلك المريض في هذا كله، وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ الوجوب واقع على المسافر، ولهذا صح أداؤه بلا توقف إلا أنه رخص له الترك قضاءً لحقه وتخفيفًا عليه، فلما ساغ له الترخص بما يرجع إلى مصالح بدنه، ففيما يرجع إلى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين أولى، وصار كونه ناسخًا لغيره متعلقًا بإعراضه عن

فيهما.

(وقال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ الوجوبُ واقع على المسافر) أي نفس الوجوب ثابت متقرّر عليه لوجود كمال سببه وهو شهود الشهر، (ولهذا صح أداؤه بلا توقف) أي صح أداءُ المسافرِ صومَه عن فرض الوقت بلا توقف، وهو دليل على تقرر فرض صوم الوقت الذي هو صوم رمضان عليه.

وهذا بخلاف المقيم إذا صلى الظُّهْرَ في منزله يوم الجمعة. هو على سبيل التوقف إن لم يؤدِّ الجمعة بعده يقع ما صلى عن فرض الوقت، وإن سعى إلى الجمعة وأدَّى الجمعة بحسب ما اختلفوا فيه بطل ظُهْرَه، وكذلك لو أدَّى الزكاة في أول الحول هو على سبيل التوقف هل يبقى عند حولان الحول غنيا كما كان أم لا ؟ فإن لم يبق غنيا انقلَب ما أداه تطوعًا وإلا يقع عن الفرض.

(إلا أنه رُخِّص له الترك) إلى آخره، فحاصل اختلاف الطرفين راجع إلى الأصل الذي ذكرناه في «الوافي» وهو أن انتفاء صوم آخر، إنما نشأ عندهما باعتبارِ نفسِ شهودِ الشهرِ وفي هذا المقيم والمسافر سواء، وعند أبي حنيفة ـ

جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة، وإذا لم يفعل بقي مشروعًا فصح أداؤه؛ ولأن الأداء غير مطلوب منه في سفره، فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات، والطريق الأول يوجب أن لا يصح النفل بل يقع عن الفرض ،

رحمه الله - إنما نشأ ذلك باعتبار وجوب الأداء وذلك لم يثبت في حق المسافر، فلا يثبت الانتفاء[1]

(**وصار كونُه ناسخا لغيره**) أي كون صوم رمضان ناسخًا في شهر رمضان لغيره من الصيامات، إنما يكون إذا أعرَض عن الترخص وتمسَّك بالعزيمة وهو أن يصوم صوم رمضان. يعني أن صومَ رمضانَ إنما يكون ناسخًا لسائر الصيامات على تقدير أن يصوم صوم رمضان. أما إذا ترخص بأن لم يصم صومَ رمضانَ فلا، وله أي للمسافر ولاية الترخص ذلك، وهاهنا ترخص حيث لم يصم صوم رمضان فلم ينتف الصوم الذي هو غير صوم رمضان .

(**فإذا لم يفعل بقي مشروعًا**) أي إذا لم يصم صوم رمضان بقي صوم غير رمضان مشروعًا[2] .

(**والطريق الأول يوجب أن لا يصح النفل**) وهو قوله: إلا أنه رُخص له

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٨٠ من الكتاب المذكور .

(٢) انظر المسألة واختلاف الصاحبين مع الإمام أبي حنيفة في: أصول السرخسي ١/ ٣١، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٧٨، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٢٥، المبسوط ٣/ ٦١، الهداية مع شرحها فتح القدير ٢/ ٣٠٩ فما بعدها، حاشية ابن عابدين ٢/ ٣٧٨، بداية المجتهد ١/ ٢٩٣ .

والثاني يوجب أن يصح وفيه روايتان عنه، وأما إذا أطلق النية، فالصحيح أن يقع عن رمضان، لأن الترخص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة

الترك «إلى آخره، وإنما لا يصح النفل على تقدير ذلك التعليل؛ لأن الترخصَ بصومِ غيرِ رمضانَ إنما ساغ له لصرف صومه إلى قضاء ما عليه وليس في صوم النفل قضاء ما عليه، فلا يجوز صوم النفل. بل يقع عن الفرض لوجود نفس الصوم، فصار هو بمنزلة من أطلق النية وهو يقع عن فرض الوقت على ما عليه الصحيح من الرواية.

(**والثاني يوجب أن يصح**) وهو قوله: «ولأن الأداء غير مطلوب منه» يعني أن أداء صوم رمضان الوقتي غير مطلوب من المسافر في الحال، فكان هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان في حق الكل من حيث إنه غيرُ مطالَب بصوم فرض الوقت، وصوم النفل في شعبان جائز من الكل، فكذا يجوزُ صوم النفل أيضا من المسافر في شهر رمضان[1].

(**لأن الترخص والترك**) أي ترك العزيمة.

(**بهذه العزيمة**) أي بهذه النية المطلقة يعني لما لم يتحقق الترخص وهو الفطر لوجود نية الصوم تعيّن صومَ الوقت؛ لعدم مزاحمة غيره من الصيامات

---

(١) الرواية الأولى هي رواية ابن سماعة عنه، وصححها القدوري، والبخاري، وسعدالدين التفتازاني أيضا، وأما الثانية فهي رواية الحسن عنه.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٣٧، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٨١، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٢٥، التلويح على التوضيح ١/ ٢٠٩، المبسوط ٣/ ٦١، بدائع الصنائع ٢/ ٨٤، حاشية ابن عابدين ٢٢/ ٣٧٨.

وأما المريض فإن الصحيح عندنا فيه أن يقع صومه بكل حال عن الفرض، لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيلحق بالصحيح. فأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية.

كصوم الوقت، وهذا لأن المطلق يتناول الذاتَ فقط، فلما لم يتناول هذا الإطلاق واجبًا آخر؛ لاحتياج الواجب إلى التعين بقي صوم النفل وصوم الوقت، وإنهما يؤديان بمطلق النية غير أن صرفَ مطلق النية إلى صوم الوقت أولى من صرفه إلى النفل؛ إما لأن النفل لا يجوز، أو لأن صوم الوقت عزيمة والنفل رخصة، فكان الأخذ بالعزيمة أولى.

وهذا هو الجواب عما لو قيل: ينبغي أن لا يصاب صوم الوقت بمطلق النية من المسافر؛ لأنه لم يتعرض لصوم الوقت لإطلاق النية؛ لأنا نقول: إن فرض الوقت يتعين بمطلق النية؛ لأنه وقته، والواجب الآخر لا يتأدى بمطلق النية في غير رمضان، فما ظنك في رمضان، فبعد ذلك بقي صوم الوقت وصوم النفل، فصرف مطلق النية إلى فرض الوقت أولى من صرفه إلى النفل لما ذكرنا[1].

(**فوات شرط الرخصة**) وهو حقيقة العجز. فيستوجب الرخصةَ لعجز

---

(١) فالمسافر إذا أطلق النية، فالصحيح أنه يقع عن فرض الوقت بلا خلاف بين أصحاب أبي حنيفة.
راجع: بدائع الصنائع ٢/ ٨٤.

قال زفر ـ رحمه الله ـ ولما صار الوقت متعيناً لهذا المشروع صار ما يُتصور من الإمساك في هذا الوقت مستحقًا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال ،

مقدر أي لعجزه تقديراً وإن لم يكن تحقيقًا ، فواتُ شرطِ الرخصة وهو العجز التقديري يعني أن رخصة المسافر باعتبار سبب ظاهر ـ وهو السفَر ـ قام مقام العذر الباطن ، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخص (**فيتعدى**) أي الحكم (**بطريق التنبيه**) .

أي نبهنا الشارع بإباحة الفطر في هذا الوقت للمسافر على جواز الترخص له بأداء واجب آخر بالطريق الأولى ؛ لأن الأول حاجة دنيوية والثاني حاجة دينية ، وهي الأهم ؛ لأن السعي في الحاجة الدينية سعي في تخليص نفسه عن عقوبة النار وهي أشد من مشقة تُلحقه في السفر بسبب صوم القضاء ؛ لأنه لو لم يصم صوم القضاء في سفره عسى هو لا يحيا إلى وقت الإقامة فيصوم فيه ، فحينئذ يبقى في عقوبة ترك صوم القضاء وهي أدهى وأمَرُّ .

والتنبيه قد يكون بإظهار العلة كما في قوله عليه السلام : «**الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات**» ، فالنبي عليه السلام نبه بهذه العلة بأن الحكم منها متعد إلى غيرها من السواكن .

(**وقال زفر ـ رحمه الله ـ ولما صار الوقت متعينا**) إلى آخره . هذه المسألة متصورة فيمن اعتاد الفطر في رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم رمضان ولم يَخْطُر بباله لا الفطر ولا الصوم ، فعندنا لا

. . . .

يصير صائمًا، وعند زفر يكون صائمًا[1] كذا ذكره فخر الإسلام في «شرح الجامع الصغير»[2] وهذا لأنه لو نوى الفطر ثم لم يجد شيئا يأكله لا يكون بهذا الإمساك صائما بالاتفاق؛ لأن نيتُه الفطرَ قَطع إمساكه عن أن يكون صومًا.

و قال زفر: إن هذا الوقت صار متعينًا للفرض، ولم يُشرَع فيه غير صوم الوقت، فصارت منافعه مستحقة كفرض الوقت .

قلنا: هذا لا يجوز؛ لأن منافعه لو استحقت لوقع الصوم منه من غير اختياره وذلك جبر، والمأمور به أبدا يكون فعلاً اختياريًا؛ لأنه لتحقيق الابتلاء، وذلك إنما يكون في الفعل الاختياري، ولا يلزم من عدم شرعية غير الفرض استحقاق منافعه، كما ينعدم في الليل أصلا ولا استحقاق ثَمَّ.

إذ لو كان العدم باعتبار استحقاق المنافع يلزم أن يكون عدم شرعية الصوم في الليل باستحقاق المنافع وليس كذلك؛ لأن المنافع في الليل للعبد، فيثبت أن عدم شرعية غير الفرض ليس باستحقاق المنافع بل باعتبار أنه لم يُشْرَع، وإذا لم يستحق منافعه يكون مأموراً بصرف ما لَهُ من المنافع إلى ما عليه، وعدم العزيمة ليس بشيء، فلم يحصل به صرف ما لَهُ إلى ما عليه .

(١) راجع: أصول السرخسي ١/ ٣٧، التلويح على التوضيح ١/ ٢٠٩، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٨٥، المبسوط ٣/ ٥٩.

(٢) انظر: اللوحة رقم ٧٠ من الكتاب المذكور الموجود برقم ٥٣٢ بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية بالرياض.

كصاحب النصاب إذا وهبه من الفقير بعد الحول ،

فإن قيل : قد وُجد الإمساك منه بطريق الاختيار ؛ لأن الكلام فيمن يجد ما يؤكل ومع ذلك تمسك عن الأكل حتى إن من نوى الفطر ، ثم لم يجد شيئًا يأكله ، لا يكون صائمًا بالاتفاق وقد مر ، ثم لما كان الإمساك هنا بطريق الاختيار لم يكن إمساكه جَبْريًا ، فحينئذ لم يصح هنا دفع قول زفر : بأن هذا الإمساك منه جبري لا اختياري ، فلا يصح أن يكونَ عبادةً .

قلنا : من الإمساك ما لا يكون اختياريًا بأن كان لا يجد شيئًا إذا كان مريضًا أو مغمى عليه قبل دخول ليلة رمضان ، وما كان فيه اختياريا يحتمل أن يكون عادة أو حمية فلا يكون عبادةً بدون النية لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾[1] والإخلاص إنما يتحقق بالنية ؛ لأن النية لتمييز العبادة من العادة ، وذلك لا يكون بدون اختياره عبادة لله ، فتشترط النية لذلك .

و قوله : (كصاحب النصاب إذا وَهب من الفقير بعد الحول) أي يكون مؤدّيا للزكاة ، وإن لم ينو بهبته الزكاة لتعيّن قدر الزكاة في هذا النصاب للزكاة .

فإن قيل : تمليك النصاب من الفقير بأي وجه أُدّيَ لا يقع عن الزكاة عند زفر ؛ لأن الغنى قارَن الأداء ، فكيف أورده نظيرًا ، وهو على خلاف مذهبه ؟

---

(١) سورة البينة : ٥ .

وكأجير الواحد يستحق منافعه، قلنا: ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد؛ لأن ذلك لا يصلح قربة، وإنما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر، بل الشرع لم يُشرِّع في هذا الوقت مما يتصور فيه الإمساك قربة إلا واحدًا، فانعدم غير الفرض الوقتي؛ لعدم كونه مشروعًا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل أصلاً، ولا استحقاق ثمة، فإذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد،

قلنا: إيراده للنظير من حيث إن المستحقَّ لشيء إذا وُجد صْرفه إلى ذلك الشيء يقع عن المستحق بأي وجه صرفه إليه كما في هبة النصاب للفقير، والهبة غير الصدقة، ومع ذلك تنوب الهبة عن الصدقة لوصول الحق إلى المستحق، فبعد ذلك يحتمل أن يكونَ المرادُ منه الفقراء بأن فرّق النصاب بلفظ الهبة إلى الفقراء، فلم يكن الغنى مقارنًا للأداء، ولو كان المرادُ منه الفقيرَ الواحدَ يجب على أن يُحمل أنه الفقير المديون، أو وهبه إليه متفرقًا بعد ما صَرف هو بعضَه إلى حوائجه.

أو قال: على قود مذهبكم (**وكأجير الواحد يستحق منافعه**) فإن أجيرَ الواحد إذا فعل فعلا للمستأجر بأي وجه يفعله بطريق الإعانة أو التبرع كان فعله واقعًا عن الفعل الواجب؛ لاستحقاق المستأجر منافع فعله .

(**بل الشرع لم يُشرِّع في هذا الوقت مما يُتصور فيه الإمساك قربة إلا واحدا، فانعدم غير الفرض الوقتي؛ لعدم كونه مشروعًا لا باستحقاق منافعه**).

فإن قلت: كما أن صومَ غيرِ رمضانَ غير مشروع، فكذلك الإمساك لغير

لأن عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة النصاب ؛ لأنه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانًا ،

الصوم أيضًا غير مشروع في رمضان ، فينبغي أن يتعين مطلق إمساكه لصوم رمضان على هذا التقدير .

قلت : نعم كذلك إلا أن الصومَ عبادةٌ ، وتلك إنما تكون بأداء منه عن اختيار ، فلا يتحقق ذلك بدون النية ؛ لأن العدم ليس بشيء والعبادة شيء ، فلا يصلح العدمَ أن يكون محققًا للوجود .

و قوله : (**لأن عدم العزيمة ليس بشيء**) هذا احتراز عن مسألة الزكاة ، فإن فيها لفظ الهبة وهو موجود ، فيصلح أن يكون هو مجازًا عن الصدقة بدلالة أن المصروف إليه فقير ، فكان المبتغي بها وجهَ الله تعالى دون العوض ، وهو معنى الصدقة ، فلذلك لم يتمكن من رجوع الهبة التي وهبها للفقير .

وكذلك لو وَهب عشرةَ دراهم للفقيرين يجوز بالإجماع استعارة الهبة من الصدقة بخلاف ما نحن فيه ، فإن فيه عدم العزيمة ، والعدم لا يصلح أن يكون مستعارًا عن العزيمة بخلاف أجير الواحد ؛ لأن المنافع وإن كانت مستحقة عليه فذلك لا يمنع وجوب الأجرة ، ولا تقتضي نية وقوع منافعه عما استُحق عليه ؛ لأنه ليس بعبادة ، والعبادة هي التي تفتقر إلى الاختيار ، وأما الفعلُ المستحق من العبد ، فقد يكون اختياريًا وقد يكون جَبْريًا ، أما العبادة فلا تتحقق إلا بالاختيار فافترقا .

وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارًا لا مجبورًا، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبورًا في صفة العبادة ولخلاء معنى العبادة عن الإقبال والعزيمة، وقلنا الأمر على ما قلت إلا أنه لما اتحد المشروع في هذا الوقت تعيَّن في زمانه

(وقال الشافعي: لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين) في أصله ووصفه[1]؛ لأن معنى القربة معتبر في الصفة، كما هو معتبر في الأصل إلى آخره.

---

(١) اختلف العلماء في كون النية شرطًا في صحة الصيام أم لا؟ على قولين:
القول الأول ـ وهو قول زفر من الحنفية: لا يحتاج رمضان إلى نية إلا أن يكون الذي يدركه صيام شهر رمضان مريضا أو مسافراً فيريد الصوم.
القول الثاني ـ الجمهور (الحنفية، والمالكية، والحنابلة) النية شرط لصحة الصيام.
و ركن عند الشافعية، فهو اشترط النية في الأصل ـ أصل الصوم ـ والوصف ـ تعين الفرض ـ أي يصح عنده إلا بنية فرض رمضان وتعين فرض الوقت،
و الجمهور اشترطوا النية في أصل الصوم دون وصفه، وهو تعين الفر.
و الراجح هو القول الثاني لقوله عليه السلام: «**إنما الأعمال بالنيات**» و«**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**»؛ ولأن الصيام عبادة محضة فافتقر إلى النية كالصلاة.
ثم اختلف هؤلاء في تعيين النية المجزية في ذلك.
فقال الجمهور: لا بد من تعيين صوم رمضان ولا يكفيه اعتقاد الصوم مطلقًا، ولا اعتقاد صوم معين غير صوم رمضان.
وقال الإمام أبو حنيفة: إن اعتقد مطلق الصوم أجزأه، وكذلك إن نوى فيه صيام غير رمضان أجزأه، وانقلب إلى صيام رمضان إلا أن يكون مسافراً ـ خلافا للصاحبين.
راجع في المسألة: المبسوط ٣/ ٥٩ ـ ٦٠، الهداية ٢/ ٣٠٨، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٢٠، المجموع شرح المهذب ٦/ ٣٩٤، المغني لابن قدامة ٣/ ٢٢، بداية المجتهد ١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

فأصيب بمطلق الاسم، ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالمتعيِّن في مكانه

فزفر - رحمه الله - غلا في القول بتعيّن صوم رمضان حتى أسقط النية أصلاً في الأصل والوصف، مع أن العبادة لا تتحقق بدون النية أصلا .

و الشافعي - رحمه الله - أيضًا غلا في القول بعدم تعيّنه حتى اشترط النية في الأصل والوصف، وذلك الغلو تقصير منه في الاجتهاد لا لغاية تعيَّنَ الله تعالى؛ لأن الله تعالى جعل صوم رمضان متعيّنا حيث لم يُجز فيه صوم غير رمضان .

و نحن توسطنا بينهما . لما أن دين الله بين الغلو والتقصير حيث اشترطنا النية في أصل الصوم؛ لتمتازَ العبادة عن العادة؛ لأنه ما لم يَعزِم على الصوم لا يكون صارفا ما لَهُ إلى ما هو مستحق عليه، ثم لما تعينت جهة الصوم بنية أصل الصوم حتى امتازت العبادةُ عن العادة لم يحتج إلى تعيين وصفه، وهو تعيين فرض الوقت؛ لأنه لما لم يُشرع فيه غير صوم رمضان لأي معنى يحتاج إلى تعيين صوم رمضان، بل اشتراطه كان اشتراطًا لتعيين المعيّن، وهو لغو؛ لأن التعيين إنما يصح في المتردد بين الشيئين وهاهنا بعد وجود أصل الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له في صفته؛ لأنه لا يُتصور أداؤه بصفة أخرى شرعًا، فلا يشترط التعيين في الصفة **(فأصيب بمطلق الاسم)** أي أصيب صوم رمضان بمجرد قوله: نويت أن أصوم **(ولم يُفقد بالخطأ في الوصف)** أي لم يفقد صومَ رمضانَ بل يوجد بخطئه في اسم صوم رمضان، بأن قال: نويت صوم التطوع أو واجبٍ آخر، وهذا لأن صوم رمضان متعيّن في زمانه،

فصار جوازه بهذه النية على أنه تعيين لا على أن التعيين عنه موضوع، فكان هذا مِنا قولاً بموجب العلة، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ لما وجب التعيين شرطًا بالإجماع، وجب من أوله؛ لأن أول أجزائه فعل مفتقر إلى العزيمة.

لعدم شرعية صوم غير رمضان، فكان مصابًا بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف. كالشخص المتعيّن في المكان بأن لم يكن في الدار إلا زيد مثلا يُصاب هو باسم جنسه بأن قيل: يا إنسان، وبالخطأ في الوصف بأن قيل: يا عمرو، فيجيبه زيد.

أو نقول: لو أخطأ في وصفه وقال لأبيض: يا أسودَ، أو يا أحمرَ يجب عليه الجواب .

فإن قيل: ليس هذا الذي ذكره من صورة الخطأ، فإن الخطأ هو الوقوعُ في غيرِ صوابٍ من غيرِ قصد وهاهنا لو كان قاصدًا فيه أو غيرُ قاصد يصيب بصومه هذا صومَ رمضانَ .

قلنا: المراد من الخطأ هنا هو عدم الإصابة في النية، لكن يصيب صوم رمضان هنا لوجود نية أصل الصوم وهو كان هنا لإصابة صوم رمضان لتعيّنه .

فإن قلت: إصابة صومَ رمضانَ بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعيّنه في زمانه بحيث لم يُشرع في ذلك الوقت غير صومِ رمضانَ ينبغي أن لا يصيب المسافرُ صوم رمضان إذا أطلق النية عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأن عنده صوم غير رمضان مشروع في حقه، وقد نص المصنف ـ رحمه الله ـ في هذا

. . . .

الكتاب: أن المسافرَ إذا أطلقَ النيةَ يقع صومَه عن رمضانَ هو الصحيح[1] فما وجهه؟

قلت: صرف المطلق إلى المقيد هناك لا لاعتبار أن صومَ غير رمضان غير مشروع عنده، بل باعتبار دلالة حال المسافر، فإنه لما اختار الصوم مع تحمل المشقة العظيمة، فالظاهر أنه أراد به الفرض الوقتي لا النفل.

كما أن الواجب الآخر لا يصاب بمطلق النية، فلو أصيب في حق المسافر بمطلق النية إما أن يصاب النفلُ أو الفرضُ الوقتي، والفرض الوقتي أولى من صوم النفل فحُمل على الفرض الوقتي بدلالة حاله، فكان هذا كدلالة إطلاق الحج على حجة الإسلام لظاهر حال المؤدِّي، وإن كان يصح غيرها عند التصريح به.

فإن لحمل المطلق على المقيد أسبابًا كما أن التعينَ في الزمان أو المكان يصلح لذلك، فكذلك دلالة حال المؤدِّي تصلح له أيضا، فكان هذا منا قولاً بموجَب العلة.

والقول بموجب العلة هو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله، وهاهنا كذلك؛ لأن الشافعيَّ لما علل لتقرير مذهبه بقوله: لما كانت منافعه مملوكة لم يكن بدّ من تعيين النية في حق صوم رمضان ليمتاز هو من سائر منافعه؛ قلنا بموجَب ذلك القول، ونقول: لا بد من تعيين النية إذ هو عبادة، فلا بد للعبادة من

---

(١) انظر: ص(٦٤٥) فما بعدها وهامش رقم (٤٠) من (٦٤٧).

فإذا تراخى بطل، فإذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه؛

النيـة لكن إطلاق النيـة منه تعيـين له؛ لا أن التـعيـين منه سـاقط، وهذا لأن التعيين لا يخلو إما أن كان هو لتعيين غير المعيّن أو لتعيين المعيّن، فالأول غير ثابت هنا لتعيّنه في زمانه شرعًا حتى إن صومَ غير رمضانَ غيرُ مشروع في ذلك الوقت؛ لتعيّن هذا الوقت لصوم رمضان، والثاني لغو فلا يصح، فثبت بهذا أن التعيين فيه ثابت، فكان الإطلاق منه تعيينًا لا أن التعيين عنه ساقط.

(**فـإذا تـراخى بـطل**) أي فإذا تراخى التعيين عن أول أجزاء الفعل بطل الفعل[1] (**فإذا اعترضت العزيمة**) أي النية.

---

(١) اختلف العلماء في وقت نية الصوم.

قال الإمام أبو حنيفة: تجزئ النية بعد الفجر في الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل: رمضان، ونذر أيام محدودة، وكذلك في النافلة، والأفضل أن ينوي وقت طلوع الفجر إن أمكنه ذلك أو من الليل؛ لأن النية عند طلوع الفجر تقارن أول جزء من العبادة حقيقة ومن الليل تقارنه تقديرًا، ولا تجزئ في الواجب في الذمة كقضاء رمضان، والنذر المطلق وصوم الكفارة إلا بنية من الليل.

وقال الإمام مالك: لا يجزئ الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك في جميع أنواع الصوم.

وقال الإمام الشافعي وأحمد: تجزئ النية في النافلة قبل الزوال عند الشافعية وقبل النهار - وربما يقصد به الظهر - وبعده عند الحنابلة، لأنه قال ﷺ لعائشة يومًا: «**هل عندكم من غداء؟** قالت: لا، قال: **فإني إذن أصوم**» ولا تجزئ في الفروض ولابد من النية من الليل لحديث «**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**».

راجع: حاشية ابن عابدين ٢/ ٣٧٧-٣٧٨، بداية المجتهد ١/ ٢٩٣، المجموع للنووي ٦/ ٣٠١، المغني لابن قدامة ٣/ ٢٥ فما بعدها.

لأن إخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق، وإنما هو لما لم يعمله بعد، فإذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لأنه لا يتجزأ، ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطًا. وهذا بخلاف التقديم؛ لأن التقديم واقع على جملة الإمساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقي، فأما المعترض فلا يحتمل التقدم، ألا ترى أن النية بعد نصف النهار لا تصح، وألا ترى أن في الصوم الدين؟ وجب الفصل بين هذين الوجهين وقلنا نحن: إن الحاجة إلى النية لأن يصير

و(**لأن إخلاص العبد**) أي لأن نية العبد.

(**وهذا بخلاف التقديم**) وبهذا فرق الشافعي بين قوله هذا، وبين قولنا: لما صح تقديم النية مع انفصاله عن الركن فلأن يصح التأخير، وهو متصل بالركن أولى.

(**و لم يعترض عليه ما يبطله**) أي لم يعترض على ما قدّم من النية على الصبح ما ينافيه ويبطله من الأكل في النهار وغير ذلك؛ لأن الشيء إنما يبطل بما يضادّه ولم يوجد؛ لأن الأكل والشرب و المباضعة[1] في الليل لا ينافي الصوم؛ لأن من شرط المنافاة اتحادَ المحل، والليل ليس بمحل للصوم أصلاً، فالأكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته (**فبقي**)؛ لأن الشيء إذا ثبت لا يبطل إلا بما ينافيه ولم يوجد.

(**فأما المعترض**) أي المتراخي من النية من أول الصبح (**لا يحتمل التقديم**).

(**وجب الفصل بين هذين الوجهين**) أي بين وجهي التقديم والتأخير

---

(١) المباضعة هي: المجامعة.
راجع: الصحاح ٣/ ١١٨٧ مادة: بضع، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٦١.

هذا الإمساك واحد غير متجزِّئ صحة وفسادًا ،

يعني إذا قدم النية على الصبح في صوم القضاء يجوز ، وإذا أخّر النية عن الصبح لا يجوز ، وهذا بالإجماع ، فينبغي أن يكون فيما نحن فيه أيضا على وفاق ذلك إن قدم النية يجوز وإن أخّرها لا يجوز .

(**وهذا الإمساك واحد غير متجزئ صحة وفسادًا**) . بدليل أن المفسدَ إذا وُجد في آخر جزء من النهار يشيع في الكل ، ولأن الإمساكات وإن كانت كثيرة فهي بمنزلة إمساكة واحدة لدخولها تحت خطاب واحد ، وهو قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ** ﴾ .

فإن الأشياء الكثيرة إذا دخلت تحت خطاب واحد كان الكل كشيء واحد ، كما في قوله تعالى : ﴿ **وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** ﴾ لمّا ثبت بخطاب واحد جُعل جميع الأعضاء كعضو واحد في حكم جواز نقل البلّة من عضو إلى عضو آخر ، بخلاف أعضاء الوضوء ، فإنها لمّا ثبتت بخطابات مختلفة جُعلت أشياءُ في قوله تعالى : ﴿ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** ﴾ .

فلم يجز نقل البلّة من عضو إلى عضو إلى آخر ؛ وهذا لأن الألفاظ قوالب المعاني ، ولا يُضرب لَبِنان في مِلبن واحد ، ثم بالاتفاق لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه ، فإنه لو أُغمي عليه بعد الشروع في الصوم تأدّى صومه ، ولا يُشترط اقتران النية أيضا بأول حال الأداء ، فإنه لو قدّم النيةَ تأدّى صومه وإن كان غافلا عنه عند ابتداء الأداء بالنوم ، وكان ذلك لدفع الحرج ،

وهذا الحرج لا يندفع بجواز تقديم النية في جنس الصائمين، ففيهم صبي يبلغ ومجنون يفيق في آخر الليل .

و في يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين أمر الصوم، ونية النفل عنده لا يتأدّى بها إذا تبين، وإذا بقي معنى الحرج قلنا : لمّا صح الأداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالةَ الأداء، فلأن يصحَ بنية متأخرة لاقترانها بما هو ركن الأداء كان أولى .

(**والثباتُ على العزيمة حال الأداء**) أي حال بقاء الأداء (**ساقط بالإجماع**)، حتى لم يجب عليه أن يقول : في جميع النهار نويت الصوم نويت الصوم إلى الآخر .

ألا ترى أنه إذا شرَع في الصوم ثم أُغمي عليه يصح الصوم منه وإنما قيّد بقوله : «حالَ الأداء» أي حال الصوم احتراز عمن رجع عن نية الصوم في الليل، فإن رجوعَه يصح .

و ذكر في «الخلاصة» رجل نوى في الليل أن يصوم، ثم بدا له في الليل أن لا يصومَ وعَزم على ذلك، ثم أصبح من الغد وصام لا يكون صومُه جائزًا ؛ لأن عزيمته قد انتقضت بالرجوع[1] .

(١) انظر : «خلاصة الفتاوى» كتاب الصوم، الفصل الثاني، اللوحة رقم ٧٢ من الكتاب المذكور والموجود صورته على شكل مايكروفلم في الجامعة الإسلامية برقم ٢٣٦٥ .

ساقط أيضا للعجز، وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلاة، وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلاة، ثم العجز أطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجُعل موجودًا تقديرًا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الأداء على حد الإخلاص والعجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة في حق من يُقيم بعد الصبح أو يفيق عن إغمائه

(**وصار حال الابتداء هاهنا**) إلى آخره يعني أن ابتداء الصوم كبقاء الصلاة في أنه يتعذر اقترانُ النية بهما أو يتعسّر، وصار بقاء الصوم بمنزلة ابتداء الصلاة في أنه لا يتعذر اقتران النية بهما .

(**ثم هذا العجز أطلق التقديم**) أي العجز عن النية حال ابتداء الصوم جوّز تقديم النية عليه بالإجماع مع خلو اقتران النية مع ركن الصوم إلى آخره، وقد ذكرناه.

(**ونقصان حقيقة الوجود عند الأداء**) أي نقصان حقيقة وجود النية عند ابتداء أداء الصوم (**على حدّ الإخلاص**) يعني يشترط اقتران النية بالمنوي ليَخلُص لله تعالى. وذلك إنما يكون إذا كان محتملاً غيره ؛ لأن النيةَ تعيين بعض المحتملات، والإمساك في النهار قد يكون لله تعالى من حيث إنه قهرَ عدوه، وقد يكون لغير ذلك كحمية أو قلّة اشتهاء أو غير ذلك، فلا بد من النية ليتميز عن سائر المحتملات وهو حدّ الإخلاص.

(**والعجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة**).

فإن قيل: لو كان جواز التأخير باعتبار الحاجة والعجز الداعي إليه لاختُصّ

وفي يوم الشك ضرورة لازمة، لأن تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام، ونية النفل عندك لغو فقد جاءت الضرورة، فلأن يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن أولى، ولهذا رَجحان في الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الأصل، ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو

ذلك بالمعذور، وعندكم القادر على تبييت النية لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز أيضًا.

قلنا: إنه لمّا لم يقدّم النية وعجز عن التقديم فصار هو معذوراً أيضا، ولأن الذي ذكره لا يقتضي الاختصاصَ بالمعذور، فإنه قال: العجز الداعي إليه في الجملة موجود، وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم.

(**ولهذا رجحانٌ في الوجود**) أي إذا أخَّر النية يوجد اقتران النية بالمنوي الذي هو فعل الصوم.

(**وهو حدّ حقيقةِ الأصل**)؛ لأن الأصل هو أن تتصل النية بالمنوي حقيقة، وحقيقة العارض أن تتصل النية بالمنوي تقديراً، وهو فيما إذا نوى في أول الليل.

(**ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو**)؛ لأن القليلَ يحتملُ العفو في الجملة كالنجاسة وانكشاف العورة وغيرهما بخلاف الكثير. يعني أن النية قاصرة في التأخير عن جملة الإمساكات؛ لأن النية عند ابتداء وجود الصوم لم تكن موجودة حقيقة.

فاستويا في طريق الرخصة بل هو أرجح، وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه ورُوِيَ ذلك عنهما، ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة،

فصار حاصل الكلام أن للتقديم فضلاً، ونقصانًا، وكذلك للتأخير فضل ونقصان، (**فاستويا في طريق الرخصة**) أي التقديم والتأخير كل منهما رخصة للمكلَّف، فيجب أن يكون كل منهما جائزًا، فرخصة التقديم ثابتة بالاتفاق فيجب أن تكون رخصة التأخير ثابتة ؛ لأن الحكم إذا ثبت لأحد المتساويين يثبت للآخر ضرورة.

إذ لو لم يثبت لاختلفا حين استوَيا وهو محال، (**بل هذا راجح**) ؛ لأن فيه شبه العزيمة ؛ لأن العزيمة اقتران النية بالمنوي، وفيما ذكرنا بعض العزيمة موجود وهو اقتران النية بالمنوي، والمتقدِّم تمحّضُ رخصة، وليس فيه شبه العزيمة لخلو جميع الصوم عن حقيقة النية، ومعنى الرخصة فيه هو بإقامة الأكثر مقام الكلّ، فكان في التقديم تمحضُ رخصةٍ، وفي التأخير عمل بشيء من العزيمة، فكان هو أرجح.

فإن قيل: جعلتَ الدليل المجوز الذي هو دليل المساواة دليل الترجيح، وهذا لا يجوز ؛ لأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح لا بنفسه.

قلنا: ليس كذلك ؛ لأن دليل التسوية بينهما هو العجز ؛ لأن العجز هو المجوّز للتقديم والتأخير على ما ذكرنا، وأما ما ذكرنا من اقتران النية بالمنوي فشيء آخر سوى العجز فيثبت به الرجحانَ، ولئن سلمنا أن دليل الجواز فيهما هو المرجح لأحدهما. قلنا: يجوز ذلك إذا كان أحد الدليلين قويًا في ذاته .

وجب المصير إلى ما له حكم الكل من وجه خَلفًا عن الكل من كل وجه. وهو أن يشترط الوجود في الأكثر، لأن الأقل في مقابلته في حكم العدم، ولا ضرورة في ترك هذا الكل تقديرًا فلم نجوِّزْه بعد الزوال ورجحنا

ألا ترى أن أحد القياسين يجوز أن يترجح على الآخر لقوة فيه، كما قلنا في طَوْل الحرّة إنه لا يمنع الحرَّ من نكاح الأمة. إنه نكاح يملكه العبد بإذن مولاه إذا دفع إليه مهرا يصلح للحرة والأمة، وقال: تَزوّج من شئت، فيملكه الحر كسائر الأنكحة، وهو أولى من قول الشافعي إنه يُرِق ماءَه على غُنية[1] وذلك حرام عليه كالذي تحته حرة لقوة في تعليلنا على ما عرف[2]، وكذلك المشهور يترجح على خبر الواحد كالآية راجحة على السنة، فعلم بهذا أن دليل المجوز يصلح أن يكون مرجحًا إذا كان قويًا في ذاته .

(وجب المصير إلى ما له حكم الكل من وجه خَلَفًا عن الكل من كل وجه) كما في المضمونات، إذا انقطع المثل صورة ومعنى أو ليس لها مثل يصار إلى الخلف وهو القيمة.

(ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرًا فلم نجوّزه بعد الزوال).

فإن قيل: لو أقام المسافر بعد الزوال أو أفاق المجنون بعد الزوال كان محتاجًا إلى النية بعد الزوال، فكانت الضرورة قائمة فيه أيضًا .

---

(١) الغنيةُ: غَنيَ عنه غُنيةً، وغُنيت المرأة بزوجها غُنيانا، أي استغنت انظر: الصَحاح ٦/ ٢٤٤٩ مادة: غني.

(٢) راجع المتن في ص (١٠٥٣) فما بعدها .

الكثير على القليل لأنه في الوجود راجح، وبطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لأنه حال بعد الوجود،

قلنا: لو اعتبرنا ذلك يلزم أن يوجد الصوم بدون النية، والصوم عبادة محتاجة إلى النية، فلا بد أن تكون النية موجودة. إما في الكل الحقيقي أو في الكل التقديري لما أن العبادة لا اعتبار لها بدون نية العبادة، فكان القول بجواز العبادة بدون النية في الكل التحقيقي أو التقديري قولاً لا يخفى فساده.

فإن قيل: لمّا اعتُبر الكل التقديري في هذا وجب أن يصح صومه إذا وُجدت النية في ربع اليوم؛ لأن الربع قام مقام الكل في بعض الأحكام.

قلنا: لا كذلك لما أن القياس هو ما قاله الشافعي أن تكون النية بجميع المنوي، ثم لما عُدلَ عنه بالدليل لم يكن بدّ من أن توجد النية في الذي يشبه الكل، ويقارنه من حيث الحقيقة وهو أكثر اليوم.

وأما الربع فليس له مقارنة بالكل الحقيقي إلا أنه ورَد السمع بإقامته مقام الكل في بعض الأحكام، ولم يَرد هنا سَمْع بإقامة الربع مقام الكل، فأجرينا الحكم على وفق القياس لذلك، فلم نقم الربع مقام الكل؛ ولأن الاحتياط هناك في إقامة الربع مقام الكل، والاحتياط هاهنا في ترك إقامة الربع مقامَ الكل.

(**وبطل الترجيح بصفة العبادة**) يعني أن الشافعي يرجح مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو أن الجزء الأول من النهار مفتقر إلى النية، فإذا خلا

والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتي بيانه في باب الترجيح إن شاء الله، ولأن صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً على العباد واجب .

منها فسد، وإذا وُجدت النية بعد ذلك فقد اقترنت النية بأكثر النهار، فيجوز لاقتران النية بأكثر النهار فتعارض، فرجّحنا جانب الفساد في العبادة احتياطًا .

قلنا: وهذا نوع ترجيح يرجع إلى حال الوجود ؛ لأن الصحة والفساد للعبادة حال .

(**والكثرة والقلة من باب الوجود**) أي من باب وجود الموصوف ؛ لأن المراد من الكثرة هو كثرة الأجزاء، والأجزاء إذا تكاملت كانت ذات الموصوف، فعلم بهذا أن الترجيح بالكثرة ترجيح بمعنى راجع إلى الذات .

فعند تعارض الترجيحين كان الترجيح بمعنى يرجع إلى الذات أولى من ترجيح بمعنى راجع إلى الحال لما يأتي بيانه (**في أبواب الترجيح**) أي في أنواع الترجيح[1]؛ لأنه لم يذكر للترجيح إلا بابًا واحدًا لكن ذَكر له أنواعًا .

(**ولأن صيانة الوقت الذي لا دَرْك له أصلاً على العباد واجبة**) ؛ لأن الله تعالى فرَض على عباده الأداء في هذا الوقت، ولا يمكن الأداء إلا في هذا الوقت، فيجب عليهم صيانةُ هذا الوقت ليتمكنوا من أداء العبادة، وصيانة

---

(١) انظر: ص (١٦٩٥) فما بعدها .

. . . .

الوقت تكون تارة باقتران النية بجميع الإمساكات وهو الأصل، فإذا لم يصُن العبد هذا الوجه أمكنه صيانة هذا الوقت بوجه آخر، وهو أن تقرن النية بأكثره لما أن الأكثر بمنزلة الكل، فيصار إلى هذا احترازا عن فوت العبادة عن وقتها أَصلا، وقد قال النبي عليه السلام: «**من فاته صومُ يوم من رمضان لم يقضه صيامُ الدهرِ كلِه**»[1]

فإن قلت: هذا كله إنما يصح أن لو كان للذي قلتَه من جواز تأخير النية عن أول العبادة له نظيرٌ في الشرع، وليس له نظير فيه لاستلزام ذلك كون النية المتأخرة متقدمة ولا نظير له في الشرع.

و أما ما قاله الشافعي من جعل النية المتقدمة متأخرة تقديراً فله نظير في الشرع كما في الصلاة والزكاة إذا تقدّمت النية على التكبير ثم كبّر للصلاة من غير حضور النية عنده، ونوى الزكاة عند عَزل مقدار الواجب ولم تحضره النية عند الأداء إلى الفقير يجوز، ولمّا كان كذلك كان من الاحتياط أن يقال بالفساد ليقضه بعد مضي شهر رمضان حتى يخرج عن عهدة الفرض بيقين.

قلت: لا كذلك، بل الاحتياط فيما قلنا؛ لأنه لما دل الدليل على الجواز، ومع ذلك لو لم يؤدِّ الفرض في وقته على حسبان أن ذلك مفسد لصومه يبقى

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان ٤/ ١٩٠ بلفظ: «**من أفطر في رمضان من غير علة ولا مرض، لم يقضه صيام الدهر وإن صامه**» وخرجه غيره بألفاظ قريبة.

. . . .

في إثم التفويت عن وقته لم يكن ذلك عملاً بالاحتياط .

و أما الذي قلتَه من جعل النية المتأخرة متقدمة ، فليس كذلك بل فيما قلناه انقلاب الإمساكات الموقوفة إلى صوم الوقت عند وجود النية في أكثره لتعين الوقت لصوم الوقت ، فلما وُجدت النية في أكثره انقلبت الإمساكات إلى صوم الوقت ؛ لأن النية المتأخرة صارت متقدمة ، ولا ينكرَ أن يكون الأمرُ موقوفا في أوله إلى أحد الحالين الذي يظهر في عاقبته في الحسي والشرعي في العبادة وغيرها ، ففي الحسي مَن رمى سهما إلى إنسان فإن أمره موقوف ، فإنه يصيبه أم لا ؟ فعلى حسب اختلاف حاله يختلف حكمه ، وفي غير العبادات من الشرعي بيع الفضولي والتعليقات .

و أما العبادات فكسلام من عليه سجدة السهو ، فإن أمره موقوف على قول أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ أنه يسجد أم لا ؟ فإن سجد عاد إلى حرمة الصلاة وإلا فلا ، وعلى ذلك تُبتنى صحة اقتدى المقتدي عليه وعدم صحته .

و كذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ، فإنه هل يسعى إلى الجمعة بعده أم لا ؟ فعلى ذلك بقاء ظهره صحيحًا وعدم بقائه ، وهو كثير النظير كمن صلى الوقتية مع تذكر الفائتة عند قلة الفوائت على قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وكصاحبة العادة إذا انقطع دمُها فيما دون عادتها وصلّت صلوات ، فأمرُ صلاتها موقوف إلى عود الدم ، وعدم عوده بالفساد والصحة ، ولما كانً كذلك

وهو معنى قول مشايخنا: إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح متعارضًا وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه، ويُروى ذلك عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ

كان ما قلناه من توقف الإمساكات إلى وجود النية منه في أكثر النهار لتعين الوقت لصوم الوقت طريقًا مسلوكًا في الشرع وغيره، فكيف يقال إنه غير معهود في الشرع ! !

و إلى هذا المعنى أشار في الكتاب بقوله: «ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الأول مع احتمال الصحة» (**إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى**) خصوصًا في حق صوم رمضان، وقد جاء الحديث «**من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كلّه**».

و قوله: (**فصار هذا الترجيح متعارضًا**) أي صار ترجيح الشافعي مع ترجيحنا متعارضين فإن ترجيحنا بكون العبادة مؤداة في وقتها مع النقصان تقتضي الصحة مع النقصان، فيعارضه ترجيح الشافعي بقوله: إن الجزء الأولَ من النهار لمّا عَرِي عن النية حكم بفساد العبادة فتعارضا؛ لأن كل واحد من الترجيحين راجع إلى حال وجود العبادة بخلاف ترجيحنا الأول، فإن ذلك ترجيح بمعنى راجع إلى ذات الوجود، وترجيح الشافعي راجع إلى حال الوجود، فترجح ترجيحنا هناك فلم يعارضه ترجيح الشافعي، فلذلك كان هو دالا على وجوب الكفارة[1] بخلاف الترجيح الثاني؛ لأنه ضَعُف

---

(١) وهذا على قول أبي يوسف، فإن من أصبح غير ناو للصوم، ثم نوى قبل الزوال، ثم أكل فإنه تلزمه الكفارة عند أبي يوسف؛ لأن شروعه في الصوم قد صح فتكاملت =

ولم نـقل بالاستـناد ولا بـفـسـاد الجزء الأول، مع احـتـمـال طريق الصـحـة

بالمعارض، فصار له شبهة عدم الصوم فلا تجب الكفارة .

قـوله: (**لم نـقل بـالاستـناد ولا بفـسـاد الجزء الأول**) جواب عما قاله الشافعي، وهو قوله: وجب التعيين من أوله، فإذا خلا عن النية فسد ونية العبد في النهار لا تظهرُ فيما مضى[1] والجواب: إنا لا نقول بطريق الاستناد بأن توجد النية في الوقت الذي نوى من النهار، ثم يرجعَ قهقرَى[2] إلى أول النهار بأن تُجعل النية المتأخرة متقدمة. بل نقول: إن نيةَ العبد وإخلاصَهُ كانت موجودة في أول النهار تقديراً لتوقف إمساكات أول النهار إلى وجود النية في أكثر النهار، فلم يفسد الجزء الأول لذلك .

و عند النية في أكثره كان صومه صحيحًا؛ لوجود النية في بعضه تقديراً وفي أكثره تحقيقًا، كما جُعلت النية المتقدمة على الصبح موجودة عند الصبح تقديراً، فكذا في عكسها إذا تأخرت النية ووُجدت في أكثر النهار جعلت

= جنايته الفطر كما نوى بالليل .
وقال الطرفان (أبوحنيفة، ومحمد) وجمهور الشافعية: أن صيامه لا يصح .
راجع: المبسوط ٣/ ٨٧، والمجموع للنووي ٦/ ٢٩٩ .

(١) انظر: المجموع ٦/ ٢٩٠ .
(٢) القهقرى: الرجوع إلى خَلْف، فإذا قلت: رجعتُ القهقرى، فكأنك قلت: رجعت الرجوع على عقبيك الّذي يعرف بهذا الاسم؛ لأن القهقرى ضرب من الرجوع .
انظر: الصحاح ٢/ ٨٠١ مادة: قهر .

والإمساك في أول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه؛ لأنه لا مشقة في الإمساك في أول النهار، فصار إثبات العزيمة فيه تقديرًا لا تحقيقًا وفاء لحقه وتوقيرًا لحظه، وعلى هذا الأصل قلنا: إن صوم النفل مقدَّر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في أوله، ولم يتأد إلا من أوله ولم يتأد بالنية في الآخر؛ لأن الصوم عرف قربة بمعياره ولم يُعرف معيارُه إلا بيوم كامل، فلم يجز شَرع العبادة، وأما الإمساك في أول يوم النحر فلم يُشرع صومًا ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها ،

موجودة مقترنة بجميع النهار تقديرا إقامة للأكثر مقام الكل، وهذا لأن النية إذا وجدت حقيقة في أول النهار فهو في معنى تقدير النية من وجه؛ لأن النية إنما يحتاج إليها ليصير الإمساك قربة إذا وُجد الإمساك على خلاف العادة، ولا يظهر قربته في أول النهار لقصوره؛ لأن القربة فعل يُلحق بها إلى البدن مشقة ولا مشقة في أول النهار؛ لأن كلَّ أحدٍ يعتادُ الإمساك في أول النهار فصار كونه قربة تقديرا .

(**وفاءً لحق الصوم وتوفيرًا لحظّه**) أي مساويًا لحق الصوم وتكميلاً لنصيبه. يعني لمّا كانت القُربة تقديرًا في أول النهار واحتاجت تلك القربة التقديرية إلى النية التقديرية لا زائدة عليها، فلذلك كان تجويز تلك القربة التقديرية بالنية التقديرية مناسب لحال تلك القُربة فتجوز، وهذا معنى قوله: «فصار إثبات العزيمة فيه تقديرًا لا تحقيقًا وفاءً لحقه».

(**وعلى هذا الأصل قلنا**) أي من الأصل الذي ذكرنا بقولنا: وهذا

الإمساك واحدٌ غيرُ متجزٍ صحة وفسادا .

و قال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - وعلى هذا الأصل قلنا في صوم النفل إنه لا يتأدى بدون العزيمة قبل الزوال ؛ لأن الركن الذي به يتأدى الصوم لا يتجزى وجودًا ، ولا يتصور الأداء إلا بكماله ، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكما ، وتثبت بالنية قبل الزوال حكما باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل ، ولا يرد على ما قلنا : الإمساك الذي يُندب إليه المرء في يوم الأضحى إلى أن يفرغ الإمام من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم ، وإنما حنُدب إليه[1] لِما ذكر في الكتاب[2] .

ولهذا ثبت هذا الحكم في حق أهل الأمصار دون أهل السواد[3] ، فلهم حق التضحية بعد طلوع الفجر ، وليس لأهل المصر أن يُضَحّوا إلا بعد الصلاة[4] حتى فسد بوجود المنافي ؛ من الأكل والشرب والحيض والنفاس .

(**ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه**) أي من جنسٍ إذا صار متعينًا للصوم ؛ إما بشرع الشارع كرمضان أو بنذر العبد بإذن الشارعٍ يُصاب بمطلق النية ونية النفل ، ويتوقف الإمساك في أول النهار لهذا المتعيّن أي إذا

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٤١ .
(٢) يقصد به أصول البزدوي .
(٣) السواد : قُرى جمع قرية .
انظر : الصحاح ٢/ ٤٩٢ مادة : سود .
(٤) انظر : أصول السرخسي ١/ ٤١-٤٢ .

لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبًا لم يبق نفلاً؛ لأنه واحد من هذا الوجه فأصيب بمطلق الاسم، ومع الخطأ في الوصف وتوقف مطلق الإمساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء ما عليه صح عما نوى، لأن التعيين حصل بولاية الناذر، وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى النفل مشروعًا، فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع، وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا،

نوى النفل أو أطلق النية كان ناويًا للمنذور ؛ لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى .

(**لما انقلب بالنذر صوم الوقت**)، وهو النفل لا يقبل وصفين متضادَّين؛ لأن النفل لا مؤاخذةَ فيه، وفي الوجوب مؤاخذة، فإذا ثبت الوجوب انتفى النفل ومع الخطأ في الوصف بأن نوى النفل .

(**وولايته لا تَعْدُوه**) ؛ لأن الولاية للعبد قاصرة .

(**لحقّه فلا**) أي فلا يصح تعيينه لحق صاحب الشرع فاعتبر في احتمال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة. (**بما لو لم ينذِر**) يعني نذره لا يظهر في إبطال هذا الوقت من أن يكون محلاً للقضاء والكفارة ؛ لأن ولايته لا تعدوه. إذ لو ظهر نذره في ذلك صار تبديلاً للمشروع، وذا لا يصح كمن سلّم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلاة تبطل هذه العزيمة؛ لكونه مبدّلا للمشروع، فكذلك هاهنا .

فاعتبر في احتمال ذلك العارض بما لو لم ينذر . وأما الوقت الذي جُعل معيارًا لا سببًا فمثل الكفارات المؤقتة بأوقات غير متعينة كقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها أنها من حيث جُعلت قربة لا تستغني عن النية، وذلك في أكثر الإمساك ومن حيث إنها غير متعيِّنة لا يتوقف الإمساك فيها إلا لصوم الوقت وهو النفل، فأما على الواجب فلا، لأنه محتمِل الوقت وإنما التوقف على الموضوعات الأصلية، فأما على المحتمل فلا، فلهذا كانت النية من أوله شرطًا ليقع الإمساك من أوله من العارض الذي يحتمله الوقت فيما إذا توقف على وجه

(فمثل الكفارات المؤقتة بأوقات) أي المؤقتة بالنُهر دون الليالي .

(و الوقت فيها معيار لا سبب) فإن السببَ نذرُه، (و من حكمها أنها من حيث جُعلت قُربة لا تستغني عن النية) إلى آخره. اجتمع فيها الأمران؛ كونها قُربةً وكونها غير مَعيّنة، فمن حيث إنها قُربة لا تستغني عن النية لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ وذلك بالنية والفعل وذلك في أكثر الإمساك الذي له حكم الكل.

(ومن حيث إنها غير متعيّنة لا يتوقف الإمساك) على العارض من القضاء والكفارة، بل يتوقف على أصل المشروع (وهو النفل) ؛ لأن الشيء إنما يتوقف على الأمر الأصلي لا على الأمر العارضي. (لأنه محتمَل الوقت) ـ بفتح الميم على صيغة اسم المفعول ـ لأن الواجبَ محتملُ الوقت لا موجبه (وإنما التوقف على الموضوعات الأصلية) أي الإمساك في أول الوقت بغير نية متوقف على نية النفل هو الموضوع الأصلي، (فأما إذا توقف على وجه) أي

فلا يحتمل الانتقال إلى غيره، ومن حكمه أنه لا فوات له ما لم يكن الوقت متعيناً، وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه وهو حج الإسلام، ومعنى قولنا أنه مُشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه أم أشهرالحج من العام الأول وقت متعيِّن لأدائه ؟ ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخر عن العام الأول كان مؤديًا، فأما الوصف

على النفل في مسألتنا وعلى صوم رمضان .

(**فهو المشكل منه**) أي من النوع الرابع (**وهو حج الإسلام**)، فوجه الإشكال فيه من وجهين :

أحدهما ـ بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن أشهُرَ الحج[1] تشبه وقت الصلاة من حيث إن الوقت يفضل عن الأداء ؛ لأن الحجَ أركانٌ معلومة تُؤدَّى في أزمنة متعينة وأمكنة متعينة فصار كوقت الصلاة، فصار الوقت ظرفًا له، وتشبه وقت الصوم من حيث إنه لا يسع فيها إلا حج واحد، فصار الوقت معياراً له، وفي وقته اشتباه أيضًا، فالحج فرض العمر ووقته أشهر الحج من

---

(١) أشهر الحج هي : شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وهو مروي عن عمر، وإبراهيم النخعي، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، ومكحول، وقتادة، والضحاك، والربيع بن أنس، ومقاتل ابن حيان، وهو مذهب الإمام الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وأبي يوسف، وهو اختيار ابن جرير .
وقال الإمام مالك هي : شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله، وهو رواية عن ابن عمر أيضًا.
انظر : تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن كثير القُرشي ١/ ٣٤٢ـ٣٤٣ طبع استانبول .

الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف في الحال وأشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول لا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك .

سنة من سني العمر، فباعتبار أن أشهر الحج من السنين التي تأتي من عمره كان الوقت يفضل عن الأداء فكان موسَّعا، ومن حيث إن ذلك من عمره محتمل في نفسه لا يفضل فصار مضيَّقا، فلذلك صار أمره مشتبها .

(**وأشهرالحج**) من هذا العام بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضانَ يعني في حق عدم التعيين .

و قيل: للحج شَبَهٌ بأربعة أشياء: فإن له شَبَها بالظرف، وشَبَها بالمعيار، وشبها بالمطلق، وشبها بالمؤقت، فمن حيث إنه لم يستوعب أشهر الحج كان له شبَه بالظرف، ومن حيث إنه لا يتأدى فيها إلا حج واحد كان له شبه بالمعيار، ومن حيث إن العمر وقته كان له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكاة، ومن حيث إنه لا يتأدى إلا في وقت خاص كان له شبَه بالمؤقت، فكان داخلاً في أشكاله لذلك فكان مشكلاً .

(**ولا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك**)، في هذا نفي قول محمد[1] -

---

(١) اختلف الفقهاء في: هل الحج واجب على الفور أم يجوز التأخير عن العام الأول فيمن كان غالب ظنه السلامة ؟
فقال الإمام أبوحنيفة وأبويوسف والمالكية في قول والإمام أحمد - رحمهم الله - إنه واجب على الفور ولا يجوز التأخير عن العام الأول، ويأثم على التأخير لقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ و﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ** =

وقال محمد ـ رحمه الله ـ موسعًا يسع تأخيره عن العام الأول، وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: إن هذا يرجع إلى أن الأمر المطلق عن الوقت يوجب الفور أم لا ؟ مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعُشر والنذر بالصدقة المطلقة، فقال أبويوسف على الفور، وقال محمد ـ رحمه الله ـ على التراخي، فكذلك الحج، فأما تعين الوقت فلا، والذي عليه عامة

رحمه الله ـ فإنه يقول: العام الثاني مزاحم للأول، وإن لم يدركه كاليوم الثاني مزاحم لليوم الأول في قضاء رمضان في حق عدم التعيين، فلا يتعيّن الذي يليه إلا بتعينه بطريق الأداء. يعني لا بطريق القول لتعيّن أحدَ الأشياء الثلاثة في باب كفارة يمين بالفعل دون القول، (**ويصير الساقط بطريق التعارض**

= لله﴾ والأمر على الفور.

وقال محمد وهو رأي الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ أيضا وتحصيل مذهب المالكية فيما ذكره ابن خويز منداد، ورجحه القرطبي: إن الحج على التراخي، ولا يأثم بالتأخير ؛ لأن فريضة الحج نزلت على المشهور عندهم سنة ست، فأخر النبي عليه السلام إلى سنة عشر من غير عذر، فلو لم يجز التأخير لما أخره.

و هذا الرأي أولى ليسره على الناس وعدم الحكم بالتأثيم، لكن تعجيل الحج ضروري للاحتياط.

انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥١١ فما بعدها، التلويح على التوضيح ١/ ٢١٢، حاشية يحيى الرهاوي المصري على شرح ابن الملك ص ٢٥٢، تيسير التحرير ٢/ ٢١٠، المبسوط ٤/ ١٦٤ ـ ١٦٥، الفتاوى الهندية ١/ ٢١٦، شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ٤١٣، العناية شرح الهداية ٢/ ٤١٢، إعلاءالسنن ١٠/ ٣، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٣٤، تفسير القرطبي ٤/ ١٤٤، المجموع للنووي ٧/ ١٠٧، بداية المجتهد ١/ ٣٢١، المغني لابن قدامة ٣/ ١٩٥.

مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف، فأما مسألة الحج فمسألة مبتدأة، فذهب محمد ـ رحمه الله ـ في ذلك أن الحج فرض العمر بلا خلاف، إلا أنه لا يتأدى في كل عام إلا في وقت خاص، فيكون وقته نوعًا من أنواع أشهر الحج في عمره وإليه تعيينه كصوم القضاء وقته النُهر دون الليالي وإلى العبد تعيينه، فلا يتعين الذي يليه إلا بتعيينه بطريق

كالساقط في الحقيقة). يعني أن الحياةَ والمماتَ في السنة الآتية سواءٌ؛ لأن الموتَ في هذه المدة غيرُ نادر كما أن الحياة غير نادر فاستويا فتعارضًا فلا يثبت إدراك العام الثاني فسقط بتعارض الحياة والممات .

فصار كالساقط حقيقة، يعني صار كأن أشهرَ الحجِ لا توجد بعد هذا قط ولو كان كذلك لا يحل له التأخير فكذلك هاهنا .

أو نقول: العام القابل معدوم، والعام الذي لحقه الخطاب به موجود، والمعدوم لا يعارض الموجود، فسقط بطريق التعارض يعني بسبب أنه لم يصلح معارضًا له، فسقط كخبر الواحد لما لم يصلح معارضًا للخبر المشهور فسقط، فصار كأن خبرالواحد لم يرد البتة بسبب أنه لا يثبت موجبه بمقابلة الخبر المشهور، ولا يقال: الحياة ثابتة في الحال، فتبقى كذلك عملا بالاستصحاب[1]؛

---

(١) الاستصحاب في اللغة: المصاحبة أو استمرار الصحبة.
و عند الأصوليين هو بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيره .
انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٢٣ فما بعدها، البحر المحيط للزركشي ٦/ ٧ فما بعدها، شرح الجلال شمس الدين محمد المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٤٧ فما بعدها، أصول الفقه لمحمد أبي زهرة ص ٢٩٦-٢٩٩ .

الأداء ألا ترى أنه متى أداه كان مؤديا . ولو كان الأول متعيِّنا لصار بالتأخير مفوتًا ، والدليل عليه أنه بقي وقتًا للنفل مع أنه لم يُشرع في مدة واحدة إلا حج واحد ، ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعًا كما في شهر رمضان فثبت أنه غير متعين إلا بالأداء ، ومتى تعيَّن بالأداء لم يبق النفل فيه مشروعًا ، ولأبي يوسف ـ رحمه الله ـ أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء ، فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر ، وإنما قلنا هذا لأن الخطاب للأداء لحقه في هذا الوقت ، وهذا واحد لا مُزاحم له ؛ لأن المزاحمة لا تثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو مشكوك ، لأنه لا يُدركه إلا بالحياة إليه ، والحياة والممات في هذه المدة سواء في الاحتمال ، فلا يثبت الإدراك بالشك ، فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة ،

ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة ، فيصير كوقت الظهر في التقدير ،

لأنا نقول : الانفصال عن السنة الثانية ثابت في الحال ، فيبقى كذلك عملاً بالاستصحاب ، فتعارض استصحاب الحال مع استصحاب الحال فتساقطا .

(فيصير كوقت الظهر في التقدير) يعني كما أن تأخيرَ صلاة الظهر عن وقتها لا يحِل ، فكذلك تأخير الحج عن وقته لا يحلّ أيضا . إلا أن هناك يكون قضاء وهنا يبقى أداءً لبقاء وقته وهو وقت العمر ، لكن في إثم التأخير صار كتأخير الصلاة عن وقتها ، ثم يحتمل أن تكون فائدةُ تعيين الظهر ـ وإن كان سائر أوقات الصلوات كذلك هي أيضا ـ هي أول صلاة فرضت على النبي عليه السلام ، فلذلك افتتح محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ الجامع الصغير

بخلاف الصوم؛ لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوِّته والتعارض للحال غير قائم لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبة، والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يُترك الظاهرة بالنادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها كأنه أدركها جملة فخير بينها ولا يتعين أولها، ولايلزم أن النفل بقي مشروعًا

بذلك لهذا[1].

(**بخلاف الصوم**) أي بخلاف أيام قضاء الصوم التي أدركها، فإنه لو أخر قضاءه عن اليوم الأول إلى الثاني من غير إثم، وهذا جواب عما قاله محمد ـ رحمه الله ـ بقوله: كصوم القضاء وإلى العبد تعيينه.

(**و التعارض**) للحال قائم يعني أن الأيامَ كلَها موجودةٌ، والكل سواء في كونها صالحةً للقضاء فيها فتعارضت، وليس أحدها أولى من الآخَر وإلى العبد تعيينه، وفي بعض النسخ والتعارض (**للحال غير قائم**) يعني أن الموتَ لا يعارض الحياة؛ لأن الموت في الغد من غير علامة نادرٌ، فلم تتعارض الحياة والممات، فالحياة ثابتة في الأيام كلها، فالوجه الأول من النُسخ يرجع إلى تعارض الأيام في الاستواء في المحلية، والوجه الثاني منها يرجع إلى الحياة والممات.

(**ولا يلزم أن النفل بقي مشروعًا**) فوجه الورود هو أن الحج في السنة الواحدة لا يُؤتى به إلا مرة واحدة، فلو تعينت السنة الأولى لحج الإسلام على

---

(١) انظر: الجامع الصغير باب الرجل يدرك الفريضة . . . ص ٦٨ ولفظ افتتاحه «محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في رجل صلى من الظهر ركعة . . .».

لأنا إنما اعتبرنا التعيين احتياطًا واحترازًا عن الفوت فظهر، ذلك في حق المأثم لا غير ،

ما ذكره أبو يوسف كان ينبغي أن لا يبقى النفل مشروعا في السنة الأولى كصوم رمضان، لمّا تعيّن في شهر رمضان انتفت مشروعية النفل.

فأجاب عنه بقوله: (**لأنا إنما اعتبرنا التعيين احتياطًا واحترازًا عن الفوت**). يعني أن تعيّن حجة الإسلام في السنة الأولى إنما نشأ من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوت لا من تعيين صاحب الشرع. بخلاف تعين صوم رمضان في شهر رمضان. هو إنما نشأ من تعيين صاحب الشرع فأثّر ذلك التعيين لعموم ولاية صاحب الشرع بالنفاذ في سائر الصيامات في شهر رمضان سوى صومه.

(**فظهر ذلك في حق الإثم لا غير**) أي تعيُّن حج الإسلام في السنة الأولى إنما ظهر في حق الإثم أي يأثم بالتأخير لا في حق نفي النفل ولا في حق القضاء بالتأخير إلى السنة الثانية.

فإن قلت: إن كان التأخير عن السنة الأولى التى أدرك المكلَّف الخطابَ إلى السنة الثانية موجبًا للإثم لَما أخّر النبي عليه السلام عن السنة الأولى التى أدركها الخطاب إلى أربع سنين، فإن فرضية الحج نزلت في سنة ستّ من الهجرة، وحج رسول الله عليه السلام في سنة عشرٍ منه [1].

---

(١) قال القرطبي أن هذه السورة (آل عمران) نزلت عام أحد بالمدينة سنة ثلاث من الهجرة ولم يحج رسول الله ﷺ إلى سنة عشر. انظر: تفسير القرطبي ٤/ ١٤٤.

. . . .

قلت : منع بعض مشايخنا ـ رحمهم الله ـ تأخيرَ النبي عليه السلام من السنة التي أدركه الخطاب، فقالوا : نزول فرضية الحج بقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[1] وإنما نزلت هذه الآية في سنة عشرٍ، وإنما النازل في سنة ست قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾[2] .

و هذا أمر بالإتمام لمن شرَع فيه، فلا يَثبتُ به ابتداء الفرضية مع أن التأخير إنما لا يحل لما فيه من التعريض للفوت، ورسول الله عليه السلام كان يأمن من ذلك ؛ لأنه مبعوث لبيان الأحكام للناس، والحج من أركان الدين، فأمِن أن يموت قبل أن يبينه للناس بفعله .

و لأن تأخيره كان لعذر، وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عُرَاةً ويلبّون تلبية فيها شرك، وما كان التغييرُ ممكنا للعهد، حتى إذا تمت المدة بعث عليا ـ رضي الله عنه ـ حتى قرأ عليهم سورةَ براءة، ونادى أن : «لا يطوفنّ بهذا البيت بعد هذا العام مشركٌ ولا عُريانٌ»[3] ثم حج بنفسه .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) سورة البقرة : ١٩٦ .

يؤيده قول ابن كثير في تفسيره ١/ ٣٣٤، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اعتمر أربع عمر كلها في ذي القعدة سنة ٦ ، ٧، ٨، ١٠

(٣) خرجه البخاري في كتاب الصلاة باب ما يَستُرُ من العورة ١/ ٥٦٩ حديث رقم ٣٦٩ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : «بعثني أبوبكر في تلك الحجة في مؤذنينَ يوم =

فأما أن يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا،

و من ذلك أنه كان لا يستطيع الخروجَ وحده بل يحتاج إلى أصحاب يكونون معه، فلم يكن متمكنًا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا أخره . هذا كله مذكور في «المبسوط» في آخر باب الحج عن الميت[1] وغيره .

(**فأما أن يبطل اختيارَ جهة التقصير والمأثم فلا**) . ومعنى هذا أن الحج عبادة، والعبادة فعل اختياري إذ لولا ذلك لما صلح أن تكون عبادةً ؛ لأن العبادة فعل لو أتى بها يثاب على ذلك، ولو تركها وهي فرض يعاقَب عليه، والفعل الجبري لا يصلح أن يكون عبادة .

ألا ترى أن وقت الظهر متعين لأداء الظهر بالإجماع ولا يبطل ذلك

= نؤذن بمنى ألا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، قال حميد بن عبدالرحمن: ثم أردف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عليا فأمره أن يؤذن ببراءة .

قال أبوهريرة: فأذن معنا عليٌّ في أهل منى يوم النحر: لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان » وبهذا اللفظ مسلم في كتاب الحج باب لا يحج البيت مشرك ولا يطوف البيت عريان ٩/ ١١٦، وخرجه البخاري كذلك في كتاب الحج باب لا يطوف بالبيت عريان حديث رقم ١٦٢٢، وفي كتاب الجزية الموادعة باب كيف يُنبذُ إلى أهل العهد حديث رقم ٣١٧٧، وفي كتاب المغازي باب حج أبي بكر بالناس في سنة تسع حديث رقم ٤٣٦٣ بألفاظ قريبة له، كما خرجه غيرهما أيضا بألفاظ متقاربة المعنى .

(١) راجع المبسوط ٤/ ١٦٤ ـ ١٦٥ .

ولا يلزم إذا أدرك العام الثاني، لأنا إنما عيَّنا الأول لوقوع الشك، فإذا أدركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعيِّن وسقط الماضي؛ لأن الماضي لا يحتمل الأداء بعد مضية وفي إدراك الثالث شك، فقام الثاني مقام الأول.

ومن حكم هذا الأصل أن وقت الحج ظرف له لا معيار ألا ترى أنه

باختياره جهةَ ترك الظهر فكذلك هاهنا، ولهذا لو اشتغل بالتطوع في آخر وقت الصلاة ولم يؤد الظهر جاز النفل، ويأثم بتأخير صلاة الظهر عن الوقت، فكذلك هاهنا أشهر الحج من العام الأول تتعين للحج وبقي الوقت صالحا للنفل أيضا ويأثم بتأخيره.

(**ولا يلزم إذا أدرك العامَ الثاني**). وجه الورود هو أن العامَ الأولَ لو تعيّن لحج الإسلام عند وجود استطاعته في العام الأول لما صار العام الثاني متعيّنا له أيضا عند التأخير إلى العام الثاني؛ لأن المتعيّن في وقت إذا فات وقته لا يبقى متعيّنا على المكلف بالإتيان به إذا أدرك مثله في الزمان الثاني. كما في صوم رمضان إذا فات وقته وأدرك في العام الثاني شهرَ رمضانَ، وكذلك مفوِّت الظهر إذا أدرك وقت الظهر من اليوم الثاني، وهاهنا يكون العام الثاني متعيّنا أيضا لأداء حج الإسلام.

فأجاب عنه بقوله: (**لأنا إنما عيّنا الأول لوقوع الشك**) أي في إدراك العام الثاني، (**فإذا أدركه**) ومثله من الشك موجود في العام الثاني يعني بأنه هل يدرك العام الثالث أم لا؟ فتعيُّنِ العام الثاني له كتعين الأول. إذ موجِب التعين هو الشك في الإدراك للعام الثاني وهو موجود فيه، فيثبت موجبه.

يَفضل عن أدائه وأن الحج أفعال عُرفت بأسمائها وصفاتها لا بمعيارها، فأشبه وقت الظهر فلا يرفع غيره من جنسه، ولهذا قلنا: أن التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الإسلام كالنفل ممن عليه الظهر.

وقال الشافعي - رحمه الله - لما عزم أمر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع صيانة له وشفاقًا عليه، وهو نظير حجر السفيه فإن هذا من السفه.

(و أن الحج أفعال عُرفت بأسمائها) كالوقوف والطواف والسعي والرمي، (وصفاتها) ككيفية هذه الأفعال من صفة الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها (لا بمعيارها) بخلاف الصوم، فإنه عُرِف بمعياره حتى عُرِّف به، فقيل في جواب السائل ما الصوم؟ هو: عبارة عن الإمساك من المفطِّرات الثلاث نهارا مع النية.

و أما الصلاة والحج فيعرَفان بأسمائهما، فيقال في جواب ما الصلاة؟ هي عبارة عن قيام وركوع وسجود، ولا يقال هي صلاة الظهر أو صلاة العصر أو غيرهما وكذلك في الحج.

(و قال الشافعي - رحمه الله - لمّا عَظم أمرُ الحج)؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[1] مقام قوله: ومن لم يحج وغيره من الوعيد (استحسنًا في الحجر عن التطوع)، فإن عند الشافعي من لم يحج حجة الإسلام إذا نوى النفل في الحج لا يقع عن النفل بل يقع عن حجة الإسلام[2].

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني ١/ ٤٦٢.

....

فإن قلتَ : ما وجه الفرق له بين من نوى صوم النفل في شهر رمضان وبين من نوى حج النفل هاهنا ، فهناك يلغو نيته ولا يجوز صومه لا عن الفرض ولا عن النفل ، وهاهنا يقع عن الفرض ولا يقع عن النفل .

قلت : أما إلغاء نية النفل هاهنا ، فبسبب ما ذكر في الكتاب هو معنى الحَجر عن نية النفل ؛ لأنه لما تحمَّل المشاق وحضر موضعَ الوقوف بعرفات ، ونوى النفل مع أن عليه حج الإسلام في ذمته ولا يعلم حياته إلى السنة الآتية كان سفيهًا ؛ لترك الشفقة على نفسه والسفيه يُحجرُ عنده ، فلمّا لغا نية النفل بسبب الحَجْرِ بقي مطلق نية الحج ، وبمطلق النية يتأدّى الفرض بالإجماع .

أو نقول :إنما أُلغيت نيةُ النفل ؛ لأن النفل عبارة عن الزيادة في العبادة ولا يُتصور ذلك قبل الأصل ، فإذا لغت نية النفل بقي مطلق نية الحج وبه يتأدى الفرض ، وهذا لأن بإلغاء نية النفل لا ينعدم أصل نية الحج ؛ لأن الصفة تنفصل عن الأصل في هذه العبادة .

ألا ترى أن بانعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الإحرام ، فإن من فسد حجه يمضي في أفعاله كمن لم يفسد حجه .

أما الصوم فإن الصفة هناك لا تنفصل عن الأصل .

ألا ترى أنه بانعدام صفة الصحة ينعدم أصل الصوم ، فلذلك لمّا بطلت هناك نية النفل وهو الوصف الأصلي بطل أصل الصوم ، ولأن نية النفل لمّا

ومثل هذا مشروع، فإنه صح بإطلاق النية وصح أصله بلا نية ممن أحرم عنه أصحابه عند الإغماء وبإحرام الرجل عن أبويه، لكنا نقول : الحجر عن هذا يفوت الاختيار، وهذا ينافي العبادة وقط لا يصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به، والإحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء، فصح بفعل غيره بدلالة الأمر.

بطلت في صوم رمضان بسبب أن شهر رمضان لم يُشرع فيه غير صومه بقي مطلق نية الصوم من غير تعيين صوم رمضان، وقد ذكرنا أن صوم رمضان لا يتأدى عنده بمطلق نية الصوم[1] لما أن تعيين النية في أصل الصوم ووصفه شرط عنده، ولأن الصوم لا يتأدّى بدون العزيمة، والحج قد يتأدى من غير عزيمة، فإن المغمى عليه يحرِم عنه أصحابه فيصير هو محرِما .

و قوله : (**ومثل هذا مشروع**) أي الحَجر في الحج مشروع، ثم أوضح الحجر فيه بقوله : (**فإنه صح بإطلاق النية وصح أصله بلا نية**)، والرجل يُحرِم عن أبويه فيصح، وإن لم توجد العزيمة منهما . إلى هذا أشار الإمام شمس الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ .

و (**لكنا نقول: الحَجر عن هذا يفوّت الاختيار، وهو ينافي العبادة**) يعني أن الحج عبادة، والعبادة فعل اختياري لأن ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح أن يكون طاعة أو عصيانا ؛ لأن المقصود من الابتلاء تكليف العبد ليجب عليه الفعل الاختياري، أو يجب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري

(١) انظر: ص (٦٤٤) فما بعدها .

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٤٣ ـ ٤٤ .

فأما الأفعال فلابد من أن يجري على بدنه وجوازه عند الإطلاق بدلالة التعيين من المؤدِّي إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام، فصار التعيين لمعنى في المؤدِّي لا في المؤدَّى، فإذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه، فيبطل به بخلاف شهر رمضان لأنه متعيِّن لا مزاحمَ له في وقته.

ليصير مطيعًا إذا أطاع فيثاب عليه، ويصير عاصيًا إذا لم يُطع فيُعاقبَ عليه، وهذا إنما يحصل إذا كان للعبد اختيارٌ.

وقال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - وفي إثبات الحجر بالطريق الذي قاله انتفاء اختياره، وجعله مجبوراً فيه، وهذا ينافي أداء العبادة، فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض[1].

يعني أن الشافعي يسعى بهذا القول إلى تحقيق العبادة على وجه لا يبقى عليه وجوبُ عبادة حجةِ الإسلام، فيلزم منه نقض العبادة، فيبقى في عهدة فرض حجة الإسلام.

وقوله: (**فأما الأفعال فلا بد من أن يجري على بدنه**) احتراز عن الشرط وهو الإحرام، يعني أن الأفعال وهي؛ الوقوف بعرفة والطواف بالبيت وغيرهما لا بدّ أن يجري تلك الأفعال على بدن المغمى عليه بأن أُحضر هو بعرفات وطيف به حول البيت بخلاف الإحرام، فإنه يكون مُحرمًا بإحرام

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٤٤.

لا لمعنى في المودِّي، وهذا كنقد البلد لما تعيَّن لمعنى في المؤدَّى وهو

الغير عنه ؛ لأن الإحرام شرط والشرط قد يتحقق بفعل الغير .

و أما المشروط وهو الأفعال فلا بد من أن يجري على بدنه، فإذا نوى النفل فقد صرّح بأنه لم يحجّ عن الفرض، فإذا وقع عن الفرض وقع من غير اختياره فلا يقع مجزيًا عنه ؛ لأنه لم توجد العبادة .

فإن قيل : إذا أغمي عليه ووقَّفُوه بعرفات وطافوا به حول البيت أجزأه، ولم يوجد منه الاختيار البتة ؛ لأنه لا علم له ولا قدرة .

قلنا : إنما يجوز منه على أن له فيه اختيارا لا على أنه فيه مجبور ؛ لأن مُرافقته أصحابَه استعانةٌ منهم أن يعينوه فيما يعجز هو عن تحصيله، وهذا منهم إعانة فصح بدلالة الأمر، فيكون اختيارا تقديراً .

ألا ترى أن الزكاة عبادة محضة وقد تتأدى بالنائب كالوكيل إذا أدّى الزكاة والموكِل مغمي عليه، والورثة يؤدون الزكاة بإيصاء المورِّث صحَّ عنه وهو ميت ويكون فعلهم كفعله، وقوله : «بدلالة الأمر» وهو خروجه إلى سفر الحج مع رفقاء يريدون الحج .

و قوله : (**لمعنى في المودِّي لا في المودَّى**) بخلاف الإطلاق في الصوم، فإن فرض الوقت يتعين فيه بدلالة في المؤدَّى باعتبار أنه لا مزاحمَ له في وقته وفي إطلاق النية إلى حجة الإسلام لا إلى النفل لمعنى في المؤدِّي كما في (**نقد البلد**)، فإنه إذا كان في البلد نقود مختلفة ينعقد البيع على الأروج

تيسُّر إصابته دلالة بطُل عند التصريح بغيره، وأما الأمر المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافًا للكرخي، على ما أشرنا إليه والله أعلم، ومن هذا الأصل.

عند الإطلاق لمعنى في المؤدِّي، وهو تيسُّر إصابته، إلا إذا عُيِّن غيره صريحًا.

[الأمر المطلق هل يقتضي الفور أم التراخي]

(**وأما المطلق عن الوقت**) مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر.

(**على ما أشرنا إليه**) أي قبل هذا بورق أو نحوه بقوله: وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: إن هذا يرجع[1] إلى آخره

(**ومن هذا الأصل**) أي ومن الخاص.



---

(١) انظر: ص (٦٢٥) فما بعدها.

[باب النهي]

لأن النهي[1] له صيغة معلومة ومعنى معلوم على الانفراد؛ لأن النهي هو المنع عن الشيء بأبلغ الوجوه كالأمر هو الدعاء إلى الشيء بأبلغ الوجوه على سبيل الاستعلاء[2] قولاً، والنهي ضد الأَمر فيكون على خلاف هذا. وحكمه:

(١) النهي في اللغة: الكف والمنع. يقال نهاه عن كذا أي منعه عنه، ومنه سُمي العقل نُهية؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه.
وفي الاصطلاح هو: قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل
راجع في التعريف المذكور للنهي: لسان العرب ١٥ / ٣٤٣، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٢٣ـ٥٢٤، كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٤٠.

(٢) الاستعلاءَ: هيئة الآمر من رفع صوت وإظهار عظمه،
و العلو: هيئة في علم ونسب وجلالة وولاية.
و اختلف العلماءُ في اشتراط العلو والاستعلاء في الآمر.
قال كمال بن الهمام، وصدر الشريعة، والنسفي، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وأبو الحسين، وأبو الخطاب، وابن الحاجب، والقرافي، والباجي، والطوفي، وابن المفلح: باشتراط الاستعلاء في الآمر.
و قال أكثر المعتزلة، وابن عقيل صاحب كتاب «الواضح»، وأبو الطيب الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي: باشتراط العلو فيه.
و قال القاضي عبدالوهاب، وابن القشيري: باشتراط العلو والاستعلاء معاً في الآمر.
و قال النحويون وأكثر المتكلمين، وهو اختيار الزركشي، والعضد، وجزم به ابن =

. . . .

وجوب الانتهاء وبقاء المنهي عنه على العدم[1] .

و يثبت القبح اقتضاء للنهي شرعًا لا لغة كالأمر يقتضي الحُسن شرعًا لا لغة ؛ لأن الأمر والنهي كل واحد منهما يجيء في الحَسن بعينه والقبيح بعينه[2] ومعلوم أن النهيَ عن الحَسن بذاته ليس بحكمة وكذا الأمر بالقبيح ليس بحكمة ، والشارع عليم حكيم لا يأمر إلا بالحَسن ، ولا ينهى إلا عن القبيح ، واقتضاء الأمر الحَسن والنهي القُبح كان من حكمة الشارع لا من اللغة .

= السبكي : بعدم اشتراط العلو والاستعلاء فيه .

و الراجح - والله أعلم - اشتراط العلو دون الاستعلاء

راجع : التوضيح على التنقيح ١ / ١٤٩ ، كشف الأسرار للنسفي ١ / ٤٤ ، فتح الغفار - مشكاة الأنوار - لزين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر الحنفي الشهير بابن النجيم ١ / ٢٦ - ٢٧ ، الورقات ص ١٣ ، التبصرة ص ١٧ ، التمهيد لأبي الخطاب ١ / ١٢٤ ، الإحكام للآمدي ٢ / ٩ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٠ ، ١٣٦ ، البحر المحيط ٢ / ٣٤٦ - ٣٤٧ ، المحصول للرازي ٢ / ١٧ - ١٨ ، شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٢ / ١١ ، شرح الكوكب المنير ٣ / ١١ - ١٢ ، ١٦-١٧ ، جمع الجوامع ١ / ٣٦٩ ، تيسير التحرير ١ / ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(١) هذا الحكم مبني على حكم موجب الأمر المطلق ، فمن قال : إن موجبَ الأمر المطلق وجوب الفعل قال : موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء ، ومن قال : بالندب ثمة ، قال : بندب الامتناع هنا ، ومن قال بالوقف ثمة قال بالوقف هنا .

راجع : كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٤٠ .

(٢) انظر : أقسام المنهي عنه عند الحنفية في آخر هذا الباب ص (٣٧٦) .

والنهي المطلق نوعان: نهي عن الأفعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر، ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع والإجارة وما أشبه ذلك،

ثم هو الحَجر لغة لكنّ الفرق بينهما في الاصطلاح هو أن في الحَجر تصرف إنسان على غيره بالمنع على وجه لا يبقى لتصرفه اعتبار أصلاً. كالقاضي إذا حجر الغير عن تصرف البيع والشراء وغيرهما لا ينفذ تصرفه أصلاً.

و أما النهي فلا يَنفي نفاذَ تصرّف المنهي عما نُهي عنه، فبعد ذلك اختلف العلماء في كيفية نفاذ التصرف بحسب المحالّ التي وقع فيها النهي. وذكر المصنف ـ رحمه الله ـ هذا الباب لبيان ذلك فقال:

(**النهي المطلق نوعان**): أي النهي الذي لم يقيَّد بأن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره نوعان. إذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، أو الفعلُ الذي يُتصور فيه النهي ويتحقق نوعان:

(**نهي عن الأفعال الحسية**)، فالأفعال الحسية هي: ما يتوقف وجوده وعرفانه على الحسِّ (**كالزنا وشرب الخمر والقتل**)، فإنها تتحقق حسًا ممن يعلم الشرع وممن لا يعلم، ولا يتوقف وجودها على الشرع.

(**والأفعال الشرعية**)، هي: ما يتوقف حصوله وعرفانه على الشرع (**كالصلاة**) وغيرها، فإنها لغةً الدعاء[1] ثم زيد عليه أشياء شرعا، فصارت

---

(١) انظر: الصحاح ٦ / ٢٤٠٢ مادة: صلا.

فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف. إلا إذا قام الدليل على خلافه.

صلاة عرف ذلك بالشرع، وكذلك (**الصوم**) فإنه لغة الإمساك[1] وزيد عليه أشياء شرعًا من اشتراط النية والوقت والطهارة من الحيض والنفاس، وقوله: (**وما أشبه ذلك**) كالطلاق والعتاق والوكالة والمضاربة.

(**فالنهي عن الأفعال الحسية دلالةٌ على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف**)؛ لأن النهي أضيف إلى الفعل الحسي، والنهي الصادر من الحكيم يقتضي قبحًا ضرورة على ما ذكرنا، ثم لو كان هو قبيحًا لغيره لكان القبيح ذلك الغير في الحقيقة لا هو، فلا يجوز أن يكون ما لم يُضف إليه النهي قبيحًا.

وما أضيف إليه النهي لا يكون قبيحًا بخلاف الأفعال الشرعية على ما نبين إن شاء الله تعالى[2].

(**إلا إذا قام الدليل على خلافه**) فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾[3] وقد عُلم أن النهيَ كان لمعنى مجاور للمحل لا لذاته، وهو استعمال الأذى بدليل سباق الآية وهو قوله

---

(١) راجع: المرجع السابق ٥ / ١٩٧٠ مادة: صوم.

(٢) انظر: ص (٦٧٧).

(٣) سورة البقرة/ ٢٢٢.

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحًا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلاً به حتى يبقى منهي مشروعًا مع إطلاق النهي وحقيقته، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ بل يقتضي هذا القسم قبحًا في عينه حتى لا يبقى مشروعًا أصلاً بمنزلة القسم الأول إلا أن يقوم الدليل.

تعالى: ﴿ **قُلْ هُوَ أَذًى** ﴾ وكذلك قيل: لا يبطل به إحصان حد القذف، ويثبت به إحصان حد الرجم، ويثبت الحِل للزوج الأول بهذا الوطء.

عُلم بهذه الأحكام أن هذا الوطء مشروع في نفسه ولكن القبحَ لمعنى في غيره.

و كذلك قوله تعالى: ﴿ **وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ** ﴾[1] وقوله: ﴿ **فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا** ﴾[2] فالنهي في الأول باعتبار السفه، وفي الثاني باعتبار أن النشوز من جانب الزوج.

و الدليل عليه إطلاق قوله تعالى: ﴿ **فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** ﴾[3] وكذلك «**نهي النبي عليه السلام عن المشي في نعل واحد**» لم يكن لقبح في عينه ولكن كان ذلك تعليمًا للأدب.

و نظيره في العرف ما إذا قال الطبيب للمريض: لا تأكل اللحمَ، وما لو

---

(١) سورة النساء: ٥.

(٢) سورة النساء: ٢٠ ﴿ **وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا** ﴾.

(٣) سورة البقرة: ٢٩٩.

فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول، وبيان هذا الأصل في صوم يوم العيد وأيام التشريق والربا أو البيع الفاسد أنها مشروعة عندنا لأحكامها، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها. احتج الشافعي - رحمه الله - بأن العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة، إذ

قيل: لا تأكل هذا اللحم، وقد عُرف أنه مسموم، فحينئذ يكون الأكل قبيحًا لغيره.

(فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول) أي يجب إثبات مُحتمل النهي عند قيام الدليل على أن المراد به محتمل النهي لا موجبه وكذلك عند الشافعي. وأما في حق إثبات موجب النهي لا يحتاج إلى إقامة الدليل.

بيان هذا أن النهي عن الأفعال الشرعية إذا صدر من الحكيم يثبت القبح في المنهي عنه لا محاله بطريق الاقتضاء بلا خلاف.

لكن عندنا يقتضي القبح لمعنىً في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعًا إلا إذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحًا لعينه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾[1] وكبيع الملاقيح والمضامين[2] ففي هذه المواضع المنهي عنه قبيح لعينه فلم يبق مشروعًا، فكانت صورة النهي في هذه

---

(١) سورة النساء/ ٢٢.

(٢) الملاقيح: جمع الملقوح وهو ما في رحم الأنثى.
و المضامين: جمع مضمون وهو ما في صلب الذكر.
راجع: التعريفات الفقهية ص ٤٩٢، ٥٠٤، كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٤٢.

الحقيقة أصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى كان حسناً لمعنى في عينه إلا بدليل. فكذلك النهي في صفة القبح.

المواضع ومثلها مجازاً عن النفي، فكانت إخباراً عن التحريم لكن هذا عندنا محتمل النهي لا موجبه مطلقًا، وعند الشافعي يثبت القبح بمطلق النهي على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعًا فيكون قبيحًا لعينه وهو موجب النهي عنده. إلا إذا قام الدليل على كونه قبيحًا لغيره كالبيع وقت النداء.

فالحاصل أن ما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو محتمل النهي عند الشافعي، وما هو موجب النهي عنده فهو محتمل النهي عندنا وهو معنى قوله: فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول[1] والاستثناء في قوله: «إلا أن يقوم الدليل» راجع إلى المذهبين.

(**فمن قال بأنه يكون مشروعًا في الأصل قبيحًا في الوصف يجعله مجازًا في الأصل حقيقة في الوصف**). يعني الأصلُ أن النهي إذا أضيف إلى شيء أي إذا تعدّى فعل النهي إليه يكون ذلك الشيء منهيًا عنه وقبيحًا، فمن جعل ما لم يُضَف إليه النهي منهياً عنه وقبيحًا جعله مجازًا، وفيما نحن فيه أضاف النهي إلى الصوم فينبغي أن يكون هو منهيًا عنه وقبيحًا لإضافة النهي إليه، ولم يُضف النهي إلى ما هو وصف الصوم على ما قال الخصم، فلو كان القبح ثابتًا في الوصف دون الأصل يكون الوصف حقيقة في كونه منهيًا عنه مع أنه لم يُضَف إليه النهي، والمنهي عنه وهو الصوم لا يكون قبيحًا مع أن

---

(١) أي أصول المذهب الحنفي والشافعي.

وهذا لأن المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا. فمن قال: بأنه يكون مشروعًا في الأصل قبيحًا في الوصف يجعله مجازًا في الأصل حقيقة في الوصف. وهذا عكس الحقيقة وقلب الأصل.

وإذا ثبت هذا الأصل كان لتخريج الفروع طريقان:

أحدهما: أن ينعدم المشروع باقتضاء النهي.

والثاني: أن ينعدم بحكمه. وبيان ذلك أن من ضرورات كون التصرف

النهي أضيف إليه ولا يكون (هذا إلا عكس الحقيقة وقلبَ الأصل)؛ لأن الأصل أن يكون الأصل أصلاً والوصف تبعًا، وفيما قالوا: جعل الأصل تبعًا والتبع أصلاً وهو قلب الأصل.

ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى يكون حسنًا لمعنى في عينه إلا بدليل أي حينئذ يكون الأمر حسنًا لمعنى في غيره كالأمر بالوضوء، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

(وهذا لأن المطلق في كل شيء يتناول الكامل منه) أي الكامل في مسمى ذلك الشيء المطلق لا الزائد على ذلك المسمى. كالرجل يتناول ذكرًا من بني آدم جاوز حدَ البلوغ هذا مسمى مطلق الرجل، ولكن لا يحتاج إلى أن يكون عالمًا مجتهدًا أو حافظًا «للجامعين» و«الزيادات» لأن ذلك غير داخل في مسمى الرجل.

---

(١) سورة التوبة: ٥.

مشروعًا أن يكون مرضيًا. قال الله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ﴾ للمشروعات درجات وأدناها أن تكون مرضية وكون الفعل قبيحًا منهيًا ينافي هذا الوصف وإن كان داخلاً في المشيئة، والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه. فصار النهي عن هذه التصرفات نسخًا بمقتضاه وهو التحريم السابق. والثاني أن من حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل على

﴿ شَرَعَ لَكُم ﴾[1] أي بين المسلك وفتح الطريق إلى مرضاته.

(**فصار النهي عن هذه التصرفات نسخًا**) أي بيانًا لانتهاء مدة المشروعية هذا هو النسخ[2] فصار النهي عن هذه التصرفات نسخًا (**بمقتضاه**) وهو التحريم السابق. إنما وصف التحريم بالسبق؛ لأن قبل ورود النهي لابد للناهي

---

(١) سورة الشورى / ١٣ ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ﴾.

(٢) النسخ في اللغة: عبارة عن التبديل والرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل وانتسخته: إذا أزالته ونسخت الريحُ آثار الدار: غيَّرتها، ونسختُ الكتابَ وانتسختُه واستنسخته كله بمعنى واحد.

و في الشرع: هو أن يَرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضيًا خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظَر إلى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله.

انظر: الصحاح ١ / ٤٣٣ مادة: نسخ، التعريفات للجرجاني ص ٣٠٩.

انظر: تعريف النسخ أيضًا في: الصحاح ١ / ٤٣٣ مادة: نسخ، التعريفات للجرجاني ص ٣٠٩، أصول السرخسي ٢ / ٥٣ ـ ٥٤، كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٩٧٢، التقرير والتحبير ٣ / ٤٠، تيسير التحرير ٣ / ١٧٨، التلويح على التوضيح ٢ / ٣١، البرهان ٢ / ٨٤٢، الإبهاج ٢ / ٢٢٦، المستصفى ١ / ١٠٧، اللمع ٥٥، =

الفعل على خلاف موجبه معصية. هذا موجب حقيقته. وبين كونه معصية وبين كونه مشروعة وطاعة تضاد وتناف، ولهذا لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، لأنها شرعت نعمة تلحق بها الأجنبية بالأمهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببًا لحكم شرعي هو نعمة وكذلك الغصب لا يُفيد الملك لما قلنا.

من إرادة التحريم قبل أن يخاطب المكلف بالنهي، حتى يتحقق النهي بمقتضاه وهو قبح المنهي عنه. يعني إنما صار النهيُ نسخًا بما اقتضاه النهي من القبح والحرمة، وهذا لأن النهي عن المشروع. وهو مشروع لا يصح، فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهي بزمان ليصح النهي.

و قوله: (**و لهذا لم تثبت حرمة المصاهرة**)[1] هذا إيضاح معنى الجمع بين المعصية والمشروعية، وحرمة المصاهرة عبارة عن حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وأبنائه، وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها على الواطئ.

= شرح تنقيح الفصول ص ٣٠١، الإحكام لابن حزم ٤ / ٤٦٣، روضة الناظر ١/ ١٩٨ - ١٩٠، المعتمد ١ / ٢٦٣، المسودة ص ١٩٥، إرشادالفحول ١٨٤، حاشية البناني ٢ / ٧٤، فواتح الرحموت ٢ / ٥٣.

(١) قال الإمام أبوحنيفة، وأحمد، والثوري، والأوزاعي - رحمهم الله -: يحرم الزنا ما يحرم النكاح، أي يثبت بالزنا حرمة المصاهرة.
و قال مالك في الموطأ مثل قول الشافعي - الموجود في المتن - وهو: عدم ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا
و قوله في الموطأ: قال مالك في الرجل يزني بالمرأة فيقام عليه الحد فيها: إنه ينكح ابنتها وينكح ابنه إن شاء وذلك أنه أصاب حرامًا، وإنما الذي حرم الله ما أصيب بالحلال أو على وجه الشُبهة بالنكاح.

ولا يلزم إذا جامع المحرم أو أحرم مجـامعًا أنه يبقى مشروعًا مع كونه فاسدًا ؛ لأن الإحرام منهيٌّ لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظور فصار مفسدًا والإحرام لازم شرعًا لا يحتمل الخروج باختيار العباد

(**ولا يلزم إذا جامع المُحرِمُ أو أحرم مجامعًا**) يعني إذا أحرم في حالة الجماع يصير مُحرمًا مع أن الإحرامَ في حالة الجماع منهي عنه، فورد هذا على ما ذكر نقضًا وهذا ظاهر.

و أما إذا جامع المحرم فيرد عليه أيضًا، وهو أن الجماعَ مفسدٌ للإحرام ومع ذلك بقي الإحرام بعد الجماع مفيدًا للأحكام كالإحرام الصحيح، حتى لو ارتكب شيئًا من محظورات الإحرام من قتل الصيد وحلق الرأس وقلم الأظفار كان موجبًا للدم، فاجتمع الفساد والمشروعية، فجاز أن يجتمعا فيما ذكر خصومك. والجواب للشافعي عن هذا: أن الإحرام منهي حالة الجماع لا لعين الإحرام بل للجماع، والجماع غير الإحرام لا محالة، فلم يمنع انعقادَ الإحرام وصحته (**لكنه محظور**)، فصار مفسدًا للإحرام بعد ما صح وانعقد.

و قوله: «لكنه محظور» جواب إشكال وهو أن يقال: لما كان معنى الجماع غير الإحرام ينبغي ألا يفسد إحرامُه فاستدرك، وقال: «والجماع غيره ولكنه محظوره» فلذلك (**صار مفسدًا**) للإحرام يعني أن الفساد نشأ من هذا وهو

= و روى عنه ابن القاسم مثل قول أبي حنيفة، لكن قال سحنون: الأصحاب يخالفون ابن القاسم فيها ويذهبون إلى ما في الموطأ.

راجع: الهداية مع شرحها فتح القدير ٣ / ٢١٩، بداية المجتهد ١ / ٣٤، المجموع للنووي ١٦ / ٢١٩، المغني لابن قدامة ٧ / ٤٨٤، الموطأ ص ٢٨٠ دارالكتب العلمية.

ففسد، ولم ينقطع بجناية الجاني وكلامُنا فيما يَنعدم شرعًا لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني. ولا يلزم الطلاق في الحيض أو طُهر جامعها فيه؛ لأنه منهي عنه لمعنىً في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة أو بتلبيس أمر العدة عليها.

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببًا للرخصة للنهي، ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي أيضًا فلم يصلح سببًا مشروعًا ولا يلزم الظهار؛

المحظورية، وهذا أيضًا يصير جوابًا عن النقض الآخر. يعني فسد الإحرام بالجماع الواقع بعد الإحرام، ولكن الإحرام لازم شرعًا لا يحتمل الخروج باختيار العبد ففسد وبقي مشروعًا للزومه.

(**ولم ينقطع بجنايته**) وهي الجماع؛ لأن بقاءَه مع ارتكاب هذه الجناية ضربُ عقوبة، فلذلك لم ينقطع بجنايته لأن انقطاعَ الإحرام بجنايته نوع نعمة فلا يصلح أنّ يكون ذلك أثر الجناية، (**وكلامنا فيما ينعدم شرعًا لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني**). يعنى أن النزاع فيما إذا ورد النهي ابتداءً عما هو مشروع أيبقى هو مشروعًا شرعًا أم ينعدم شرعًا؟ ولا نزاع فيما إذا جنى على المشروع هل يبقى بعد جنايته للزومه أم ينقطع بجنايته؟

(**ولا يلزم الطلاق في الحيض**). يعني هو منهي عنه مع كونه مشروعًا (**لمعنى في غيره**) أي لمعنى في غير الطلاق (**وهو الضرر على المرأة بتطويل العدة**) يعني أن الطلاقَ في حالة الحيض إضرارٌ بالمرأة؛ لأن هذه الحيضة لا تُحتسبْ من العدة فتطول العدة عليها، (**أو بتلبيس أمر العدة عليها**) فإنه إذا طلقها في طهر جامعها فيه إضرار بها بتلبيس أمر العدة عليها؛ لأنها لا تدري

لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به مشروعًا مع وقوع النهي عليه، فأما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه، كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرًا فاعتمد حرمة سببه.

ولنا ما احتج به محمد ـ رحمه الله ـ في كتاب الطلاق أن صيام العيد وأيام التشريق منهي، والنهي لا يقع على ما لا يتكون.

أن الوطء وقع مُعلقًا فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالحيض، وهذا على مذهبه أظهر؛ لأن الحامل عنده تحيض فازداد الاشتباه، فكان قوله: «بتطويل العدة» متعلقًا بقوله: «ولا يلزم الطلاق في الحيض» وقوله: «أو بتلبيس أمر العدة» متعلقًا بقوله: «أو في طهر الجماع».

(**ولنا ما احتج محمد ـ رحمه الله ـ في كتاب الطلاق أن صيامَ العيد وأيام التشريق منهيٌّ عنه، والنهي لا يقع على ما لا يتكوَّن**). ذكر هذا التعليل على هذا الوجه في طلاق «المبسوط» وفي باب الرد على من قال: إذا طلق لغير السُنة لا يقع، فقال: وهذه المسألة مختلف بيننا وبين الشيعة[1] على فصلين:

أحدهما: أنه إذا طلقها في حالة الحيض أو في طهر قد جامعها فيه يقع الطلاق عند جمهور الفقهاء، وعندهم لا يقع.

---

(١) الشيعة: هم الذين شايعوا عليا على الخصوص وقالوا بإمامته نصًا ووصية إما جليًا أو خفيًا، وإن الإمامةَ لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، ويعتقدون بثبوت عصمة الأئمة عن الكبائر والصغائر وهم فرق.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٤٦.

. . . .

و الثاني: إذا طلقها ثلاثًا جملة عندنا يقع ثلاثًا، والزيدية[1] من الشيعة يقولون: تقع واحدة، والإمامية[2] يقولون: لا يقع شيء، وحجتنا في ذلك حرفان:

أحدهما: أن النهي دليل ظاهر على تحقق المنهي عنه؛ لأن النهيَ عما لا يتحقق لا يكون.

و الثاني: النهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم المنهي عنه كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة[3].

(وبيانه أن النهي يُراد به عدم الفعل مضافًا إلى اختيار العباد)

---

(١) هم القائلون بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في وقته، وإمامة ابنه يحيى بن زيد، بعد زيد، وهم لا يقولون في أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - ما يرى غيرهم من فرق الرافضة، ويجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وهم ثلاث فرق: السليمانية، والجارودية، والبترية، ويجمعها القول بإمامة زيد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب في أيام خروجه وكان ذلك في زمان هشام بن عبدالملك.
انظر: الفرق بين الفرق ص١٦، المرشد الأمين إلى اعتقادات . . . ص ٧١ - ٧٣، الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٥٤، اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٧.

(٢) هي فرقة كبيرة من الشيعة تقابل الزيدية، سميت بالإمامية؛ لأنها تعتقد بالإمامة، وتجعلها صلب مذهبها، قصرتها على علي - رضي الله عنه - وأبنائه من فاطمة بالتعيين واحدًا بعد واحد.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٦٢، الفرق بين الفرق ص٣٨، مقالات الإسلاميين ١ / ٨٨، المرشد الأمين . . . ص ٧٨.

(٣) انظر: المبسوط ٦/ ٥٧.

وبيانه أن النهي يراد به عدم الفعل مضافًا إلى اختيار العباد وكسبهم.

إلى آخره.

بيان هذا أن الله تعالى جعل الدنيا دار ابتلاء وجعل الآخرة دارَ جزاء، وخلق الجنة والنار، وخلق للنار فريقًا، وخلق للجنة فريقًا، وقال: ﴿**لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾[1] وقد كان عَلِم بكل ما يوجد من العباد، فأمر العباد بأفعال ونهاهم عن أفعال تحقيقًا لما أخبَر وما عَلِم منهم ليجب عليهم الائتمار بما أمروا، ويجب عليهم الانتهاء عما نهوا عنه.

حتى أن من أطاع استحق الجنة بفضله، ومن عصى استحق النار بعدله، وإنما تتحقق الطاعة والعصيان إذا كانت أفعالهم اختيارية؛ لأن العقاب على ما لا مدخل للعبد فيه لا يجوز، فإذا امتنعوا عن تحصيل ما نُهوا عنه صاروا مطيعين، وذلك إنما يكون إذا كان المنهي عنه مما يُتصور أن يوجد، فإذا امتنعوا بقي الفعل على العدم بناء على امتناعه، ثم إن كان المنهي عنه حسيًا يُتصور وجوده حسًا، وإن كان شرعيًا يتصوّر وجوده شرعًا. ليتصور الامتناع عن العبد ليبقى المنهي عنه على العدم بناء على امتناعه، وهذا هو حقيقة موجب النهي.

وأما النسخ فبيان أن المنسوخ لم يبق مشروعًا ولا يتصور وجوده شرعًا

---

(١) سورة هود: ١١٩.

. . . .

كالتوجه إلى بيت المقدس[1] .

و حل الأخوات، فإنه لم يبق مشروعًا البتة فصار باطلاً، ولا يمكن وجوده شرعًا، فامتناع الرجل عن ذلك بناء على عدم المشروعية ولا يتعلق ذلك باختيار العبد فكانا بمنزلة النقيضين.

إذ الأصل في أحدهما فرع في الآخر، والفرع في أحدهما أصل في الآخر، فإن عدم فعل العبد لعدم شرعيته في النسخ أصل وامتناعَ العبد فرع عليه، وامتناع العبد في النهي أصل وعدمَ الفعل فرع عليه، فلا يصح الجمع بينهما بحال .

فالنَّظَر إلى حكم النهي يوجب صحة ما ذكرنا وفساد ما ذهب إليه الخصم، وكذلك النظر إلى مقتضى النهي وهو القبح. بيانه أن النهي الوارد من الحكيم يقتضي قبح المنهي عنه لصحة النهي، فكان ثبوت القبح في المنهي عنه شرطا لصحة النهي ثابتا بطريق الاقتضاء، فكان ثابتا بالضرورة فيجب إثباته على قدر ما ترتفع به الضرورة، وذلك فيما قلنا: وهو أن يُجعل القبح وصفا للمشروع فلا يجوز إثبات القبح وهو المقتضَى - بفتح الضاد - على وجه يبطل به المقتضِي - بكسر الضاد - وهو النهي، وما قاله الخصم يؤدي إلى هذا ؛ لأنه أثبت القبح في المنهي عنه لعينه، وفيه إبطال النهي وهو المقتضي، وفي إبطال

(١) مأوى الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ومنه عُرج بالنبي ﷺ إلى السماء، وكان أولى قبلة المسلمين، وفيه المسجد الأقصى، وهو في الجهة الغربية عن عمّان - عاصمة المملكة الأردنية - .
انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٥/ ١٩٣ رقم ١١٤٥٢ .

. . . .

المقتضي إبطال المقتضى فكان مثبتًا القبحَ على وجه يبطل به القبح .

فثبت بهذا الذي ذكرنا أنه هو القائل بقلب الأصول وعكسِ المعقول لا نحن، وفيما ذكرنا رعاية منازل المشروعات ؛ لأن الدليل دل على إثبات القبح في النهي على ما ذكرنا من ثبوته ضرورة، ودل الدليل أيضا على إثبات مشروعية المنهي عنه على ما ذكرنا[1] .

و فيما ذكر إهدار بعض الأدلة لما أن منازل المشروعات متفاوتة . صحيحة وفاسدة ومكروهة، وفيما ذَكر إبطال هذه الرعاية بخلاف الأفعال الحسية حيث يثبت القبح فيها لأعيانها ؛ لأنها متصورة الوجود بل متحققة الوجود مع كمال القبح فيها وثبوت القدرة للعبد على تحصيلها بخلاف الأفعال الشرعية .

و مثال الفرق الواضح بين النهي عن الأفعال الحسية وبين النهي عن الأفعال الشرعية، ما ذكره الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ بقوله :

و بيان هذا في قوله تعالى: ﴿ **وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ** ﴾[2] فإنه كان تحريمًا لفعل القربان ولم يكن تحريمًا لعين الشجرة، وكما لا يتصور تحريم قربان

---

(١) انظر ص (٦٧٧) .

(٢) سورة البقرة: ٣٥ ﴿ **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ** ﴾ .

. . . .

الشجرة بدون الشجرة، لا يتحقق تحريم أداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع، وبهذا الحرف يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والأفعال الشَرعية، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسية انعدام التكوّن.

فقلنا: تأثير التحريم في إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً وإلحاقها بما هو قبيح لعينه، ومن ضرورة تحريم الأفعال الشرعية بقاء أصلها مشروعًا إذ لا تكوّن لها إذا لم تبق مشروعة، وبدون التكوّن لا يتكوّن تحريم فعل الأداء، وكذلك في العبادات فكان في إبقاء المشروع مشروعًا مراعاة حقيقة النهي لا أن يكون تركًا للحقيقة[1]

فإن قيل: عند النهي كان الصومُ متصوراً شرعًا فكفى ذلك التصور لصحة النهي فلا حاجة إلى بقائه مشروعًا بعد ذلك .

قلنا: النهي إنما كان لإعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالأمر للإيجاد في المستقبل فلا بد أن يتصور وجوده شرعًا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الأمر، ولا يكون ذلك إلا ببقائه مشروعًا في المستقبل حتى يكون المنهي عنه موجودًا في المستقبل، ولا يكون ذلك إلا بكونه مشروعًا في المستقبل .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٨٦.

. . . .

ثم معنى إسناد الإرادة إلى عدم الفعل في قوله: « إن النهي يراد به عدم الفعل» إلى آخره .

قال الإمام العلامة مولانا شمس الكردري ـ رحمه الله ـ المراد من النهي المطلق والأمر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الائتمار في حق الكل، فأما حصول المأمور به في حق مَن عَلِمَ اللهُ تعالى أنه يأتمر بأوامره مرادُ الله تعالى[1] وفي حق من عَلِم أنه لا يأتمر بأوامره حصول المأمور به ليس مراد الله تعالى، والامتناع عن المنهي عنه مرادُ الله تعالى في حق من عَلِم أنه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه .

وأما في حق من علم أنه لا يمتنع عن تحصيل المنهي عنه فالامتناع عنه غير مراد.

و فيما ذكرنا تحقيق أخباره من نحو قوله تعالى: ﴿ **لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ** ﴾وهذه الآية تدل على أن المعاصي بإرادة الله وتحقيق علمه، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة بناء على أن المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بإرادة الله[2] .

ولمّا كان كذلك كان قوله في الكتاب: « إن النهي يراد به عدم الفعل» محتاجًا إلى التأويل، وتأويله ما ذكرنا من أن ذلك مصروف إلى من عَلِم الله

---

(١) وهو إرادة شرعية دينية لا قدرية .

(٢) انظر: العقيدة الطحاوية مع شرحها لأبي العز ص ١١٣ فما بعدها .

فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلىً بين أن يكف عنه باختياره فيُثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه، والنسخ لإعدام الشيء شرعًا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه وفي النهي يكون عدمه بناء على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال، والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا، فأما القبح فوصف قائم بالنهي مقتضىً به تحقيقًا لحكمه فكان تابعًا فلا يجوز تحقيقه على وجه

منه الامتناعَ عن مباشرة المنهي عنه، وأما في حق الكل فالمراد من النهي إيجاب الانتهاء لا حصول الانتهاء .

و قوله: (**فيعتمد تصوره**) أي فيقتضيه. (**بين أن يكف عنه**) أي يمتنع عنه. (**ليصير امتناعه**) أي امتناع العبد. (**على عدمه**) أي على عدم كونه مشروعًا .

(**و في النهي يكون عدَمه أي عدم الفعل بناء على امتناعه**) أي امتناع العبد (**وهما في طرفي نقيض**) ؛ لأن الأصل في أحدهما فرع في الآخر على ما ذكره، (**فلا يصح الجمع بحال**) أي لا يصح الجمع بين النهي والنسخ أي لا يصح أن يكون النهي نسخًا فيه. ردّ لقول الشافعي؛ لأنه يلزم على قوله أن يكون النهي نسخًا .

(**والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا**) هو قوله: إن النهي يراد به عدمُ الفعلِ مضافًا إلى اختيارِ العباد » إلى آخره (**مقتضىً به**) أي القبح ثبت بطريق الاقتضاء بالنهي؛ لأن قبح المَنهي عنه إنما نشأ من ضرورة حِكمة الناهي لِما أن

يبطل به ما أوجبه واقتضاه فيصير المقتضى دليلا على الفساد بعد أن كان دليلاً على الصحة بل يجب العمل بالأصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفًا للمشروع فيصير مشروعًا بأصله

الناهيَ إذا كان حكيمًا لا ينهى عن شيء إلا إذا كان في ذلك الشيء قبح، فوجب إثبات القبح على وجه يبقى النهي ببقائه وذلك إنما يكون إذا كان القبحُ في وصف المشروع لا في عينه. إذ لو كان في عينه لا يبقى وجود المنهي عنه؛ لأن وجودَه شرعيته، فحينئذ لا يبقى النهي نهيًا بل يكون نسخًا، وهو معنى قوله: (**فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه**).

و قوله: تحقيقًا لحكمه «أي لحكم النهي وهو وجوب الانتهاء، فكان تابعًا أي فكان القبح تابعًا، فلا يجوز أي تحقيق القبح على وجه يبطل بذلك تحقيق ما أوجب النهي واقتضاه.

(**فيصير المقتضى دليلاً على الفساد بعد أن كان دليلاً على الصحة**) أي فيصير حينئذ أي حين تحقيق القبح على وجه يبطل به النهي دليلاً على فساد النهي بعد أن كان دليلاً على صحة النهي؛ لأنه لما كان مقتضيًا للنهي على الوجه الذي قررنا كان دليلاً على صحة النهي، ثم لو قلنا بأن القبح في عين المنهي عنه كان النهي نسخًا ولم يبق النهي نهيًا، فكان تحقيق القبح على ذلك الوجه دليلاً على فساد النهي وهو المقتضي.

(**بل يجب العمل بالأصل في موضعه**) أي بل يجب العمل بأصل النهي في موضع النهي، وهو أن يكون عدمُ الفعل بناءً على امتناع العبد لا بناء على

غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً هذا غاية تحقيق هذا الأصل، فأما الشافعي ـ رحمه الله ـ فقد حقق المقتضى وأبطل المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد، فإن قيل: هذا صحيح في الأفعال الحسية ؛ لأنها لا تنعدم بصفة القبح فأما الشرعية فتنعدم لما قلنا لا بد من إقامة الدلالة على أن المشروعات تحتمل هذا الوصف.

قيل له: قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد،

عدم مشروعيته عن المنهي عنه .

(**فتنعدم لما قلنا**) أي في طرف الشافعي. (**يحتمل هذا الوصف**) أي وصفَ الفساد .

(**والمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد**)، فإن قلت : هذا النظير إنما يستقيم لِما ادّعاه المصنف أن لو لم يكن الشافعي أجاب عن هذا، وقد أجاب فيما تقدم بقوله: «والإحرام لازم شرعًا لا يحتمل الخروج باختيار العباد» إلى آخره[1] وكذلك قاس النهي على الأمر بأن كل واحد منهما حقيقة فيما اقتضاه، ثم مطلق الأمر محمول على أن المأمور به حسن لمعنى في عينه فيجب أن يكون ضدهُ النهي محمولاً على أن المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه، فلا بد من وجه الدفع لجوابه ووجه الفرق لجمعه، حتى يَسلَم لنا ما تمسّكنا به.

قلت: أما الدفع لجوابه فهو أن يقول: إن الذي ذكره من الجواب يرجع

---

(١) راجع ص (٦٥٧).

. . . .

إلى تحقيق ما قلنا وهو: أن فسادَ الإحرام بالجماع مع مشروعية أصله حكم ثابت شرعًا، وللشرع ولاية إعدام أصلِ الإحرام، فلو كان مِن ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل في المشروعات لكان الحكمُ بفساده شرعًا مُعدِمًا لأصله.

ألا ترى أن بسببِ الردة ينعدمُ أصل الإحرامِ[1] فعلم بهذا أن أصل الإحرام قابل للبطلان باختيار العباد، فلو كان من ضرورة قبح صفة المشروع فساد أصله لما بقي هنا الإحرام مع الفساد، وقد بقي أصلُه مشروعًا مع فساد وصفه.

عُلم بهذا أن ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات، الفساد في أصلها مع احتمال فساد الأصل.

وأما الفرق لجمعه فظاهر، وهو أن مَن جعل الحسن في عين المأمور به لا يلزم بطلان الأمر، ومِن جعل القبح في عين المنهي عنه يلزم بطلان النهي على ما ذكرناه.

وهذا لأن مطلق الأمر يوجب حسنَ المأمور به لعينه؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات، فكان في إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيق المأمور به.

فأما النهي فطلبُ الإعدامِ بأبلغ الجهات، ولكن مع بقاء خيار العبد فيه

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٨٦-٨٧.

والطلاق الحرام ،

ليكون مبتلًى كما في الأمر ، وتحقيق بقاء الخيار إنما يكون إذا كان انعدام الفعل بناءً على امتناعِ العبد عنه بالاختيار حتى يثاب عليه لا أن يكون انعدام الفعل بناءً على عدم المشروعية كما في النسخ . إلى هذا كله أشار الإمام شمس الأئمة السرخسي[١] ـ رحمه الله ـ .

(**والطلاق الحرام**) بأن طلّقها في حالة الحيض حتى انتقص به عدد الطلاق ولزمت الرجعة ، فترتُّب حكم الطلاق عليه دليل على شرعيته ، ولزومُ المراجعة عليه دليل على فساده رعايةً لمنازل المشروعات ، فإن الأحكام المشروعة تتفاوت شرعيتها بحسب كمال أسبابها ونقصانها ، ولو لم نقل بالفساد لا نكون قائلين بمنازل المشروعات أجمع من صحيح[٢] وفاسد[٣]

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٨٦ ـ ٨٧ .

(٢) الصحيح في العبادات والمعاملات هو : ما اجتمعت أركانه وشرائطه حتى يكون معتبرًا في حق الحكم ، أو أن الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطًا للقضاء ، وعند المتكلمين عن موافقة أمر الشرع بالصلاة وجب القضاء أو لم يجب ، فصلاة من ظن أنه متطهِّر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة أمر الشرع بالصلاة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء ؛ لكونها غير مسقطة للقضاء ، وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببًا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعًا كالبيع للملك .
انظر : التعريفات للجرجاني ص ١٧٣ ، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٣٠ .

(٣) الفساد هو : زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة .
وعند الفقهاء : ما كان مشروعًا بأصله غير مشروع بوصفه ، وهو مرادف للبطلان عند الشافعي ، وقسم ثالث مباين للصحة والبطلان عند الحنفية .
انظر : التعريفات ص ٢١٤ .

والصوم المحظور يوم الشك وما أشبه ذلك، فوجب إثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها. وعلي هذا الأصل يخرج الفروع كلها. منها: أن البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن.

ومكروه[1] ومحافظةً لحدودها وهي حدّ النهي والنسخ والمقتضي والمقتضى، وتلك المحافظة إنما تكون فيما قلنا لا فيما قاله الشافعي؛ لأن فيما قاله لا يبقى النهي نهيًا ولا المقتضي والمقتضى على حقيقتهما .

(**لأن البيع بالخمر منهي عنه بوصفه وهو الثمن**)؛ لأن الأصل في وجود البيع وصحته هو المبيع .

ألا ترى أن المبيع لو لم يكن مقدورَ التسليم لا يجوز البيع بخلاف الثمن، فإن القدرة على تسليم الثمن ليست بشرط لصحة البيع، فإن الفقيرَ المعدمَ إذا اشترى أشياء كثيرة نفيسة بأثمان غالية صحّ البيع، ولو كان الثمن أصلاً فيه لما صح البيع كما في جانب المبيع .

و كذلك في حق صحة الإقالة[2] لا يُشترط بقاء الثمن ويشترط بقاء المبيع،

---

(١) المكروه: ما هو راجح الترك فإن كان إلى الحرام أقرب تكون كراهة تحريمية، وإن كان إلى الحلّ أقرب تكون تنزيهية ولا يعاقب على فعله.
راجع: التعريفات ص ٢٩٣، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٠٣

(٢) الإقالة هي: رفع العقد وإزالته.
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٨٦، شرح فتح القدير على الهداية ٩/ ٤٨٦.

لأن الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا،

ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع، وهذا كله آية لأصالة المبيع وعدم أصالة الثمن في البيع، ولكن مع ذلك لا يصح البيع بدون ذكر الثمن المعلوم، فكان جاريا مجرى الأوصاف، فلذلك كان الفساد المتمكن في الثمن مفسدا للبيع كما في بيع الثوب أو العبد مثلا بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم أو الدنانير، فإنه باطل لا فاسد لتمكّن الفساد في المبيع الذي هو الأصل .

(**لأن الخمر مال**)؛ لأنها داخلة تحت حد المال؛ لأن المال هو غيرُ الآدمي خُلق لمصلحة الآدمي[1] ويجري فيه الشح والضِنَّة[2] وهذا كذلك (**وليست متقومة**)؛ لأن المتقوم عبارة عن شيء يُضمن بالاستهلاك إما بمثله أو بقيمته .

و قيل: هو عبارة عن شيء واجب الإبقاء إلى وقت الحاجة بعينه أو بمثله

---

(١) أو هو اسم لما يتموّل به، وقيل: ما ملكته من جميع الأشياء .
و عند الفقهاء: ما يجري فيه البذل والمنع ويميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادّخاره إلى وقت الحاجة .
قال في البحر: سواء كان منقولاً أو غير منقول . وينقسم إلى أقسام منها:
أ ـ المال الضمار: وهو المال الذي لا يرجى عوده .
ب ـ المال المَتقوم: ما يباح الانتفاع به وكذا يطلق على المال المحرز .
ج ـ المال النامي: يزيد بالتوالد والتناسل والتجارات زيادة حقيقية أو تقديراً، وهو النقدان، ومال التجارة، والسوائم ويقابله غير النامي .
راجع التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .
(٢) انظر تعريف الضنة في: هـ رقم (٥٨) من ص (٢٤٥) .

ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحًا بوصفه مشروعًا بأصله. وكذلك إذا اشترى خمرًا بعبد؛ لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه.

أو بقيمته وهي ليست كذلك خصوصًا في حق المسلم، فإنه لو أتلف خمر المسلم لا يجب الضمان[1]

(**و لا خلل في ركن العقد**) وهو الإيجاب والقبول، (**ولا في محله**) وهو المبيع؛ لأنه مال .

(**و كذلك إذا اشترى خمرًا بعبد؛ لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه**)؛ لأن هذا بيع مقايضة[2] فلا يتعيّن واحد منهما للثمنية، ولكن لم يكن بد في البيع من المبيع والثمن، فلذلك كل واحد منهما مبيع وثمن؛ لأن الثمنية إنما تكون بالوضع كالذهب والفضة، أو بوصف ما يجب في الذمة من المكيلات والموزونات من غير الدراهم عند دخول الباء عليه[3] لأنه حينئذ يثبت في الذمة ولا كذلك العبد؛ لأنه لا يصلح أن يكون ثمنًا، وإن دخل الباء عليه فلم يتعين الخمر لكونه مبيعًا، فلذلك فسد البيع ولم يبطل.

---

(١) انظر: الهداية ٩ / ٣٥٨.
(٢) المقايضة: بيع السِّلعة بالسلعة .
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٨٩
(٣) لأن دخول الباء في أحد البدلين يدل كونه هو الثمن.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٤٨.

بخلاف الميتة؛ لأنها ليست بمال ولا بمتقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة؛ لأنه ليس بمال ولا متقوم، وكذلك بيع الربا مشروع أصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدًا لا باطلاً، وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا، ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ أن

(**بخلاف الميتة**) والدم، فإن كلاً منهما ليس بمال، وإن كانت طائفةٌ يتمولونه لما أن تمولَهم ليس بمعتمد على الدين السماوي، فلا يكون معتبرا، أما الخمر والخنزير كان مالاً في الدين السماوي[1] فاعتُبرت ديانتهم لذلك في حق دفع إلزام عدم الضمان .

(**لأنه ليس بمال**)؛ لأن جلد الميتة جزء الميتة، والميتة ليست بمال، والجزء لا يخالف الكل .

(**غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض**). يقال: بيع رابح، وبيع خاسر .

عُلم بهذا أن الفضل وصف للبيع كالنقصان .

(**وكذلك الشرط الفاسد**) أي المفسد (**في البيع مثل الربا**)؛ لأن الربا عبارة عن: الفضل الخالي عن العوض المستحق بعقد البيع وهذا كذلك، فكان الشرط المفسد فيه مثلَ الربا .

---

(١) كما هو مال عند أهل الذمة لحلها عندهم .
انظر: الهداية مع شرحها فتح القدير ٦/ ٤٠٣ـ٤٠٥ .

النهي يعدم الوصف من شهادته، وهو الأداء ويبقى الأصل فيصير فاسدا، ومنها صوم يوم العيد وأيام التشريق، حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم، فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم إليها وصف هو معصية .

(**يُعدم الوصف من شهادته**)، وهو الأداء حتى يخرجَ القاذفُ من أن يكون أهل اللعان؛ لأن اللعانَ أداءٌ وأداؤه فاسد بعد هذا النهي، ويبقى الأصل حتى ينعقد النكاح بشهادته .

(**صوم يوم العيد حسن مشروع بأصلِه**) إلى أن قال: (**بل هو طاعة انضم إليه وصف هو معصية**) لا يعني بقوله: «انضم إليه وصف» صفة زائدة على وجود الصوم؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض وإنما عَنى به أن للصوم في هذا اليوم جهةٌ في الإعراض، فصار قبيحًا من حيث إنه إعراض لا من حيث إنه صومٌ، فكان صومُ يومُ العيد مشروعًا بأصله لمصادفته وقت الصوم؛ لأن يومَ العيد يومٌ كسائر الأيام، فكان مشروعًا في نفسه، ولكن هو متضمن لرد الضيافة باعتبار أن هذا اليوم يوم أكل وشرب وبعال[1] وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم، وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الأصل .

فإن قيل: لم يُصادف هذا الصوم وقته؛ لأنه تعيّن هذا اليوم للأكل

---

(١) البعال: المباشرة، والبَعل الزوج، والبَعلة الزوجة
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٠٩

. . . .

والشرب بالحديث[1] فيخرج عن وقتية الصوم كما خرج الليل عن وقتيته لتعينه للأكل والشرب لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ وقوله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[2] قلنا: نجمع بين ما ذكرتَ وبين ما تمسك محمد بن الحسن - رحمه الله - بحديث النهي عن صوم يوم العيد فقال: أَفَيَنْهَانا عمّا لا يتكون أو عما يتكون[3]؟

فنقول: على قضية ما ذكرتَ ينبغي ألا يصح الصوم ولا النذر لتعيّنه للأكل والشرب، وعلى موجب ما ذكر محمد بن الحسن - رحمه الله - من النكتة[4] ينبغي أن يصح، والأصل في المتعارضين الجمع، فجمعنا.

---

(١) انظر الحديث في: هـ (١٠) من ص (١٨٧٥).

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

(٣) انظر قول محمد بن الحسن في: أصول السرخسي ١ / ٨٥ وعبارته: «و حجتنا في ذلك ما ذكره محمد - رحمه الله - في كتاب الطلاق فإنه قال: نهى رسول الله عن صوم يوم العيد وأيام التشريق، فنهانا عما يتكون أو عما لا يتكون؟ والنهي عما لا يتكون لغو» انتهى.
أي نهى النبي ﷺ عن صوم يوم العيد وأيام التشريق كان عبادة مشروعة قبل النهي، وكان موجودة، والموجود شيء، ثم ورد النهى عنها؛ لأن النهي لا يرد على العدم.

(٤) النكتة هي: مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان من نكت رمحه بأرض إذا أثر فيها، وسُميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها.
راجع: التعريفات للجرجاني ص٣١٦.

. . . .

و قلنا: لا يجوز الصوم ابتداءً عملاً بما ذكرتَ ويصح النذر[1] بما ذكر محمد ـ رحمه الله ـ من النكتة، ولئن صام صار صومه صومًا شرعيًا، وكان الصوم مستحق الفطر، ولا يُضمن بالشروع عملاً بما ذكرتَ.

و قيل: إنما افترق هذان الحكمان من قِبَل أن الصومَ إعراض منه عن الضيافة فكان هو مطالبًا بالكف عنه شرعًا لا بإتمامه، فلا يكون الإفطارُ جنايةً منه على حق الشرع، ولا يبقى في عهدته حتى يحتاج إلى القضاء.

فأما بالنذر فلا يصير مرتكبًا للحرام، فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر، فبه يتم التحرز . عن ارتكاب الحرام، ولكن لو صام فيه خرج عن موجَب نذره؛ لأنه التزم المشروع في الوقت ويتيقن بأنه أدَّى المشروع في الوقت إذا صام، فيسقط عنه الواجب وإن كان الأداء فاسدًا منه.

كمن نذر أن يُعتق عبدًا بعينه فعَمِي ذلك العبد أو كان أعمى يتأدَّى المنذور بإعتاقه، وإن كان لا يتأدّى بإعتاقه شيء من الواجبات، لما أن العبد مستهلك باعتبار وصفه، قائم باعتبار أصله، وكذلك الصوم في هذا اليوم مشروع باعتبار أصله، فاسد الأداء باعتبار وصفه، ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم؛ لأن ذلك وجب في ذمته كاملاً، وبصفة الفساد والحرمة في الأداء ينعدم الكمالُ ضرورةً.

---

(١) راجع المسألة مع اختلاف العلماء فيها وأدلتهم في: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى سعيد الخن ص ٣٥٠-٣٥٢.

ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه.

والنهي يتعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد فصار فاسدا، ومعنى الفاسد ما هو غيرمشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر، وبيانه على وجه يعقل أن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات بأصله

(**ألا ترى أن الصومَ يقوم بالوقت**) أي يوجد به كما نقول: قيام العرض أي وجوده به، وهذا إيضاح كونه طاعة (**ولا فساد فيه**)؛ لأنه يومٌ كسائر الأيام من طلوع الشمس وغروبها.

و أما القبح فباعتبار شيء آخر وهو كونُه متضمنًا للإعراض عن ضيافة الله تعالى .

(**و النهي يتعلق بوصفه وهو أنه يوم عيد**) وإنما قال: إن قوله: «يوم عيد» صفة لليوم؛ لأن الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، فلليوم أوصاف من كونه حارًا وباردًا وأول الشهر وعاشرَه ويوم عيد، أو لأن الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين وهذا كذلك؛ لأن بكونه يوم عيد يقع التفرقة بين هذا اليوم وبين سائر الأيام .

(**والمتناوَل من جنس الشهوات بأصله طيب بوصفه**)؛ لأن بإراقة الدم تزول المعصية بأول قطرة منه كما جاء في الحديث[1] فبقى اللحم طيب

---

(١) ذكره زكي الدين عبد العظيم المنذري في الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ٢ / ١٥٤ بلفظ: «قال رسول الله ﷺ: **يا فاطمة قومي إلى أضحيتك فاشهديها فإن لكِ بأول قطرة تقطر من دمها أن يغفر لكِ ما سلف من ذنوبكِ ...**» . =

طَيب بوصفه.

فصار تركه طاعة بأصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد. ولهذا صح النذر به؛ لأنه نذر بالطاعة. وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا باسمه ذكرًا، ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع؛ لأن الشروع فيه متصل بالمعصية فأمر بالقطع حقًا لصاحب الشرع فصار مضافًا إلى

الوصف، أو لأنه داخل تحت قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[1]

(**فصار تركه طاعة بأصله**) من حيث إن الصومَ يقومُ باليوم ولا فساد فيه من حيث إنه يومٌ كسائر الأيام.

(**معصية بوصفه**) وهو لزوم ردّ ضيافة الله تعالى باعتبار أنه يومُ عيدٍ إنما وَصْفُ المعصية متصل بذاته فعلاً؛ لأن رد الضيافة إنما ينشأ من فعل الصوم.

(**لا باسمه ذكرًا**) أي لا تتصل المعصية به وقت نذره به بسبب نذره، فلما كان نذرُه خاليًا عن المعصية صح نذره؛ لأنه نذر بالطاعة نظرًا إلى أن الصومَ طاعةٌ.

= و قال: رواه البزار وأبوالشيخ بن حيان في كتاب الضحايا وغيره، وفي إسناده عطية ابن قيس وثق وفيه كلام.

و قال محققو الترغيب والترهيب ١ / ٩٩ حديث رقم ١٦٢٢: ضعيف، رواه البزار في كشف الأستار برقم ١٢٠٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤ / ١٧ رواه البزار وفيه عطيه بن قيس، وفيه كلام كثير وقد وثق، وقال حبيب الرحمن الأعظمي: الصواب عطية بن سعد، فإن عطية بن قيس ليس فيه.

(١) سورة البقرة، آية: ١٧٢.

صاحب الشرع، فبرء العبد عن عهدته. ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودُلوكها مشروعة بأصلها، إذ لا قبح في أركانها وشروطها والوقت صحيح بأصله فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب إلى الشيطان كما جاءت به

(وهو منسوب إلى الشيطان) وذلك في حديث الصُّنابحي[1] - رضي الله عنه - أن النبي عليه السلام نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس، وقال: «إنها تَطْلَعُ بين قرني الشيطان، وإن الشيطانَ يزينها في عين من يعبُدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقها، وإذا كان عند قيام الظهيرة قارنها، وإذا مالت فارقها، وإذا دنت للمَغيب قارنها، وإذا غربت فارقها، فلا تصلوا في هذه الأوقات»[2] كذا في «المبسوط»[3].

---

(١) هو عبدالرحمن بن عُسيلة - بمهملتين - مصغر المرادي أبو عبد الله الصُنابحي، ثقة، من كبار التابعين قدم المدينة بعد وفات النبي ﷺ بأيام. مات في خلافة عبد الملك.
انظر: تقريب التهذيب لابن حجر ص ٣٤٦ رقم ٣٩٥٢

(٢) خرجه النسائي في كتاب المواقيت، باب الساعات التي نُهي عن الصلاة فيها ١ / ٢٩٧ - ٢٩٨ حديث رقم ٥٥٨ بلفظ: «الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، فإذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ في تلك الساعات» وبلفظ قريب له الإمام مالك - رحمه الله - في الموطأ في كتاب القرآن باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر ١ / ١٩١ حديث رقم ٤٤، وابن ماجة في كتاب المواقيت باب الساعات التي . . . ١ / ٣٩٧ حديث رقم ١٢٥٣ بلفظ: «إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان - أو قال يطلُعُ معها قرنا الشيطان - فإذا ارتفعت فارقها فإذا كانت في وسط السماء قارنها، فإذا دلكت - أو قال زالت - فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، فلا تصلوا هذه الساعات الثلاث» وفي التعليق عليه «في الزوائد: إسناده مرسل ورجاله ثقات».

(٣) انظر: المبسوط ١ / ١٥١.

السنة إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها،

قرنُ الشيء قوّته، أنا مقرن لهذا الأمر أي مطيق له[1] وقوة الشيطان في هذه الأوقات الثلاثة؛ لأنه يُسوِّل[2] لعبدة الشمس أن يسجدوا لها فيها، والتثنية للمبالغة، ولا يقال: لمّا كان تسويل الشيطان في هذه الأوقات لعبدة الشمس كان ينبغي أن يباحَ الصلاة في هذه الأوقات بل أن يُستحبّ رغمًا[3] للشيطان وردًا لتزيينه؛ لأنا نقول: النسبة إلى الشيطان كافية في إيراث الكراهة كما في ظرف المكان في كراهة الوقوف في بعض المواضع من بطن عُرنة[4] ووادي مُحسِّر[5] لنسبتهما إلى الشيطان[6] فكذلك في ظرف الزمان في

---

(١) وأقرن له، أي أطاقه وقوي عليه. قال الله تعالى: ﴿و ما كنا له مقرنين﴾ أي مطيقين، والشمس تطلع بين قرني الشيطان أي ناحيتَي رأسه وجانبيه. وهو المراد هنا، لا كما ينكر الشارح قرني الشيطان، ويقول: قرن الشيء: قوته، لأن هذا المعنى مخالف لصريح الحديث، وفي الحديث ـ كما مر ـ: الشمس تطلع بين قرني الشيطان. . .

و قيل: القرن: القوة، أي حين تطلع يتحرك الشيطان ويتسلط، فيكون كالمعين لها، انظر: الصحاح ٦ / ٢١٨١ مادة: قرن، النهاية لابن الأثير ٤/ ٥٢.

(٢) سول: سَوَّلَت له نفسه أمراً، أي زينته له.

انظر: الصحاح ٥ / ١٧٣٣ مادة: سول.

(٣) الرَغَامُ ـ بالفتح ـ التراب، يقال: أرغم الله أنفه، أي ألصقه بالرَغَام، ومنه حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ «اسلتيه وأرغميه» أي أهينيه وارمي به في التراب.

راجع: الصحاح ٥ / ١٩٣٤ مادة: رغمَ.

(٤) قال الأزهري: بطن عرنة وادٍ بحذاء عرفات، وقال غيره: بطن عرنة مسجد عرفة والمَسيلُ كله.

انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٤ / ١٢٥ رقم ٨٣٣٧.

(٥) هو موضع بين منى والمزدلفة وليس من منى ولا المزدلفة بل هو واد برأسه.

انظر: معجم البلدان ٥ / ٧٤رقم ١٠٨٨٢

(٦) لم أقف على نسبتهما إلى الشيطان في كتب الآثار.

وهو سببها؛ فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، فقيل لا يتأدى به الكامل، ويضمن بالشروع.

بعض الأوقات، وهذا لأن في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان، ولكن في بعضها ورد الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك الزمان أو المكان، فعلينا الانقياد والتسليم إلى موجب ما ورد به الحديث

(**وهو سببها، فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة**). وقوله: وهو سببها كأنه جوابُ إشكالٍ يرد على قوله: «وهو ظرفُها لا معيارُها»؛ بأن يقال: لما كان فسادُ وصف الصّلاة من حيث الوقت، وجب ألا تنتقصَ الصلاة بذلك كالصلاة في الأَرض المغصوبة حيث يتأدى فيها الكامل وإن ورد النهي عنها أيضًا، لما أنَّ ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان فيستويان في الظرفية فيجب أن يستوَيا في عدم إيراث النقصان .

فأجاب عنه وقال: نعم كذلك، إلا أن الوقت سببٌ للصلاة وقد اتصف السبب بالنقصان فظهر ذلك في المسبَّب، وهو الصلاة إذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب، فلذلك لا يتأدى به الكاملُ بخلاف ظرف المكان، فإنه لا سببية فيه، فلم يورث النقصان فتأدّى به الكامل .

و قوله: لا فاسدة «نتيجة لقوله: لا معيارها» يعني لما لم يكن الوقت معيارًا للصلاة كان الفساد المتمكن في الوقت أقلَّ اتصالاً بالصلاة بالنسبة إلى الصوم، فإن الوقت في الصوم معيارٌ له، والمعيارُ مستغرِقٌ لجميع ما يؤدَّى فيه، فكان القبح الثابت في المعيار أكثر اتصالاً بالمؤدَّى، فكثُر تأثيره في

. . . .

الفساد، فلذلك لا يُضمن في الصوم، ولأن الوقت داخلٌ في ماهية الصوم؛ لأن الصومَ عبارةٌ عن الإمساك عن المفطِّرات الثلاثة نهاراً مع النية، فكان القبح المتمكن في الوقت متمكناً في الصوم، فازداد أثر القبح في الصوم فأورث الفساد، فبهذين المعنيين أعني ـ كون الوقت معياراً للصوم وكونه داخلاً في ماهية الصوم ـ صار الصومُ كأنه فسد من أصله، فلم يُضمن بالشروع .

و أما الوقت في الصلاة فغيرُ داخلٍ في ماهيّتها فلم يكن القبح المتمكن في الوقت متمكنًا في الصلاة بصفة الكمالٍ، فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الأرض المغصوبة. إلا أن الوقت سببُ الصلاة وهو ناقص في الأوقات المكروهة، فيظهر النقصان في المسبب .

و أما الأرض فليست بسببٍ ولا معيارٍ فلم يورث النقصان .

فحصل من هذا كلِّه أن المشروع الذي يتصل به القبحُ من الصوم والصلاة على ثلاثة أوجه: فاتصال كامل ووسط وناقص، فبحسب ذلك تثبت الأحكامُ، والكمالُ في صوم يوم العيد، فلذلك لم يُضمن بالشروع ولم يتأدّ به الكامل، والوسط وهو الصلاة في الأوقات المكروهة. إذ اتصال القبح بها أقل بالنسبة إلى الصوم وأكثر بالنسبة إلى الصلاة في الأرض المغصوبة، فلذلك لا يتأدى بها الكامل وتُضمن بالشروع .

و أما الصلاة في الأرض المغصوبة فاتصال القبح بها أقل من اتصال القبح بالأوَّلَيْن، فلذلك وجب فيها مجرد الكراهة فلم يورث الفسادَ والنقصانَ؛

. . . .

لأن القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة؛ لأنه ليس للأرض اتصال بالصلاة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية، ثم كونُ الوقت سببًا وهو ناقصٌ في حق صلاة العصر ظاهر.

و أما في حق مطلق الصلاة كالتطوع وغيره فإن سببَ الصلاة هو البقاءُ وترادفُ نعم الله تعالى على المكلف إلى هذا الوقت. هكذا ذكره صاحب «ميزان الأصول»[1] علاء الدين أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي ـ رحمه الله ـ فأقيم الوقت مقامه تيسيرا والبقاء موجود في حق المتطوع فكان السبب موجودًا.

أو نقول: لما كان الوقت سببًا لجنس الصلوات وهو الفرائضُ أُلحق التطوعُ بها؛ فجُعل سببًا في حق التطوع أيضًا لما أن التطوعَ يجب بالشروع والشروعُ فعل العبد فكان فعل العبد إيجابًا له، وإيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، والوقت سبب فيما أوجب الله تعالى فكذلك فيما أوجب العبد؛ لأنه لو شَرع فريضة الوقت كان هذا الوقت سببًا لها، فكذا إذا شَرع التطوع في هذا الوقت كان هذا الوقت سببًا له.

و الدليل على أن الوقت عند الشروع سبب لصلاة التطوع، أن من شَرع صلاة التطوع في وقت مكروه فأفسدها فقضاها في وقت آخر مكروه يجوز.

(١) انظر: ميزان الأصول . . . ص ٢٣٣-٢٣٤.

والنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد، فكذلك البيع وقت النداء، وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح؛ لأنه أُضيف إلى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازًا عن النفي، والصوم يقوم بالوقت ويُعرف به، فازداد الأثر فصار فاسدًا فلم يضمن بالشروع.

كذا في نوادر صلاة «المبسوط» فعَلل وقال:

لأنه لو أداها حين افتتحها لم يكن عليه شيء آخر، فكذلك إذا قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزمه شيء آخر؛ لأن القضاء بصفة الأداء[1] أثبت جواز نقصان القضاء بنقصان الوقت في الأداء، أو نقصان الوقت في الأداء إنما يؤثر في القضاء أن لو كان الوقت سببًا له.

(**والصوم يقوم بالوقت**) أي يوجد به؛ لأن الوقت معيار للصوم (**ويعرف به**) أي يقال: الصوم هو الإمساك عن المفطِّرات الثلاث نهارًا مع النية.

(**فازداد الأثر فصار فاسدًا**) أي ازداد أثرُ فساد الوقت وقبحه في الصوم لكون الوقت معيارًا له ومعرِّفًا له فصار الصوم فَاسدًا، وهذا لَأن القبح إذا اشتد قُربُه من الصوم والصلاة اشتد تأثيره.

ألا ترى أن البيع وقت النداء جائز نافذ لبُعد القبح عن البيع، والقبح في الصلاة في الأوقات المكروهة أبعدُ من القبح في الصوم؛ لأن القبح في الصوم ينشأ من الوقت الذي هو داخل في الصوم ففسد، والقبح في الصلاة لوصف

---

(١) انظر: المبسوط ٢/ ١٠٢-١٠٣.

. . . .

يقوم بالوقت والوقت غير داخل في ماهية الصلاة فكان أبعد فلا يوجب الفساد كالقبح في الأرض المغصوبة إلا أن الوقت سببُها وهو ناقص، فيظهر النقصان في المسبب فانتقص، والناقص لا يكون فاسداً بخلاف الصلاة في الأرض المغصوبة لأن القبح لا ينشأ من سببها فصار مجاوراً فيتأدى به الكامل. كذا قرره الإمام مولانا حميد الدين ـ رحمه الله ـ.

(**وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح**). يعني ورد في الحديث «نهى النبي عليه السلام عن بيع الحر»[1] ورُوي أنه: «نهى عن بيع الملاقيح والمضامين»[2] أي عن بيع ما في البطون وما في أصلاب الفحول. جمع ملقوحة ومضمون.

---

(١) خرجه البخاري في كتاب البيوع باب إثم من باع حراً ٤ / ٤٨٧، حديث رقم ٢٢٢٧ بلفظ: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة . . . ورجل باع حراً فأكل ثمنه . . .» وفي كتاب الإجارة باب إثم من منع أجر الأجير ٤ / ٥٢٣ حديث رقم ٢٢٧٠ بلفظ: «قال الله تعالى . . .» وخرجه غيره بنفس اللفظ.

(٢) خرجه ابن حجر في الدراية ٢ / ١٤٩ حديث رقم ٧٦٩ عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع المضامين، والملاقيح، وحَبَل الحبل».
و قال: وفي الصحيحين عن ابن عمر: النهي عن بيع حبل الحبلة.
وأخرجه الطبراني والبزار من حديث ابن عباس وفي إسناده ضعف، وروى إسحاق والبزار عن أبي هريرة نحوه وفيه صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف والمعروف عن سعيد بن المسيب موقوف.

وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة.

(**وهذه الاستعارة**) أي استعارة النهي عن النفي[1].

(**لما بينهما من المشابهة**) أي صورة ومعنى .

أما صورة: فلوجود حرف النفي فيهما.

و أما معنى: فلأن كلَ واحد منهما للإعدام ولما كان كذلك جازت استعارة النهي للنفي هاهنا لقيام الدليل عليه . كما جازت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى: ﴿**فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[2] وقوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بشهود**»[3] في أحد التخريجين، وقوله عليه السلام: «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»[4] وقوله: «**لا صلاة للآبق**»[5] .

---

(١) أي أن النهي في بيع الحر والمضامين والملاقيح لم يقتض بقاء مشروعيته حتى بطلت أصلاً، وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة؛ لأنها بيوع أُضيفت إلى غير محلها إذ المعدوم لا يصلح محلاً للبيع ولابد من المحل فبطُلت لعدم المحل وصار النهي عنها مستعاراً للنفي بهذه القرينة .

انظر: كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٦٨ .

(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٧ .

(٣) خرجه ابن حجر في الدراية ٢ / ٥٥ حديث رقم ٥٣٠ بلفظ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل».

(٤) خرجه بهذا اللفظ الدارقطني في كتاب الصلاة باب الحث لجار المسجد . . . ١ / ٤٢٠ . حديث رقم ٢ وذكره صاحب «تمييز الطيب من الخبيث» ص ١٩٣ وقال: قال ابن حجر: ليس له إسناد ثابت، وإن كان مشهوراً بين الناس، وقد قال ابن حزم: هذا الحديث ضعيف، وقد صح من قول علي ـ رضي الله عنه ـ».

(٥) خرجه مسلم في كتاب الإيمان باب إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة ٢ / ٥٨ بلفظ: « . . . إذا أبَقَ العبد لم تقبل له صلاة». وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

ولا خلاف فيه إنما الكلام في حكم حقيقته، وكذلك صوم الليالي؛ لأن الوصال غير مشروع ولا ممكن، والنهار هو المتعيِّن لشهوة البطن غالبًا

(**ولا خلاف فيه**) أي في جواز الاستعارة عند قيام الدليل عليه، (**إنما الخلاف في حكم حقيقته**) أي في حكم حقيقة النهي يعنى أن حقيقةَ النهي ما هي؟ فعندنا أن النهي في الأفعال الشرعية يقتضي الشرعية وعند الخصم لا يقتضيها.

(**وكذلك صوم الليالي**) أي النهي الوارد في صوم الوصال، وهو رواية الراوي: «نهى النبي عليه السلام عن صوم الوصال» أو روايته بقوله: «لا تواصلوا في الصيام»[1] ذلك النهي مستعار عن النفي، والمراد بصوم الوصال أن يواصلَ الرجلُ الأيامَ والليالي بالصوم ويُمسكَ عن المفطّرات، وإنما قلنا: أنه مستعار من النفي؛ لأن الصوم لا يتكوّن في الليل شرعًا.

وقد ذكرنا أن النهي في الأفعال الشرعية يقتضي تكوّن المنهي عنه شرعًا[2] فلذلك كان النهي مستعاراً عن النفي، والقبح الذي كان في صوم الليالي وإن كان لعينه بحيث لا شرعية فيه أصلاً، وهو مجاورٌ لصوم النُهر فلم يؤثِّرْ في كمال صوم النُهر، فلذلك قلنا: بأن صوم الفرض يتأدّى في أيام الوصال إذا نواه؛ لأن النهي للمجاور لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدَّى فيه الصومُ. إلا أن الوصالَ لا يتحقق؛ لأن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتًا لركن

---

(١) مر تخريجه في هـ رقم (٧) ص (٢٠٠).

(٢) انظر: ص (٦٩٨).

فتعين للصوم تحقيقًا للابتلاء، فصار النهي مستعارًا عن النفي، ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي بقوله عليه السلام: «لانكاح إلا بشهود» فكان نسخًا وإبطالاً وإنما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحِل حتى لم يُشرَّع مع

الصوم وهو الإمساك باعتبار أن الإمساكَ عادةٌ. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي[1] -رحمه الله-.

(**فيتعين للصوم تحقيقًا للابتلاء**)؛ لأن الله تعالى ابتلى عباده بأفعالٍ بالترك أو بالإقدام، وهذا المعنى في حق الصوم يتحقق بالنهار؛ لأن النفسَ داعيةٌ إلى الأكل والشُرب وذلك بالنهار في العادة، فيتحقق به خلاف هوى النفس.

فأما في الليل فعلى وفاق هوى النفس فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال، ولا يقال بأن الجماع يوجد بالليالي في الأعم والإمساك عن الجماع ركن في الصوم أيضا كالأكل والشرب؛ لأنا نقول: إن ذلك تبع لشهوة البطن؛ لأن ذلك ينشأ من الشبع.

(**ولا يلزم النكاح بغير شهود**). وجه الورود أن قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بالشهود» مستعار عن النهي؛ لأنه لو حُمل على النفي على ما هو صيغته لكان إخباراً عن عدمه وقد يوجد حسًا، فحينئذ يلزم الخُلْف في

كلام صاحب الشرع، وعن هذا حُمل النفيُ المذكور في قوله تعالى:

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٩٢.

الحرمة. ومن قضية النهي التحريم فبطُل العقد لمضادَّة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع.

﴿فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[1] على النهي أي لا ترفُثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا.

أو لأن إحضارَ الشهود في النكاح مأمور به فيكون الأمرُ نهيًا عن ضده اقتضاءَ ضرورة فيما إذا لم يتعرض ضد الأمر بشيء، فكيف إذا ما تعرض الضد بالنفي الذّي هو أبلغ من النهي، فورَد نقضًا على الأصل الذي قلنا إن النهي في الأفعال الشرعية لا ينفي المشروعية، والنكاح أمر شرعي وعند عدم الشهود يَفسدُ النكاحُ أصلا ووصفا فأجاب عنه بطريقين:

أحدهما: على وجه المنع[2] يعني لا نسلم بأنه نهي بل هو نفي على حقيقة فلا يرِد علينا نقضًا؛ لأن كلامَنا في النهي لا في النفي.

و أما قوله: «فلو حُمل على النفي يلزم الخُلف في كلام صاحب الشرع».

فقلنا: لا نسلم لزوم الخلف؛ لأن المنفي هو النكاح الشرعي وهو كذلك؛ لأن النكاح الشرعي بغير شهود لا يوجد أصلاً، فكان النفي على حقيقته

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٧.

(٢) المنع: يطلق على الطرد وعلى المناقضة، وهو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بالسند أو بدونه، ولزيادة التوضيح راجع فصل المانعة ص (١٠٥١).

انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥١٠.

لأنه وضع لملك العين والتحريم لا يضادُّه؛ لأن الحِل فيه تابع. ألا ترى أنه شُرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحِل أصلا كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم وكمِلك الخمر، وكذلك نكاح المحارم منهي لعدم محلِّه فلفظ النهي

بخلاف الرفث ونحوه فإنه يوجد حسًا أينما وجد، فلا يمكن حمله على النفي

والثاني: على وجه التسليم فنقول: إن سلمنا أنه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة وملك النكاح ملك ضروري؛ لأنه استيلاء على جزء الحرّة وهي بجميع أجزائها غير قابلة لتملك الغير إياها، وإنما شُرِع لحِل الاستمتاع مع منافاة الدليل، فكان الحل فيه ضروريا، والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فمتى اتصف ذلك المحل بالحرمة لم يبق الحل أصلاً ووصفًا.

أو نقول: الحِل في النكاح يثبت مقصودًا؛ لأن الحلَ لا يَنفك عن النكاح الشرعي أصلاً، ثَم من ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة فيه لما أن بين الحرمة وبين ملك النكاح منافاة فينعدم الملكُ، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعًا؛ لأن الأسباب الشرعية يراد لأحكامها.

فأما ثبوت النسب ووجوب المهر والعدة وسقوط الحد به من حكم الشُبهة لا من حكم انعقاد أصل العقد شرعًا.

وقوله: (**والتحريم لا يضادّه**) أي تحريم الاستمتاع لا يضاد ملك اليمين؛ لأن الحلَ فيه تابع فلا يبالى بفوات الحل عند وجود حكم مخصوص مقصود للبيع وهو ملك اليمين.

وأما النكاح فالحكم المقصود له الحل، ومتى لم يثبت الحلُ لم يكن وجودُ

في قـوله تعـالى : ﴿ وَلا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ مـسـتـعـار عن النـفي . وأما استيلاء أهل الحرب ،

النكاح إلا صورة بلا معنى ، ولصورة النكاح شُبهة النكاح ، فتثبت بها من الأحكام ما تثبت بالشبهة وهي ما ذكرناه من ثبوت النسب وغيره .

(ولفظ النهي في قوله تعالى : ﴿ وَلا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ مستعار عن النفي بدليل قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً ﴾) .

أو نقول : إن قوله تعالى : ﴿ وَلا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم ﴾ لا يَردُ نقضا علينا ، فإن ذلك لم يكن مشروعًا أصلاً بدليل آخر الآية ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ وما هذا شأنه لا يكون مشروعًا من الأصل وكلامنا فيما كان مشروعًا ثم ورد النهي عنه في حقه . هكذا قرره الأستاذ الكبير[1] ـ رحمه الله ـ .

(وأما استيلاء أهل الحرب) وجه الإيراد فيه أن الشافعي ـ رحمه الله ـ يقول : عندي إن النهي يقتضي القبح لعينه على الإطلاق[2] سواء كان المنهي عنه شرعيًا أو حسيًا فلا يفيد حكمًا مطلوبًا ، وأنتم تفرقون بينهما ، وقد وافقتموني في أن القبيح لعينه لا يفيد حكمًا مطلوبًا كبيع الحر والمضامين والملاقيح وغيرها ، واستيلاء أهل الحرب من الأفعال الحسية ، وهو محظور قبيح لعينه ، والكفارُ بالحُرمات مخاطبون بالإجماع ، والملك المشروع يقتضي

---

(١) انظر قول الأستاذ الكبير (شمس الدين الكردري) في : كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٧٢ .

(٢) راجع : البحر المحيط ٢ / ٤٤٧ .

فإنما صار منهيًا بواسطة العصمة.

سببا مشروعا بالإجماع؛ لأنه لا بد من الملاءمة بين المؤثِّر والأثر[1] وقد قلتم بثبوت الملك به مع أن الملك نعمة واستيلاءُ أهل الحرب معصية محضة، وكذلك هذا في الملك بالغصب وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا وهذه أيضا نعمةٌ بدليل أن الله تعالى مَنَّ به في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾[2] والنعمة لا تنال بالمعصية.

و الجواب عنه ما ذكره في الكتاب وهو قوله: (**فإنما صار منهيًا بواسطة العصمة**) أي إنما صار الاستيلاء منهيا عنه بواسطة أن المالَ معصومٌ لمالكه بعصمة ثابتة شرعًا، والعصمة إنما ثبتت في حقنا، فكانوا منهيين عن الاستيلاء في اعتقادنا وهم يعتقدون ذلك[3] وولاية الإلزام منقطعة عنهم بانعدام ولايتنا عليهم فلم يثبت النهي باعتقادهم فلم يعملْ ما هو الحق الذي هو في اعتقادنا من حرمة الاستيلاء، فكان ثبوت الملك لهم باستيلائهم على

---

(١) للأثر معان عدة منها:
الأول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء، والثاني بمعنى العلامة، والثالث بمعنى الجُزء، وبمعنى ما يترتب على الشيء وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء. وله معان أخرى عند المحدثيين.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٣، التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) سورة الفرقان، آية: ٥٤.

(٣) أي أنهم يعتقدون تملك رقابنا بالاستيلاء ويعتقدون إباحة ذلك.
راجع ـ كشف الأسرار للبخاري ١ / ٥٧٣.

. . . .

تقدير أنه ليس بمنهي عنه فلم يتجه علينا نقضًا .

فإن قيل : ينبغي أن لا يثبت الملك لهم في اعتقادنا ؛ لأن في اعتقادنا أنهم منهيون ، والمرء مؤاخذ بزعمه .

ألا ترى أن من زعم أن العبدَ الذي يسترقّه زيدٌ هو حرٌ فهو مؤاخذ بزعمه ، حتى أنه لو وقع في ملكه بسبب من الأسباب يعتق عليه عملاً باعتقاده ، فَلِم لم نجعل هنا كذلك حتى لا يثبت الملك لهم لِما أن استيلاءهم على أموالنا قبيح لعينه ومعصية محضة فلا ينال له الملك الذي هو نعمة ؟

قلنا : نعم كذلك ، إلا أنا مأمورون بالعمل على حسب اعتقادهم وبتركهم مع اعتقادهم خذلانًا لهم .

ألا ترى أن العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا بصحتها نقول بصحة تلك البياعات ، ونحكم بتلك البياعات على ما نحكم بالبياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس العقد ولزوم البيع بحيث لا ينفرد أحدُ المتعاقدين بالفسخ .

وكذلك في الأنكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكمنا أيضا بصحتها حتى قلنا بثبوت الإرث بها وثبوت الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها بالعقود الصحيحة إلا ما استثني منها من نكاح المحارم على ما قال عليه السلام :

....

«ولدت من نكاح لا من سِفاح»[1]؛ بخلاف ما ذكرتَ من اعتقاد حريّة عبد زيد ، فإن المعتقد هناك بالحرية غير مأمور بالعمل على حسب اعتقاد غيره ، بل هو مأمور بالعمل بما هو في اعتقاده؛ لأن اعتقادَه في حق نفسه يقين ، واعتقادَ غيره في حقه باطل أو شك[2] ، واليقين[3] لا يترك بالشك .

---

(١) ذكره محمد ناصرالدين الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ٦/ ٣٣٣، حديث رقم ١٩١٤ بلفظ : «ولدت من نكاح لا سفاح» وقال : حسن .
و السرخسي في المبسوط ٣٠/ ٢٨٩ .
و السفاح : الزنا . تقول : سافحها مُسافحةً وسِفاحاً .
انظرَ : الصحاح ١ / ٣٧٥ مادة : سفح .

(٢) الشك في اللغة خلاف اليقين .
وفي الاصطلاح : هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخَر عند الشاكّ . وقيل : ما استوى طرفاه ، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما ، فإذا ترجح أحدهما ولم يُطرح الآخَر فهو ظن ، فإذا طرحه فهو غالبُ الظن ، وهو بمنزلة اليقين .
انظر : الصحاح ٤ / ١٥٩٤ مادة : شك ، التعريفات ص ١٦٨ ، وانظر : التعريفات الأخرى للشك في : البحر المحيط ١ / ٧٧ فما بعدها ، العدة للقاضي أبي يعلى ١/ ٨٣، الكوكب المنير ١ / ٧٤ .

(٣) اليقين في اللغة : العلم وزوال الشك ، أو العلم الذي لا شك معه . يقال منه يَقنت الأمر يقنًا وأَيقنت واستيقنت وتيقنت كلُّه بمعنى .
وفي الاصطلاح : اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقًا للواقع غير ممكن الزوال ، أو هو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء ، يقال : يقن الماء في الحوض إذا استقر ، وقيل : العلم الحاصل بعد الشك .

وهي ثابتة في حقنا دون أهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ، ولأن العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الإحراز فسقط النهي في حكم الدنيا .

أو نقول : وإن كان النهي ثابتًا على الإطلاق وتثبت العصمة على الإطلاق لكنها سقطت بالإحراز[1] بدار الحرب ؛ لأنها لم تبق محرزة بدار الإسلام فسقط حكم النهي في حق أحكام الدنيا ؛ لأن الحكمَ ينتهي بانتهاء سببه ، والعصمةُ كانت ثابتةً بسبب الإحراز بدار الإسلام فسقطت هي بانتهاء سببها وهو الإحراز بدار الإسلام .

ألا ترى أن الحِل إذا ثبت بالنكاح يبطل الحِل ببطلان النكاح ، وكذلك الملك والحِل ينتهي بانتهاء البيع ، حتى إن في رقاب الأحرار لما كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم ينته بالإحراز الموجود منهم قلنا إنهم لا يملكون رقابنا .

ثم قوله : **(وهي ثابتة في حقنا)** أي والعصمة ثابتة في حقنا لبقاء ولاية إلزام عصمة مِلك المالك في حقنا ، وأما في حق أهل الحرب فلا .

وقوله : **(ولأن العصمة متناهية بتناهي سببها)** ، وسببها إحراز المسلمين بدارهم ، فإذا أحرز الكفار بدارهم انتهى ذلك السببُ فسقط حكم

= انظر : الصحاح ٦ / ٢٢١٩ مادة : يقن ، التعريفات للجرجاني ص ٣٣٢ .

(١) الحرزُ : الموضع الحصين ، يقال : هذا حرزٌ حَرِيزٌ ، والإحراز : جعل الشيء في الحَرز .
انظر : الصحاح ٣ / ٨٧٣ مادة : حرز ، التعريفات الفقهية ص ١٦٢ .

. . . .

النهي عنهم في حكم الدنيا فلم يبق حرامًا في حقهم لذلك، حتى إن رقابَ الأحرار لما كانت عصمتُها متأكدةً بالإسلام لم يملكوا أحرارنا بإحرازهم في دارهم بالأسر والقهر لبقاء الإسلام، وهذا لأن العصمةَ على نوعين: مقوّمة، ومؤثمة[1]، فالعصمة المؤثّمة بالإسلام، والعصمة المقومة بالدار، فلا تبقى العصمة المقومة إذا أحرزوا أموالنا بدارهم لانقطاع إحرازنا بدار الإسلام، وتبقى العصمة المؤثمة في الإحراز بدارهم لبقاء الإسلام.

أو نقول في الفرق بين الأموال والرقاب: إن الأصل في الأموال أن لا تكون معصومةً لأحد لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2] ثم الاختصاص بالملك كان بعارض الاختصاص بسبب من الأسباب ليتمكن من الانتفاع من باشر سببه، فلما زال تمكّنه من الانتفاع بسبب استيلاء الكفار عادَ إلى الأصل الذي هو عدم العصمة، وإن الأصل في الرقاب عدم كونها محلاً للتملك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[3]، وفي التملك ترك التكريم، لكن يثبت فيها محلية التملك بعارض الكفر، وليس في رقابنا ذلك

---

(١) العصمة المقوّمة: هي التي يثبت بها للإنسان قيمة بحيث مَن هتكها فعليه القصاص أو الديّة.
و العصمة المؤثّمة: هي التي يُجعل مَن هتكها آثمًا مثل: الشتم والسب والغيبة.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٨٨ـ٤٨٩.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٩.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٧٠.

وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به بل شرطًا لحكم شرعي وهو الضمان ؛ لأنه شرح جبرا ولا جبر مع بقاء الأصل على ملكهك ؛ إذ الجبر يعتمد الفوات ، وشرط الحكم تابع له .

فبقيت على ما يقتضيه الأصل وهو عدم التملك ، فكانت صفة الأموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض .

(وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً بالغصب ، بل شرطًا لحكم شرعي وهو الضمان) .

بيان هذا أن الضمانَ حكمٌ مشروع ثابت بالغصب بالإجماع ، وهذا الحكم لا يثبت إلا بثبوت الملك للغاصب في المبدَل ، فكان ثبوت الملك للغاصب شرطًا لثبوت هذا الحكم المشروع وهو الضمان ، وهذا لأن الضمان إنما شُرع جبراً لِما فاته من المال لا لاعتبار جناية الغاصب بالغصب .

ألا ترى أن طائفة إذا اجتمعوا على غصب عينٍ واحد يجب عليهم قيمة واحدة ، ولو كان ضمان جناية الفعل لوجب على كلّ واحدٍ منهم قيمة تامة .

كما لو اشترك المحرمون في قتل صيدٍ واحد يجب على كل واحدٍ منهم جزاءٌ كاملٌ ؛ لأن ضمانَ الفعل يتعدد بتعدد الفاعلينَ وهو معروف .

(وشرط الحكم تابع له) أي وفوات ملك المغصوب منه تابع لوجوب الضمان .

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ : فإن الضمانَ ضمان جَبْر ، وإنما يُجبَر الفائتُ لا القائمُ ، فكان انعدام ملكه في العين شرطًا لسلامة

فصار حسنًا لحسنه، وإنما قبح لو كان مقصودًا به ،

الضمان له ، وشرط الشيء تبعه ، فإنما تُراعى صلاحية السبب في الأصل لا في التبع[1] .

ثم بعد فوات ملك المغصوب منه من المغصوب لضرورة ملكه في يد له لم يكن أحدٌ أقربَ في ثبوت الملك في المغصوب من الغاصب ؛ لما أن الضمانَ وجبَ عليه فيثبت الملك له أيضًا ، فكان ثبوت الملك بالغصب تبعًا للضمان الذي هو مشروع ، والتبع لا يُعطَى له حكم الأصل كما إذا ضحّى نصفَ سبع البدنة لا يجوز بالإجماع ، وإذا ضحَّى ثلاثة أجزاء ونصفَ سبع يجوز ؛ لأن النصفَ هنا وقع ضمنا لا حكم له أصلاً ؛ بل شرطًا لحكم شرعي ؛ أي بل يثبت الملك للغاصب لكون ثبوت الملك له شرطًا لحكم شرعي وهو الضمان .

(**فصار حسنًا بحسنه**) أي فصار ثبوت الملك للغاصب حسنًا بسبب حسن الضمان عليه إذ لا يمكن إيجاب الضمان على الغاصب بدون أن يخرج المغصوب عن ملك المغصوب منه ويدخل في ملك الغاصب ، وإلا يلزم اجتماع البدل والمبدَل في مِلك رجلٍ واحدٍ وهو المغصوبُ منه ، وليس له نظيرٌ في الشرع .

وكان الأستاذ الإمام المحقق مولانا فخر الدين المايمرغي[2] - رحمه الله -

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ٩٣ .
(٢) انظر ترجمته في : هـ (١٥) من ص (٦١) .

وفي ضمان المدبّر قلنا بزوال المدبر عن مِلك المولى لكونه مالاً مملوكًا تحقيقًا لشرط المشروع وهو وجوب الضمان.

يقول في تقرير قوله: إذ الجَبْر يعتمد الفوات، أو نمي بيني كه إسبان جامه را بر جاي مي زنيد كه در وي دريدكَي بود نه در جائيكه أن جاي درست بود[1]، وإن في قوله: وإن قَبُح كان مقصودًا به للوصل، يعني: اكَر جه قبيح أست زوال ملك مالك در أن حالتيكه زوال ملك مقصود بود بغصب، ولكن حسن بود در آن حالت كه بطريق تبعيتِ أمر حسن مي شود[2].

و قوله: (**وفي ضمان المدبِّر**) جواب شبهة ترد على قوله: بل يثبت الملك شرطًا لحكم شرعي وهو الضمان بأن يقال: يشكل على هذا المدبَّر فإن الضمان واجب على غاصبه ومع ذلك لم يثبت الملكُ له؟

فأجاب عنه بهذا، وتحقيقه ما ذكره شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فقال:

وفي المدبَّر على هذا الطريق نقول: لمّا سلّم الضمان للمغصوب منه يُجعل الأصل زائلاً عن ملكه؛ لأن المدبَّر محتمل لذلك، ولهذا لو اكتسب كسبًا ثم لم يرجع من إباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب، وإنما لم يثبت الملك للغاصب صيانة لحق المدبِّر، والتدبير موجب حقِّ العتق له عندنا ولهذا امتنع بيعه.

---

(١) معناها: ألا ترى أن رقعة الثوب توضع في المكان المشقوق ولا توضع في المكان السليم.

(٢) معناها: مع أن زوال الملك بطريق الغصب قبيح لكنه حسن بطريق تبعية الأمر.

. . . .

وأما في القن[1] بعد ما زال ملك المغصوب منه فلا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهو أحق الناس به؛ لأنه مُلك عليه بدله[2].

و ذكر في «شرح الطحاوي» فائدة عدم ثبوت الملك لغاصب المدبَّر في المدبِّر أن المدبَّر لو ظَهرَ يَردّ على مولاه ويَستردّ منه القيمة، وليس للغاصب حَبسه لأجل القيمة؛ لأنه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالدين[3].

---

(١) أنواع الرقيق في الماضي: قن، ومكاتبٌ، ومدبَّر، وأمُ ولدٍ، ومبعض، والقن رق كامل والباقي رق ناقص.
أما القن: فهو الخالص من العبودية أي الذي لم يثبت له نوع من أنواع الحرية أصلاً.
أو هو العبد الذي لا يجوز بيعه ولا اشتراؤه.
و أما المكاتب: فهو الذي كاتبه سيده على مبلغ معلوم، بأن يقول له: كاتبتك على عشرين درهما أو دينارا مثلا إن أديتَها لي فأنت حر. أو يحدد له مدة معينة لتسديد الأقساط، ككل شهر دينار ونصف.
وأما المدبَّر: فهو المملوك الذي قال له سيده: أنت حر بعد موتي.
وأما أمُ الولد: فهي الأمة التي أتت بولد من السيد، فادعاه بأن قال: هذا الولد ابني، فإنه يثبت نسبه منه وتصير الأمة أمَ ولدٍ. ولا يجوز بيعُ المدبَّر وأمَ الولد، وإنما يعتقان بموت السيد فلا يرثان ولا يورثان.
وأما المبعض: فهو من بعضه حر بإعتاق مالكه وبعضه عبد.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢٢٩، هامش الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي ٨ / ٢٥٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١ / ٩٣-٩٤.

(٣) يوجد أصل «شرح الطحاوي» في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض برقم ٢٣١٣ لكنه ناقص.

ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه، ولأن ضمان المدبر جُعل مقابلا بالفائت هو اليد دون الرقبة، وهذا طريق جائز لكن لا يُصار إليه عن المقابلة بالرقبة إلا عند العجز والضرورة، فالطريق الأول واجب وهذا جائز.

(**ولا يدخل في ملك المشتري**) أراد به الغاصب لما قلنا: إن مآله المعارضة، فكان الغاصب مشتريًا، أو أراد به المشتري حقيقة؛ لأن من اشترى مدبَّرًا وهلك في يده ضمِن ضمان الغصب، (**ولأن ضمانَ المدبَّر جُعل مقابلاً بالفائت وهو اليد، وهذا طريق جائز. والأول طريق واجب**) أي يُصرف إليه على الإطلاق.

وأما هذا الطريق وهو أن يكون الضمان بمقابلة تفويت اليد إنما يصار إليه عند العجز عن العمل؛ بأن يكون الضمان بمقابلة تفويت ملك الرقبة، والضمان بمقابلة تفويت اليد إنما يكون في ضمان المدبَّر لا في ضمان القن؛ لأنه لا ضرورة في المصير إلى أن يُجعل الضمانُ بمقابلة تفويت اليد في القن؛ لأنه قابل للنقل من ملك إلى ملك.

وقد قلنا: إن كونَ الضمان بمقابلة تفويت ملك الرقبة هو الأصلُ المقررُ فلا يُعدل عنه بدون الضرورة. فكان القولُ بالضمان بمقابلة اليد أمرًا جائزًا، فإن الضمانَ قد يكون بمقابلة ما ليس بمال كما قلنا بوجوب الدية في القتل الخطأ، وهذا إنما يكون ضرورة لا أصلاً، وهذه الضرورة إنما يُصار إليها في المدبَّر لا في القن؛ لأنه يمكن هناك إجراء الحكم على ما هو الموجَب الأصلي فلا يصار إلى الأمر المحتمل كما قلنا في موجَب اللفظ مع محتمَله: إن الأصل هو العمل

وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه إنما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات .

بحقيقة اللفظ وموجبه ، فإذا تعذر العمل بالحقيقة حينئذ يصار إلى المجاز وهو محتمل اللفظ ، والمراد من الوجوب والجواز هذا .

(**وأما الزنا لا يوجب حرمةَ المصاهرة أصلاً بنفسه**) أي من حيث الأصالة بنفسه أي من حيث إنه زنا لما عرف أن الفاسدَ لا يُنتج إلا الفاسدَ ، وحرمة المصاهرة نعمةٌ على ما ذكرنا فكيف تضاف إلى ما هو قبيح وحرام لعينه ؟ ولكن إنما تثبت حرمة المصاهرة باعتبار شبهة البعضية والجزئية . بيان ذلك (**أن الزنا سببٌ للماء ، والماءُ سببٌ لوجودِ الولد ، والولدُ هو الأصلُ في استحقاق**) حرمة المصاهرة باعتبار أنه جزء الوالدين لما خُلق من مائهما على ما قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ** ﴾[1] .

عُلم أن الولدَ جزء لوالديه لما أن المشج - بكسر الميم - ما اختلط من ماء الرجل بماء المرأة[2] ، والولد كله يضاف إلى الأب ، ويضاف أيضًا كله إلى الأم ، فكان الرجل والمرأة صارا شخصًا واحدًا كزوجي الباب وزوجي الخفّ ، فصار جزء الرجل جزء المرأة ، فكان آباؤه كآبائها ، وأبناؤه كأبنائها ، وأمهاتها وبناتها كأمهاته وبناته .

و هو معنى ما قال في الكتاب : «الأصلُ في ثبوت حرمة المصاهرة الولد ثم

---

(١) سورة الإنسان ، آية : ٢ .

(٢) انظر : الصحاح ١ / ٣٤١ مادة : مشج .

. . . .

يتعدى إلى أطرافه».

و قيل: هذا التعليل مستخرج من قول عمر ـ رضي الله عنه ـ وتعليله في عدم جواز بيع أمهات الأولاد: «فكيف تبيعونها وقد اختلط لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن»[1]، وكان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا باعتبار أنه سبب للولد لا باعتبار أنه زنا، فأخذ حكم الأصل وهو الولد في الأصل. لا عصيان ولا عدوان بل هو محترم مكرّم داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2] والأصل أن ما قامَ مقامَ شيء يعمل عملَ أصله لا عمل نفسه.

ألا ترى أن الوكالةَ جائزةٌ غيرُ لازمة، وإذا وقعتْ في ضمن الرهن أخذتْ حكم الرهن وهو صفة اللزوم، وبطل حكمها بنفسها لقيامها مقام الرهن، وكذلك عبد الهاشمي إذا أعتقه مولاه أخذ حكم الهاشمي في حق حرمة الصدقة لقيامه مقام مولاه بحكم الاتصال بالسببية، فكذلك هاهنا قام الزنا مقام الولد باعتبار أنه سببه، فأخذ حكم الولد ويُهدر وصف الزنا في إيجاب حرمة المصاهرة فكان الولد مثبتًا لحرمة المصاهرة لا باعتبار أنه حلال ولا باعتبار أنه حرام بل باعتبار أنه قام مقام الولد. وقوله: الولد هو الأصل في استحقاق

---

(١) لم أقف عليه في كتب الآثار لكن ذكره ابن رشد القرطبي في بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢ / ٣٩٣ . . . » حين رأي عمر ـ رضي الله عنه ـ أن لا يبعن فقال: «خالطت لحومنا لحومهن، ودماؤنا دماؤهن».

(٢) سورة الإسراء، آية: ٧٠.

ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه إلى أطرافه ويتعدى منه أسبابه ، وما يعمل بقيامه مقام غيره فإنما يُعمل بعلة الأصل ، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نُظر إلى كون الماء مُطهرًا وسقط وصف التراب .

فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة .

الحرمات؛ أي في استحقاق حرمة المصاهرة.

(ولا عصيان فيه) أي ولا معصية لله تعالى في الولد، أي لم يوجد منه عصيان لله تعالى. (ولا عدوان) أي ولا تعدِّيَ، أي لم يوجد منه تعدّ في حق العباد .

(ثم يتعدى منه إلى أطرافه) أي إلى الأب والأم، (وإلى أسبابه) أي إلى أسباب وجود الولد ، كدواعي الوطء من القبلة والمسّ بشهوة .

(فإنما يعمل بعلة الأصل) وإذا كان عمله بعلة الأصل صار المنظور إليه الأصلَ لا القائمَ مقام الأصل.

(وسقط وصف التراب) وهو التلوّث .

(لقيامه) أي لقيام الزنا (مقام ما لا يوصف) وهو الولد بذلك أي بالحرمة بتأويل التحريم، (في إيجاب حرمة المصاهرة) أي عدم اتصاف الزنا بالحرمة، إنما كان في حق إيجاب حرمة المصاهرة لا غير؛ لأنه في حق غيره هو معصية محضة وفعله فاحشة موجبة للجلد أو للرجم الذي هو أسوأ القتل.

وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه، لأنه من حيث إنه خروج مديد مباح، وإنما العصيان في فعل قطع الطريق التمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء،

(**وأما سفر المعصية فغير منهي عنه لمعنى فيه**) يعنى أن العاصي في سفره يترخص برخص المسافرين عندنا خلافا للشافعي[1]، لأن سببَ الرخصة السيرُ المديدُ وهو موجودٌ بصفة الكمال.

وأما العصيانُ فليس في نفس السفر؛ لأن العصيانَ هو التمردُ على من يلزَمُه طاعته، والبغي على المسلمين ينفصل عن السفر وجوداً وعدمًا، فإنه قد يتمرد على مولاه وهو غير مسافر، بل هو في المصر، ويوجد سفره وهو مطيع على مولاه، وكذلك في قطع الطريق.

ألا ترى أن الرجلَ قد يخرج غازيًا ثم يستقبله غيرٌ، فيبدو له فيقطع عليهم.

---

(١) وهو رأي الجمهور؛ لأنهم يجوزون الرخص للمسافر في السفر المباح دون سفر المعصية، فإذا سافر امرؤ لمعصية كقطع الطريق وقتال المسلمين والتمرد عليهم فلا يجوز القصر ولا الترخص برخص السفر؛ لأن الرخص عندهم لا يجوز أن تتعلق بالمعاصي لأن فيه إعانة على المعصية والرخصة نعمة لا تنال بالمعصية.
انظر: التلويح على التوضيح ٢ / ١٩٣، التقرير والتحبير ٢ / ٢٠٤، فواتح الرحموت ١ / ١٦٤، روضة الطالبين للنووي ١ / ٣٨٨، بداية المجتهد ١ / ١٦٨، تفسير القرطبي ٢ / ٢٣٣.

ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية ؛ لأن القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا .

فعُلم بهذا أن النهي عن هذه الجملة كان نهيًا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه، وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعًا ، فلا يمتنع تحقق الفعل سببًا للرخصة بخلاف السكر ، فإنه عصيان بعينه فلم يصح أن تتعلق الرخصة بأثره .

(**ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية**) أي ولا يلزم على ما ذكرنا من أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي المشروعية في المنهي عنه النهي عن الأفعال الحسية ؛ حيث لا مشروعية في المنهي عنه أصلا بل هو قبيح لعينه ؛ (**لأن القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود**) وهو بقاء النهي نهيًا ممكن ، أو أن المقصودَ من النهي هو الابتلاءُ ، ويُشترطُ في ذلك أن يكون العبدُ قادرًا على تحصيل ما نُهي عنه ليكون مبتلًى بين أن يكف عنه باختياره ليثاب عليه وبين أن يفعله ليعاقب ، وهذا ممكن مع ثبوت القبح بكماله في الأفعال الحسية .

ألا ترى أن أقبح القبائح الكفر وهو مقدور للعبد ، فثبت أن النهي يتصور فيها مع ثبوت القبح لمعنى في عين المنهي عنه ؛ لأن وجودَه ليس من الشرع حتى ينعدم بانعدام المشروعية ، فوجب القول بكمال القبح فيها وهو الأصل .

فأما الأفعال الشرعية فلا يمكن القول بكمال القبح فيها مع بقاء النهي عنها ، فلذلك وجب القول فيها على وجه لا يبطل النهي على ما بينّا ليبقى مقدورًا للعبد .

والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر، ما قبح لعينه وضعًا مثل الكفر والكذب والعبث، وما قبح ملحقًا بالقسم الأول وهو بيع الآخر الحر والمضامين والملاقيح؛ لأن البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلاً في غير محله، وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلاة في أرض مغصوبة، وما قُبح لمعنىً في غيره وهو ملحق به وصفًا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر.

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، وعن الأمور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا، إنه ملحق به وصفًا.

(والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر) يعني أن الحسن في المأمور به ينقسم إلى أقسام: منها ما هو حسن لعينه، ومنها ما هو حسن ملحقًا بالحسن لعينه، ومنها ما هو حسُن لغيره، وما حسن لغيره ينقسم إلى أن الغير يتأدى بنفس المأمور به، وما لا يتأدى بنفس المأمور به، فكذلك النهي ينقسم إلى هذه الأقسام تحقيقًا للمقابلة؛ لأن النهي يقابلُ الأمرَ وأقسامه مذكورة في الكتاب، وهي: (أن القبيح لعينه وضعًا الكفر، وما قبح لعينه ملحقًا به بيع الحر والمضامين والملاقيح، وما قبح لمعنى في غيره) وهو أيضًا على نوعين:

(الذي قَبُحَ لمعنى في غيره وهو مجاور للمنهي عنه: البيع وقت النداء والصلاة في الأرض المغصوبة، والذي قبح لمعنى في غيره وهو متصل بالمنهي عنه وصفًا وهو صوم يوم النحر والبياعات الفاسدة).

. . . .

وعن هذا قال مشايخنا ـ رحمهم الله ـ في البيع الفاسد ونحوه ، فمن حيث إنه مشروع يوجب الصحة ومن حيث إنه قبيح بوصفه يوجب البطلان، فقلنا بالفساد عملاً بالأدلة ؛ لأن الأصل في الأدلة إعمالها لا إهمالها ، فمن نتيجة فساد الوصف عدم اللزوم بالشروع، ومن نتيجة صحة الأصل لو صامه يخرج عن عهدة نذره .

❁ ❁ ❁

[باب معرفة أحكام العموم]

لما فرغ من بيان أحكام الخصوص بأنواعها وشُعبها ومتقابلاتها من الأمر والنهي شَرع في بيان أحكام العموم، وقدَّم الخاصَ على العام؛ لأن الخاص كالجزء للعام، والجزءُ مقدّم على الكل، أو لأن حكمَه قطعيٌ بالاتفاق، وحكمُ العامِ مختلف فيه .

(**العامُ عندنا يوجب الحكمَ فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص**)[1] كما إذا

(١) في المسألة عدة أقوال :
أ- ما ذكره الشارح هو مذهب أكثر الحنفية منهم : أبوالحسن الكرخي، وأبوبكر الجصاص، والدبوسي، ومشايخ العراق وعامة المتأخرين من الحنفية .
ب- وذهب الشافعية، والمالكية، والحنابلة إلى : أن العام يدل على جميع أفراده دلالة ظنية، وقد انبنى على ذلك خلاف العلماء في عدة مسائلَ فقهية .
ج- قال عامة الأشعرية والمرجئة وإليه مال أبوسعيد البردعي من الحنفية : إن حكمه الوقوف فيه حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل .
انظر في المسألة : كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٨٧ فما بعدها، أصول السرخسي ١/ ١٣٢، ١٣٧، التلويح على التوضيح ١/ ٣٨- ٤٠، إحكام الفصول للباجي ص ١٦٠ فما بعدها، الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي ص ٥٣-٦٢، البحر المحيط ٣/ ٢٧-٢٨، المعتمد للبصري ١/ ٢٥٦، المحصول ٣/ ١٠٤، التبصرة ص ١٥١، المستصفى ٢/ ١٠٢، التمهيد للإسنوي ص ٤٠٩، جمع الجوامع مع =

تناوله، والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أباحنيفة ـ رحمه الله ـ قال: إن الخاص لا يقضي على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به. مثل حديث العرنيين في بول ما يُؤكل لحمه نسخ. وهو خاص بقول النبي عليه السلام «استنزهوا من البول».

قال: عبيدي أحرار يثبت هذا الحكم في كل فرد من أفراده، كما إذا قال عبدي هذا حر.

قوله: (الخاص لا يقضي على العام) قيل: القضاء الإلزام[1] أي لا يلزم الخاصُ حكمه على العام ولا يَرُدُّ حكمَ العام، (بل يجوز أن يَنسخ به) حتى إن الخاصَ إذا كان متقدمًا، ثم جاء العامُ بخلاف حكم الخاص ينسخ هذا العامُ المتأخرُ الخاصَ المتقدمَ ويقضي عليه.

(نسخَ، وهو خاصُ بقول النبي عليه السلام «استنزهوا من البول»)

فإن قيل: لِم قلتم بأن النسخَ إنما ثبت بكونه عاما بل لكونه محرِّما؟

قلنا: لا نثبتُ النسخ بكونه عامًا، ولا لكونه محرِما بل نثبت بكونه متأخرًا مساويًا للأول في الرتبة وإفادة الحكم.

ألا ترى أن المُبيحَ إذا تأخر يَنسخُ المحرِّمَ المتقدَّم، والخاصُّ إذا تأخر ينسخ العامَ إذا كان مساويًا له في الرتبة.

= حاشية البناني ١/ ٤٠٧، العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦١٥، شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤، وراجع ص (٧٢٥).

(١) لم أقف على هذا المعنى في: الصحاح، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.

. . . .

فعُلم أن النسخَ لا بكونه عامًا ولا بكونه خاصًا ولا بكونه محرِّما ولا بكونه مبيحًا بل بكونه متأخرًا مساويًا للأول في الرتبة، ولكن لما كان عامًا ناسخًا للخاص المتقدِّم عُلم به أن العامَ مساوٍ للخاص في القوة، فكان فيه ردٌّ لقول الشافعي حيث لا يجعله مساويًا للخاصِّ في القوة.

فإن قيل: إنما يَثبت ما ادّعيتم إذا كان العامُ متأخرًا، ويجوز أنه كان متقدِّما على حديث العُرنيين[1].

قلنا: لا كذلك، بل ثبت تأخره وتقدم الخاص بالدليل، وهو أن المُثلة قد نُسخت بالاتفاق، وهي في حديث العرنيين، فدل الدليلُ على تقدم ذلك الحديث؛ لأنه كان في ابتداء الإسلام ولم يدلَّ الدليلُ على تقدم الحديثِ العامِ بل فيه مجرّد احتمال، والاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل لا يكون معتبرًا.

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب . . . ١/ ٤٠٠ حديث رقم ٢٣٣ عن أنس قال: «قدم أناس من عكل - أو عرينة - فاجتووا المدينة، فأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها فانطلقوا، فلما صحوا قتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا النَّعم، فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم، فلما ارتفع النهار جيء بهم، فأمر فقطع أيديهم وأرجلهم، وسُمِّرت أعينهم وأُلقوا في الحرة يستقون فلا يسقون» ومسلم بلفظ قريب له في كتاب القسامة باب حكم المحاربين والمرتدين ١١/ ١٥٤ - ١٥٥، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

وعرينة: عشيرة متحضرة من عابدة من قحطان عسير.

انظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر رضا كحالة ٢/ ٧٧٥.

ومثل قوله عليه السلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » نسخ بقوله «ما سقته السماء ففيه العشر».

(و مثل قوله عليه السلام «ليس فيما دون خمسةِ أوسقٍ صدقةٌ »[1] نُسخ بقوله عليه السلام «ما سقته السماء ففيه العشر »)[2] .

فإن قلت: لا نسلم أن أباحنيفة - رضي الله عنه - يقول بينهما بطريق التناسخ بل يَحمل كلَ واحد من الحديثين على محلٍ على حدة. وقال في «المبسوط» ويقول أبوحنيفة - رحمه الله - تأويل قوله عليه السلام «**ليس فيما دون خمسةِ أوسقٍ زكاةٌ** » التجارةِ[3]، فإنهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به

---

(١) خرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب الزكاة ٧/ ٥٠ ، وخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب ليس فيما دون خمس . . . ٣/ ٣٧٨ حديث رقم ١٤٥٩ بلفظ: «**ليس فيما دون خمسسة أوسق من التمر صدقة ...**» وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

(٢) خرجه البخاري في كتاب الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري . . . ٣/ ٤٠٧ ، حديث رقم ١٤٨٣ بلفظ: «**فيما سَقت السماءُ والعيونُ أو كان عثريا العشر ...**».

(٣) اختلف الإمام مع صاحبيه في هذه المسألة، فقال الإمام أبوحنيفة: في قليل ما أخرجتْه الأرضُ وكثيره العشرُ سواء سقي سيحًا أو سقته السماء إلا الحطب والقصّب والحشيش، لأنه لم يعلَم تاريخهما، فجُعل العامُ متأخرا للاحتياط، والعامُ المتفق عنده على قبوله أولى من الخاص المختلف في قبوله، لأن الحديث العام يشمل الخاص.
و قالا - وهو رأي الجمهور - لا يجب العشرُ فيما دون خمسة أوسق إلا الخضروات .
راجع: الهداية ٢/ ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ٢٤٧-٢٤٨ ، كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٩٠، بداية المجتهد ١/ ٢٦٥ .

. . . .

الحديث[1] .

وقيمة خمسة أوسق مائتا درهم[2]، فحينئذ لم يكن قوله عليه السلام: «**ما سقته السماء ففيه العشر**» ناسخًا لذلك الحديث، فلا تتم الحجة لمن تمسك بهذا في أن العامَ ينسخُ الخاصَّ .

قلت: قد يكون للكتاب والسنة وجوه من التخريج والحَمل، فنقول: يحتمل أن يكون هذا على طريق النسخ، فعلى ذلك الوجه يكون حجة لمن تمسك به، ومثلُ هذا كثير في التمسكات كما ذُكر في «شرح التأويلات» في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا** ﴾[3] اختلف أهل التفسير في سبب نزول الآية، فقال بعضهم: كان الكفرةُ يقولون ﴿ **لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ** ﴾[4]، فأمر الله للمؤمنين بالاستماع إليه مكان قولهم ﴿ **لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ** ﴾، وبه قال مقاتل[5] .

---

(١) وهو ما ذكره النسائي في سننه في كتاب الأيمان باب في اللغو والكذب ٧/ ٢١، حديث رقم ٣٨٠٩ عن قيس بن أبي غرزة قال: «كنا بالمدينة نبيع الأوساق ونبتاعها، وكنا نسمي أنفسنا السماسرة ويسمينا الناس، فخرج إلينا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذات يوم . . .» الخ .

(٢) انظر: المبسوط ٣/ ٣، الهداية ٢/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(٣) سورة الأعراف: ٢٠٤ .

(٤) سورة فصلت: ٢٦ .

(٥) هو مقاتل بن سليمان بن بشر الأزدي، المفسر، المشهور، أحد العلماء الأجلاء، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدث بها . =

ولما ذكر محمد ـ رحمه الله ـ فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول؛ أن الحلقة للأول والفص بينهما، وإنما استحقه الأول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعًا .

و قال بعضهم: فإن نزولها في حق الخطبة .

و قال بعضهم: فإنه في حق الصلاة[1] .

قال الشيخ ـ رحمه الله ـ فعلى تقدير نزولها في حق الصلاة كان فيها دلالة على النهي عن القراءة خلف الإمام ؛ لأنه أمر بالاستماع والإنصات له، فكان هو حجة لنا على الخصوم .

(**فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخَر بكلام مفصول**) قَيّد بالمفصول ؛ لأنه إذا كان هذا في كلام موصول كانت الحلقة للأول والفص للثاني من غير اشتراك فيه بالإجماع .

وأما إذا كان في كلام مفصول قال هاهنا مطلقا إن (**الفص بينهما**)، وذكر بعد هذا (**وهذا قولهم جميعًا**) .

وذكر في «زيادات العتّابي» و«قاضي خان» و«الهداية» أن هذا قول

= قال الإمام الشافعي: «الناس عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الفقه».
من آثاره «التفسير الكبير» ـ يوجد أصله في مكتبة كوبريلي بتركيا ـ و«الرد على القدرية» و«الوجوه والنظائر في القراءات» وغيرها. توفي سنة ١٥٠ هـ بالبصرة .
انظر: وفيات الأعيان ٥/ ٢٥٥، معجم المؤلفين ١٢/ ٢٢٧ .

(١) انظر: تفسير القرطبي ٩/ ١٦٢، فما بعدها .

وقالوا في رب المال والمضارب إذا اختلفا في العموم والخصوص أن القول قول من يدَّعي العموم .

محمد[1] ـ رحمه الله ـ وكأنه لم يُعتبر خلاف أبي يوسف[2] .

و ذكر في «المنظومة»[3] في باب اختلاف الآخرين :

فالفَصُّ للثاني ولم يستهما[4] .

---

(١) لم أقف على هذه العبارة في فتاوى قاضي خان والهداية ، لكن قول محمد موجود في المبسوط ٢٧/ ١٨٤ ، وأصول السرخسي ١/ ١٣٢ ، وكشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٩٠ .

(٢) و هو أنه عند أبي يوسف ـ رحمه الله ـ يكون الفص للثاني البتة سواء أتى بكلام موصول أو مفصول انظر : كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٦٥ ، نورالأنوار ١/ ١٦٢ .

(٣) المنظومة (منظومة الخلافيات) لعمر بن محمد بن إسماعيل السمرقندي أبو حفص النسفي المتوفى سنة ٥٣٧هـ، رتبها على عشرة أبواب . الأول في قول الإمام . . العاشر في قول مالك . أتمها في يوم السبت في صفر سنة ٥٠٤ هـ، وعدد أبياتها ٢٦٦٩ بيتا . ولها شروح كثيرة منها : شرح لأبي البركات حافظ الدين النسفي شرحها شرحا بسيطا سماه «المستصفى» ، ثم اختصره وسماه «المصفى» (يوجد له نسخة في مكتبة كوبريلي برقم ٥٩٧ ـ كما ذكر في آخر شرحه المسمى بالمصفى) ، وحقائق المنظومة لأبي المحامد محمود بن محمد البخاري الأفشنجي ، والجواهر المضمومة للإمام علي ابن عثمان الأوش (يوجد له نسخ على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٦٥٥ و٢٤٩٧ و٤٤٢٤) .
انظر في التعريف بالكتاب : كشف الظنون٢/ ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨ .

(٤) راجع : اللوحة رقم ٦٥ من فلم رقم ٣٦٥٥ بالجامعة الإسلامية . وعبارته :
فالفص للثاني ولم يستهما ـ وجحد ما أوصى رجوع فاعلما .

ولولا استوائهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد، وقد قال عامة مشايخنا أن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس. هذا هو المشهور واختاره،

فعُلم بهذا أن على قول محمد يستهمان .

فإن قلت : كيف يصلح هذا نظيراً للعام ، والعامُ هو ما كان أفرادُه متفقة الحدود ، وليست حَلَقةُ الخاتم مع فصّها متحدين في الحدود ، وليستا بأفراد بل فردان ، فكيف يصلح نظيراً للعام ؟

قلت : سنذكر جواب هذا وما يلحقه في باب البيان[1] إن شاء الله تعالى .

(**و لولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لَما وجب الترجيحُ بدلالةِ العقد**)[2] ؛ لأن الترجيحَ يعتمد المساواة إذ لا ترجيحَ عند عدم المساواة ، بل يُعمل بالأقوى دون الأدنى ؛ لأنه لا يقاومُه ولا يساويه حتى يقال : إن الدينارَ راجحٌ على الدانق ؛ لأنه لا مساواة بينهما أصلا بوجه من الوجوه .

---

(١) انظر : ص (١٢٨٥) فما بعدها .

(٢) أي إذا اختلف المضاربُ وربُّ المال في الخصوص والعموم، فإن كان قبل التصرف فالقول قول ربِّ المال على كل حالَ ، وإن كان بعد التصرف وقد ظهر ربحٌ فقال المضاربُ : أمرتني بالبزّ وقد خالفت فالربح لي . وقال ربُّ المال : لم أُسَم شيئا ، فالقول قول ربِّ المال والربحُ بينهما على الشرط بالاتفاق ، وإن قال المضاربُ وفي العقد خُسران : دفعتَ المال مضاربة بالنصف ولم تُسم شيئًا ، وقال ربُ المال : دفعتُه إليكَ مضاربةً في البز وقد خالفت ، فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا» انظر : كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٩٢ .

القاضي الشهيد في كتاب «الغُرر»، فثبت بهذه الجملة أن المذهب عندنا ما قلنا: ولهذا قلنا: إن قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ عام لم يلحقه خصوص؛ لأن الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر،

(**والقاضي الشهيد**) هو الحاكم المروزي[1] ـ رحمه الله ـ

(**أن المذهب عندنا ما قلنا**)، وهو قوله في أول الباب: العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا».

و قوله: (**لأن الناسي في معنى الذاكر**). هذا جواب إشكال بأن يقال: لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا مما لم يُذكَرِ اسْمُ الله عليه**﴾[2] من العام الذي لم يَثبت خصوصُه بل ثبت خصوصُه، فإن الناسي مخصوصٌ عنه بالإجماع بيننا وبينكم، فيخُص الباقي بخبر الواحد أو القياس في حق العامد أيضا[3].

---

(١) هو أبو نصر المُحسن بن أحمد بن المحسن بن أحمد بن علي الخالدي المروزي، وهو المعروف بالقاضي الشهيد، ولم أقف على ترجمته أكثر من هذا، وما قال الشارح بأنه هو الحاكم المروزي (أبوالفضل محمد بن محمد بن أحمد السلمي المروزي) غيرُ مرادٍ به؛ لأنه معروف بحاكم الشهيد.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦، وأصول السرخسي ١/ ٧.

(٢) سورة الأنعام: ١٢١.

(٣) كما هو قول الشافعية والمالكية في أحد قوليه: فإن متروك التسمية عامدًا يحل أكله عندهم، وخصصوا عموم الآية بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «**المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم**».
وعن الإمام أحمد ثلاث روايات، فالمشهور عنه أن التسمية شرط للإباحة مع الذكر دون النسيان كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك في الأصح عنده. =

فلا يجوز تخصيصه بالقياس، وخبر الواحد، وكذلك قوله: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ لم يلحقه الخصوص

فأجاب عنه بهذا وقال: لم يُخَصّ منه الناسي ؛ لأن الناسيَ بسبب عذره جُعل ذاكراً لقيام ملته مقام التسمية تخفيفًا عليه بسبب عذر النسيان، وأما العامد فليس به عذر، فلا يستحق التخفيف بإقامة الملة مقام التسمية .

فإن قلت: التسمية شرط لحل الذبيحة وما كان شرطا لا يسقط لا بعذر النسيان ولا بغيره كالطهارة في الصلاة .

قلت: هاهنا أيضا لم يسقط حيث أقيمت الملة مقامها كما أقيم التيمم هناك مقام الوضوء، والشيء إذا فات ببدل لا يكون فائتا من كل وجه .

(**فلا يجوز تخصيصُه بالقياس**) أي بالقياس على الناسي وعدمُ جوازِ القياس هاهنا بوجهين :

أحدهما - أن هذا عامٌ لم يُخَصَّ منه شيء بالدليل القطعي، فلا يجوز تخصيصه لذلك ابتداء بالقياس .

وثانيهما - أن العامدَ ليس بنظيرٍ للناسي ؛ لأن الناسي معذور والعامدُ لا، فلو استحق الناسي التخفيفَ بسببِ عذره لا يلزمُ أن يكون العامدُ مستحقا له ؛ لأنه غير معذور .

(**وخبرُ الواحد**) وهو ما رُوي عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «قال

= انظر: المجموع للنووي٨/ ٤١٠ - ٤١١، بداية المجتهد١/ ٤٤٨، المغني لابن قدامة ١١/ ١١٧، تفسير القرطبي ٧/ ٧٤ - ٧٥ .

فلا يصح تخصيصه بالآحاد والقياس.

رسول الله ﷺ حين قالوا: يا رسول الله إن هنا أقوامًا حديثٌ عهدُهم بشرك يأتوننا بلُحْمان[1] لا ندري أيذكرون اسم الله عليها أم لا؟ قال: «**اذكروا أنتم اسمَ الله، وكلوا**»[2] كذا في «المصابيح»[3].

(**ولا يصح تخصيصه بالآحاد**)، منها ما روي عن أنس بن مالك[4] - رضي الله عنه - أن النبي عليه السلام دخل مكةَ[5] يوم الفتح، وعلى رأسه

---

(١) اللحم: معروف، واللحمة أخص منه، والجمع لِحامٌ ولُحْمانٌ ولُحوم.
انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٢٧ مادة: لحم.

(٢) خرجه البخاري في كتاب البيوع باب من لم يرالوساوس... ٤/ ٣٤٥ حديث رقم ٢٠٥٧ بلفظ: «...**سموا الله عليه وكلوه**» وفي كتاب الذبائح والصيد باب ذبيحة الأعراب ونحوهم ٩/ ٥٥٠ حديث رقم ٥٥٠٧ بلفظ: «...**سموا عليه أنتم وكلوه**» وخرجه غيره بألفاظ قريبة.

(٣) انظر: مصابيح السنة، كتاب الصيد والذبائح ٣/ ١٢٣ حديث رقم ٣١٠٧

(٤) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام الأنصاري، الخزرجي البخاري، المدني، أبوحمزة الإمام، المحدِّث، راوية الإسلام، خادم الرسول ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية عنه. خرج مع الرسول ﷺ إلى بدر وهو غلام يخدمه، وغزا مع الرسول عليه السلام ثماني غزوات، ودعا له الرسول عليه السلام بالمال والولد والجنة. توفي سنة اثنتين، وقيل ثلاث وتسعين بالبصرة وقد جاوز المائة.
انظر: الإصابة ١/ ٨٤، الاستيعاب ١/ ٧٤، الشذرات ١/ ١٠٠ - ١٠١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٠٥ رقم ٢٩٦

(٥) مكة: أم القرى، مولد النبي - صلى الله عليه وسلم - وقبلة المسلمين، وهي مدينة في واد والجبال مشرفة عليها من جميع النواحي، وفي شرقها مدينة الطائف وتبعد عنها حوالي ١٠٠ كيلو مترا، وفي غربها مدينة جدة، وتبعد عنها حوالي ٨٠ كيلو متراً. =

المِغْفَرُ[١]، فلما نزعهُ جاء رجلٌ، وقال: إن ابنَ خَطَل[٢] متعلق بأستار الكعبة، فقال: «اقتله»[٣] هذا أيضًا في المصابيح[٤]، (والقياس) وهو أن يقول: لو قتل في الحرم اقتص في الحرم، وكذلك إذا قتل خارجًا ثم التجأ إليه قياسًا على سائر الأمكنة[٥].

(و قال الشافعي ـ رحمه الله ـ العام يوجب الحكم لا على اليقين)[٦] ولما

= انظر في التعريف بها: معجم البلدان لياقوت الحموي ٥/ ١٨١ فما بعدها، طبع دار صادر عام ١٣٩٧هـ.

(١) المِغْفَرُ: الخوذة الحديدية التي يقي بها المحارب رأسه، وأصل الغفر الستر.
انظر: الصحاح ٢/ ٧٧٢ مادة: غفر، الرائد ١/ ٣٤٥، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩٨.

(٢) هو رجل من بني تميم بن غالب بن خطل. وانظر قصته في تاريخ الطبري ٣/ ٥٩.

(٣) خرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب المغازي باب أين ركز النبي ﷺ... ٧/ ٦٠٩، حديث رقم ٤٢٨٦، وفي كتاب الجهاد والسير باب قتل الأسير... ٦/ ١٩١ حديث رقم ٣٠٤٤، ومسلم في كتاب الحج باب جواز دخول مكة بغير إحرام ٩/ ١٣١، بلفظ: «اقتلوه» وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(٤) انظر: مصابيح السنة، كتاب المناسك باب حرم مكة حرسها الله ٢/ ٢٩٤ حديث رقم ١٩٨٢

(٥) وهو مذهب الشافعية، والمالكية، خلافًا للحنفية، والحنابلة
انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٧، تفسير القرطبي ٤/ ١٤٠ ـ ١٤١، المغني لابن قدامة ١٠/ ٢٣٦، أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٨٤.

(٦) انظر: مراجع الشافعية في هامش رقم ١.

وعلى هذا مسائله، وقال بعض الفقهاء: الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل، وقال بعضهم: بل يثبت به أخص الخصوص، ألا ترى أنه يؤكد بما يفسره ، فيقال جاءني القوم أجمعون وكلهم. فلما استقام تفسيره بما يوجب الإحاطة علم أنه كان محتملا .

كان كذلك كان هو نظيرَ القياس وخبر الواحد، فصح تخصيصه بهما .

(**وعلى هذا**) دل مسائله منها: هاتان المسألتان ذكرناهما في متروك التسمية عامداً، وفي الملتجئ إلى الحرم مع ورود عامٍ فيهما لم يُخص شيء منهما بدليل قطعي، وهو خصصهما بالقياس وخبر الواحد، وكذلك قال بفرضية تعديل الأركان بخبر الواحد.

و قال بفرضية الوضوء في الطواف بالبيت بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام «**الطواف صلاة** »

و قال بفرضية تعيين الفاتحة في الصلاة لتخصيص عموم قوله تعالى ﴿ **فاقرءوا ما تيسر من القرآن** ﴾[1] بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب** »

(**و قال بعض الفقهاء: الوقف واجب في كل عام**)[2] إلى آخره.

و ثمرة الاختلاف في الأقوال تظهر أيضا فيمن قال: لفلان عليَّ دراهمُ، فمن قال بالوقف في العام قال: لا يلزمه ثلاثة دراهمَ، بل يجب الاستفسار

---

(١) سورة المزمل، آية: ٢٠ .

(٢) انظر: هامش رقم ١ من ص ٦٤٥

ألا ترى أن الخاص لا يؤكد بمثله يقال: جاءني زيد نفسه لا جميعه؛ لأنه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع. وقد ذكر الجمع وأريد به البعض، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾

كما في قوله: لفلان عليَّ شيء.

و عند من قال بأخص الخصوص يجب ثلاثةُ دراهمَ.

و عندنا يجب ثلاثةُ دراهمَ أيضًا[1] لا لأن موجب العموم هذا؛ بل لأن الكل من الدراهم غير مراد هاهنا؛ لأن وجوبَ جميعِ الدراهم عليه مستحيل في العادة، فيُصار إلى ما هو المتيقن في صيغة الجمع وهو الثلاثة، فاتفق الجوابُ واختلف التخريج لاختلاف أعدادِ الجمع كالثلاثة والأربعة والخمسة وغيرها.

(**لا يؤكد بمثله**) أي بمثل ما يؤكدُ به العام. (**لا جميعه**) يعني لا يقال زيد جميعه.

﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾[2] أي قال للصحابة نُعيم بن مسعود الأشجعي[3]: إن أباسفيان[4] وأهلَ مكةَ جمعوا العسكر

---

(١) انظر: الهداية ٨/ ٣٣١.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٧٣.

(٣) هو الصحابي الجليل نُعيم بن مسعود بن عامر الغطفاني الأشجعي أبوسلمة. أسلم في وقعة الخندق، وهو الذي أوقع الخلاف بين قريظة وغطفان وقريش يوم الخندق وخَذَّل بعضَهم على بعض، وأرسل الله تعالى عليهم الريح والجنود، وكان نُعيم يسكن المدينة وكذلك ولده من بعده. توفي في آخر خلافة عثمان، وقيل بل قتل يوم الجمل. انظر: الإصابة ٣/ ٥٣٩، الاستيعاب ٢/ ٢٨٨، أسد الغابة ٥/ ٣٤٨.

(٤) هو صخر بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصي بن كلاب رأس قريش =

وإنما هــو واحــد، فلذلك وجب الوقف. وجه القول الآخر أن الأخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقـن، فوجب القول به.

لقتالكم وقصته: أن أباسفيان نادى عند انصرافه من أُحد: يا محمد موعدنا موسم بدر[1] لقابل إن شئت، فقال صلى الله عليه وسلم: «إن شاء الله»، فلما كان القابلُ خرج أبوسفيان في أهل مكةَ حتى نزل مرّ الظهران[2] وهو موضع، فألقى اللهُ الرعبَ في قلبه، فبدا له أن يرجعَ، فلقي نعيم بن مسعود الأشجعي وقد قدم معتمرا، فقال: يا نُعيمُ إني واعدت محمدا أن نلتقي بموسم بدر، وأن هذا عام جدْب[3] وقد بدا لي، ولكن إن خرجَ محمدٌ ولم أخرج زاده ذلكً

= وقائدهم يوم أحد ويوم الخندق أسلم يوم الفتح، ثم شهد حنينا وكان أسن من رسول الله ﷺ بعشر سنين، وعاش بعده عشرين سنة، وتوفي بالمدينة سنة إحدى وثلاثين، وقيل غير ذلك.

انظر: الإصابة ٢/ ١٧٢، الاستيعاب ٢/ ١٨٣، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٥٢ رقم ١١٣.

(١) ماء مشهور بين مكةَ والمدينة، ويقع في الجنوب الغربي من المدينة المنورة ويبعد عنها حوالي ١٠٠ كيلو متر، وبهذا الماء كانت الوقعة التي أظهر الله بها الإسلام، وفرّق بين الحق والباطل في شهر رمضان سنة اثنتين للهجرة.

انظر: معجم البلدان ١/ ٤٢٥ رقم ١٥٢٧.

(٢) مر الظهران: واد قرب مكةَ وعنده قرية يقال لها مَرّ تضاف إلى هذا الوادي فيقال مرّ الظهران، فيه عيون كثيرة ونخيل لأسلم وهذيل وغاضرة.

انظر: معجم البلدان ٤/ ٧٠ رقم ٨٠٨٠

(٣) الجدب نقيض الخصب، وحقيقته: يبس الأرض عن النبات لعدم المطر.

انظر: الصحاح ١/ ١٩٧ مادة: جدب، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٤٧.

. . . .

جرأة ، فألحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشر من الإبل ، فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون ، فقال لهم : ما هذا بالرأي ! آتوكم في دياركم وقراركم ، فلم يُفلت منكم أحدٌ إلا شَريدا ، فتريدون أن تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يُفلت منكم أحدٌ[1] ، ثم تسمية المُثبِّط هاهنا بالناس وهو نعيم وحده ؛ إما لأنه من جنس الناس كما يقال : فلان يركبُ الخيلَ و يلبس البُرودَ وما له إلا فرس واحدٌ وبُردٌ[2] فَردٌ ، أو لأنه حين قال : ذلك لم يخل من ناس من أهل المدينة يضامّونه ويَصِلُون جناح كلامه ، ويُثبِّطون مثل تثبيطه . كذا في «الكشاف»[3] .

وأورد الإمام نجم الدين النسفي - رحمه الله - نعيم بن مسعود بن عامر

---

(١) قال القرطبي في تفسيره ٤/ ٢٧٩ : «اختلف الناس في قوله ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾ ، فقال مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبي : هو نعيم بن مسعود الأشجعي . . . »
وقال الفخر الرازي في تفسيره ٩/ ١٠٢ : «المراد بقوله ﴿قال لهم الناس ﴾ وجوه :
الأول - هذا القائل هو نعيم بن مسعود . . .
الثاني - وهو قول ابن عباس ومحمد بن إسحاق : أن ركبا من عبد القيس مر بأبي سفيان .
الثالث - قول السُدى هم المنافقون .
و ربما القول الصحيح هو القول الثاني أو الثالث ؛ لأن أشجع مؤمنهم وكافرهم كانوا يميلون إلى نصرة المسلمين .

(٢) البُردُ: ثوب مخطَّط يُلتحفَ به .
انظر : الرائد ١/ ٣١٥.

(٣) انظر : الكشاف١/ ٢٣٠ - ٢٣١ .

ووجه قولنا والشافعي أنه موجب ؛ لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعًا وعرفًا، فلم يكن له بد من أن يكون لفظ وضع له؛ لأن الألفاظ لا تقصر عن المعاني أبدا. ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل فيه أن يعمهم فيقول: عبيدي أحرار.

الأشجعي من جملة الصحابة المكرمة[1]، والله أعلم بحاله.

(**ووجه قولنا والشافعي**). هذا من حيث النحو لا يصح ؛ لأن فيه عطفَ الاسم على الضمير المجرور إلا أن يقال: إن قوله: والشافعيُ «معطوف على المضاف في قولنا، فكان تقديره: ووجه قولنا، ووجه قول الشافعي، ولكن فيه عدول عما يسوق إليه الكلام.

(**لأن الألفاظَ لا تَقْصُرُ عن المعاني أبدًا**). قال الله تعالى ﴿**عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾[2] مَنَّ بالتعليم، ثم لا قصور في القدرة والعِلم والخلق ولا ضيق أيضا في المراد، والعموم من المعاني فلا بد له من لفظ ليظهر المرادَ فلا يَقصُرَ.

(**ألا ترى أن من أراد أن يَعتق عبيده**) إلى آخره، وكذلك السلطانُ إذا احتاج إلى إركاب الجيش على العموم يقول: يا خَيلَ الله اركبي، ولا يقول: يا زيدُ اركب، ويا عمروُ اركب.

---

(١) تفسير الآية والقصة موجودتان في اللوحة رقم ١٢٩ من كتاب التيسير، لكن العبارة «و أورد الإمام . . . المكرمة» غير مذكورة فيها. ربما ذكرها النسفي في كتاب آخر غير التيسير.

(٢) سورة الرحمن، آية: ٤.

والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث،

(والاحتجاج بالعموم من السلف متوارَث). ألا ترى أن النبي عليه السلام حين دعا أُبي بن كعب - رضي الله عنه - وهو في الصلاة، فلم يجبه بين له خطأه فيما صنع[1] بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ**﴾[2] وهذا عامٌ، فلو كان موجبه الوقف كما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى، والصحابة في زمن الصديق - رضي الله عنهم - حين خالفوه ابتداء في قتال مانعي الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام «**أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله**»[3]، وهو عام ثم استدل الصديق عليهم بقوله تعالى ﴿**فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**﴾[4] فرجعوا

---

(١) خرجه الطبري في تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) في تفسير سورة الأنفال ٩/ ٢١٤ آية رقم ٢٤ عن أبي هريرة، قال: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أُبي، وهو يصلي، فدعاه (أي أُبي)، فالتفت إليه أبي، ولم يجبه، ثم إن أُبياً خفف الصلاةَ، ثم انصرف إلى النبي ﷺ فقال: السلام عليك أي رسول الله. قال: «وعليك». **ما منعك إذ دعوتك أن تجيبني**» ؟ قال: يا رسول الله كنت أصلي. قال: **أفلم تجد فيما أوحي إليّ** ﴿**اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ قال: بلى يا رسول الله، لا أعود».

(٢) سورة الأنفال: ٢٤.

(٣) خرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة ٣/ ٣٠٨ حديث رقم ١٣٩٩، وكتاب استنابة المرتدين . . . باب قتل من أبى قبول الفرائض . . . ٢/ ٢٨٨ حديث رقم ٦٩٢٤، وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن . . . ١٣/ ٢٦٤ حديث رقم ٧٢٨٤، ٧٢٨٥، ومسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى . . . - ١/ ٢٠٠، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(٤) سورة التوبة، آية: ٥ ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ =

وقد احتج ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ في الحمل أنه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله ﴿ وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ وقال إنه آخرهما نزولا وصار ناسخًا للخاص الذي في سورة البقرة. فدل على ما قلنا إنه

إلى قوله: وهذا عام.

و كذلك الله تعالى ألزم عليهم الاتباع لما أنزل إليهم بالأمر العام بقوله ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[1]، والاتباع لفظ خاص في اللغة لمعنى معلوم، وفي المنزَّل عامٌ وخاصٌ، فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزَّل. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ.

(أنه ينسخُ سائرَ وجوه العِدد) نحو العدّة بالحيض والأشهر وأبعَد الأجلين، فصار نسخًا للخاص الذي في سورة البقرة، وهو قوله ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ ﴾[3].

و إنما قال لتلك الآية خاصًا؛ لأن المعتدةَ على نوعين: معتدةٌ بالطلاق ومعتدةٌ بالوفاة، وهذه الآية وهي قوله: ﴿ وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ ﴾[4] (يتناولهما) وهي مخصوصة بعدة الوفاة، فكانت هي خاصة وهذه الآية

= وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾.

(١) سورة الأعراف، آية: ٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٣٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٤.

(٤) سورة الطلاق، آية: ٤ ﴿ وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾.

موجب مثل الخاص، واحتج علي - رضي الله عنه - في تحريم الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين فقال: أحلتهما آية وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ وحرمتهما آية وهو قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾، فصار التحريم أولى وذلك عام كلّه.

عامة من هذا الطريق، ولكن لتلك الآية عموم من وجه ولهذه الآية خصوص من وجه آخر؛ لأن تلكَ الآيةَ عامةٌ تتناول أولاتِ الأحمال وغيرَ أولاتِ الأحمال.

(**واحتج علي - رضي الله عنه - في تحريم الجمع بين الأختين**) إلى قوله: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[1]، فوجه الدلالة على الحرمة أن الجمعَ بين الأختين لمّا حَرُم نكاحًا، وهو سببٌ مفضٍ إلى الوطء، فلأن يَحْرُمَ الجمع بينهما وطئا بملك اليمين وفيه حقيقة الوطء أولى.

فإن قلت: بل الإباحة فيه أقوى من التحريم؛ لأن الإباحةَ ثابتةٌ بالعبارة، والحرمةُ ثابتة بالدلالة، فالعبارةُ مع الدلالة إذا تعارضتا كان الرجحانُ للعبارة لا للدلالة؛ لأن العبارةَ أقوى من سائرِها لما عُرِف.

قلت: نعم كذلك إلا أن الدلالةَ هنا أقوى من هذه العبارة؛ لأن العبارةَ هنا وهي قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ عامٌ دخلَ فيه الخصوصُ، فإنه خُصَّ منه الأمَة المجوسية والمشركة والمزوجة والأخت من الرضاع وأخت المنكوحة،

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ٦.

ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فتمكّنت فيه الشبهة فذهب اليقين، ولنا أن الصيغة متى وُضعت لمعنى، كان ذلك المعنى واجبًا به حتى يقوم الدليل على خلافه، وإرادة الباطن لا تصلح دليلا؛ لأنا لم نكلَّف دليلا درك الغيب، فلا يبقى له عبرة أصلاً، والجواب عما احتج به طائفة أهل المقالة الأولى أنا ندَّعي أنه موجب لما وضع له لا أنه محكم لما وضع له، فكان محتملا أن يُراد به بعضه فيصلح توكيدُه بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكمًا كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يُفسِّره، فيقال جاءني زيد نفسه؛ لأنه قد يحتمل غير المجيء مجازا.

والعام الذي خُصّ منه البعض أدنى من القياس فكيف من الدلالة؟

ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص إلا بعض العمومات.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، لا يحتمل إرادة الخصوص وإرادة الباطن لا يصلح دليلا؛ لأن كل احتمال لم ينشأ عن دليل لا اعتبار له. والله أعلم.

❁ ❁ ❁

[باب العام إذا لحقه الخصوص]

فإن لحق هذا العام خصوص، فقد اختلف فيه، فقال أبو الحسن الكرخي: لا يبقى حجة أصلا سواء كان المخصوص معلومًا أو مجهولاً ، وقال غيره: وإن كان المخصوص معلومًا بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان ، وإن كان مجهولاً يسقط حكم العموم ، وقال بعضهم: إن كان المخصوص

[باب العام إذا لحقه الخصوص]

(سواء كان المخصوص معلومًا) كما في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾[1] في حق الذمي ، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾[2] في حق المستأمن بعد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[3] (أو مجهولاً)[4] كما في قوله تعالى:

---

(١) سورة التوبة: ٢٩ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

(٢) سورة التوبة: ٦.

(٣) سورة التوبة: ٥.

(٤) وهو مذهب عيسى بن أبان في رواية وأبي ثور والجرجاني من متكلمي أهل الحديث.
راجع: أصول السرخسي ١/ ١٤٤، كشف الأسرار للبخاري ١ / ٦٢٣ - ٦٢٤، كشف الأسرار للنسفي مع نورالأنوار ١ / ١٧٤، تيسير التحرير ١ / ٣١٣، شرح =

معلومًا بقي العام فيما وراءه على ما كان ، فأما إذا كان مجهولاً فإن دليل الخصوص يسقط ، فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص ، وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع ؛ لأن ما دون ثمن المجَنّ خُص من آية السرقة وهو مجهول ، وخُص الربا من قوله: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ، وهو مجهول. وكذلك نصوص الحدود ؛ لأن مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف ، والصحيح من مذهبنا أن العام يبقى حجة بعد الخصوص معلومًا كان المخصوص أو مجهولاً إلا أن فيه ضرب شبهة ، وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص.

﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[1] وكذلك ما دون ثمن المِجَنّ[2] مخصوص من آية السرقة وهو مجهول[3] .

= الجلال المحلى على متن جمع الجوامع ٢/ ٧، الإبهاج ٢/ ١٣٧ روضة الناظر ٢/ ١٥٠.

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) المِجَنُّ: كل ما وقى من السلاح كالترس (قطعة من المعدن أو الجلد يحملها المحارب بإحدى يديه ويتقي بها الضربات).
انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٦٨ ، الرائد ١ / ٣٨٦.

(٣) اختلف الفقهاء في ثمن المِجن ، فقيل: ربع دينار ، وقيل: ثلاثة دراهم ، وقيل: عشرة دراهم.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ١ / ٦٢٥-٦٢٦ ، كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٧٥ .

ودلالة صحة هذا المذهب إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة أن في ذلك شبهة إجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد،

(**و دلالة صحة هذا المذهب**[1] أي مذهبنا **إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم**) ، فإن أباحنيفة - رحمه الله - استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بما رُوي عن النبي عليه السلام «أنه نهى عن بيع وشرط»[2] مع أنه مخصوص ، فإن كلَ شرطٍ يوافق مقتضى العقد غيرُ مُراد بهذا النصّ ، واحتج أصحابنا جميعا في استحقاق الشُفعة بالجوار بقوله عليه السلام : «**الجارُ أحق بصَقْبِه**»[3] أي : بقُربه[4] مع أنه مخصوص ؛ لأن الشريكَ في نفسِ المبيعِ أو في حقِ المبيع أحقٌ من الجارِ ، واحتج محمدٌ - رحمه الله - في عدم جواز بيع العقارِ قبل القبض بـ «نهى النبي عليه السلام عن بيعٍ ما لم يَقبِضْ»[5] مع أنه مخصوص ،

---

(١) وهو مذهب الجمهور كذلك .
راجع : إحكام الفصول للباجي ص ١٥٠ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٢٧ ، روضة الناظر ٢ / ١٥٠ .

(٢) خرجه ابن حجر في الدراية ٢ / ١٥١ ، حديث رقم ٧٧٧ ، والزيلعي في نصب الراية ٤ / ١٧ ، والشوكاني في نيل الأوطار ٥ / ١٧٩ .

(٣) خرجه البخاري في كتاب الشُفعة باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع ٤٤/ ٥٤٥ حديث رقم ٢٢٥٨ بلفظ : « . . . **الجار أحق بسقبه** . . . » ، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

(٤) صَقِبَت وسقبتْ دارُه - بالكسر - أي قَرُبَتْ ، وأصقبه فَصَقَبَ أي قربَّه فقرُب وأسقبتها أنا أَي قربتهاَ .
انظر : الصحاح ١ / ١٤٨ ، ١٦٣ مادة : صقب وسقب

(٥) خرجه بهذا اللفظ الإمام أبوحنيفة في مسنده ص ٥٤٦ ، والدارقطني في كتاب البيوع ٣/ ٩ حديث رقم ٢٥ بلفظ : «**يا بن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه**».

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس.

ودلالة أنه مخصوص جوازِ بيع المهرِ قبل القبض فيما إذا كان المهرُ عروضا أو عَقارًا .

(**وذلك دون خبر الواحد**) أي العامُ الذي خُص منه البعض دون خبر الواحد.

ألا ترى أن القياسَ الصحيحَ يُترك بخبر الواحد . مثلُ قوله عليه السلام «**تم على صومك فإنما أطعمكَ اللهُ وسقاك** »[1] ، فإنَ القياسَ الصحيحَ هو أن أكلَ الناسي أن يُفسدَ الصومَ ، ومع ذلك لا يُعمل بموجبه بل يُعمل بموجب خبر الواحد ، وكذلك تركنا القياسَ الصحيحَ في القهقهة في الصلاة في حقِ الوضوء بخبرِ الواحد ، وهو قوله عليه السلام : «**ألا من ضَحَكَ منكم قهقهة**»[2] الحديث ، وكذلك في الحدث الذي سبق في الصلاة في جواز البناء

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيًا في الأيمان ١١ / ٥٥٨ حديث رقم ٦٦٦٩ بلفظ : «**من أكل ناسيًا وهو صائم فليُتمم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**».
و في كتاب الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا ٤ / ١٨٤ حديث رقم ١٩٣٣ بلفظ «**إذا نسيَ فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه** »، ومسلم في كتاب الصيام باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر ٨ / ٣٥ بلفظ : «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومَه فإنما أطَعمه الله وسقاه** » : ،و خرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

(٢) خرجه الدارقطني في كتاب الطهارة باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها ١/ ١٦١ بمعناه ، والزيلعي في نصب الراية ١ / ٤٨ ـ ٥٤ ، بنحوه أحاديث كثيرة .

أما الكرخي فقد احتج بأن ذلك الخصوص إذا كان مجهولا أوجب جهالة في الباقي ؛ لأن الخصوص بمنزلة الاستثناء ؛ لأنه يبين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء .

وإذا كان معلومًا احتمل أن يكون معلولاً وهو الظاهر ؛

تُرك القياسُ الصحيحُ وعُمل بخبر الواحد[1] ، ثم لا يُترك القياسُ بالعام الذي خُص منه البعض بل يعمل بالقياس .

عُلم بهذا أن العامَ الذي خُص منه البعض أدنى رُتبة من خبر الواحد .

(لأن الخصوصَ بمنزلة الاستثناء ؛ لأنه يبين أنه لم يَدخل تحت الجملة كما في الاستثناء) حيث يتبين بالاستثناء أن الكلامَ عبارةٌ عما وراءه ، ولهذا لا يكون دليلُ الخصوصِ إلا مقارنا .

فأما ما يكون طارئا فهو دليلُ النسخِ لا دليلُ الخصوصِ ، ثم إذا كان المستثنى مجهولاً يصير ما وراءه مجهولاً بجهالته . كما أن المستثنى إذا تمكّن فيه شكٌ يصيرُ ما وراءه مشكوكًا فيه ، حتى إذا قال : مماليكي أحرارٌ إلا سالماً أو بزيعًا ، لم يعتق واحد منهما ، وإن كان المستثنى أحدهما ؛ لأنه مشكوكٌ فيه ، فيَثبت حكمُ الشك فيهما ، وإذا صار ما بقي مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه ، بل يجب الوقف فيه كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾[2] .

---

(١) إذا أحدث في الصلاة فيذهب ويتوضأ ، ويبدأ من حيث ما ذهب منها ، والقياس أن تبطل الصلاة كلها .

(٢) سورة فاطر : ١٩ .

لأن دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلُح تعليله. ولا يدرى أي القدر من الباقي صار مستثنى، فيصير بمنزلة جهالة المخصوص .

ووجه القول الثاني أن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا ، وإن كان معلومًا بقي العام موجبًا في الباقي ؛ لأن الاستثناء لا يحتمل

(**لأن دليلَ الخصوصِ نصٌّ قائم بنفسه فيصح تعليله**) ؛ لأنه مستبدٌ بصيغته غير مفتقر إلى صدر الكلام، فصار بمنزلة سائرِ النصوص ، والأصل في سائرِ النصوصِ التعليلُ لما أن المراد من التعليل هو أنَ يكون معقول المعنى، والعقلَ حجة من حَجج اللهَ تعالى كالنص ، فكان الأصل في حجج الله تعالى الموافقة لا التناقض، إذ التناقض الحقيقي من أمارات الجَهل ، واللهُ تعالى عليمٌ لا يَجهل وحكيمٌ لا يَسفه ، فكان التناقض الحقيقي منه محالاً ، وإنما قال: لأن دليلَ الخصوص نصٌّ قائم بنفسه «احترازا عن الاستثناء ، فإن الاستثناء غير معلول بالاتفاق، فيتخايل أن دليلَ الخصوص لا يحتملُ التعليلَ لمشابهته الاستثناء في الحكم ، وذكر ذلك رفعًا لذلك الخيال .

(**أن دليلَ الخصوص إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا**) أي في وجه الكرخي أي لا يبقى العام حجة أصلاً ؛ لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا أي بقولنا: لأنه يبين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ، فلا يؤثِّر في الباقي ؛ لأن دليلَ الخصوص لا يتعرض لما وراءه ، فيبقى العامُ فيما وراءه حجةً موجبةً قطعًا ، ولا معنى لما قال الكرخي: إنه محتمل للتعليل ؛ لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتملَ التعليلَ ، فإن المستثنى معدومٌ على معنى أنه

التعليل فكذلك هذا. ووجه القول الآخر أن دليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه إذا كان مجهولاً ؛ لأن المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء ؛ لأنه وصف قائم بالأول، فأوجب جهالة فيه، وهذا قائم بنفسه معارض للأول .

لم يكن مرادا من الكلام أصلا ، والعدمُ لا يُعلل ؛ لأن التعليلَ شيء والعدمُ ليس بشيء ، ولا يقوم التعليل إلا بشيء، وعلى هذين القولين يسقط الاحتجاج بآية السرقة ؛ لأنه لحقها خصوصُ مجهولٍ وهو ثمن المجَنْ على ما روي «كانت الأيدي لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام فيما دون ثمن المجن»[1] .

(**سقط بنفسه**) أي سقط دليلُ الخصوص بنفسه (**بخلاف الاستثناء؛ لأنه وصف قائم بالأول**) من حيث إنه لا يُعقَل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام كما لا يَعقل انفكاك الوصف من الموصوف ، ومتى كان الاستثناء وصفًا قائمًا بالأول صار بمنزلة البعض للكل ، وقيام الجهالة بالبعض يوجب الجهالة في الكل ، فلذلك كانت الجهالة في المستثنى أوجبت الجهالة في

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الحدود باب قول الله تعالى: ﴿والسارق والسارقة...﴾ ١٢/ ٩٩ـ ١٠٠ حديث رقم ٦٧٩٢ بلفظ: «لم تقطع على عهد النبي ﷺ إلا في ثمن مجن أو ترس»، وفي رقم ٦٧٩٨ بلفظ : «قطع النبي ﷺ يد سارق في مجن ثمنه ثلاثة دراهم »، ومسلم في كتاب الحدود باب حد السرقة ونصابها ١١ / ١٨٣ بلفظ : «لم تقطع يد سارق في عهد رسول الله ﷺ في أقل من ثمن المجن . . .»، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

ودليل ما قلنا أن دليل الخصوص يُشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا إنه يتبين أنه لم يدخل في الجملة. ألا ترى أنه لا يكون إلا مقارنًا ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنه نص قائم بنفسه فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره.

فقلنا: إذا كان دليل الخصوص مجهولاً، أوجب جهالة في الأول

المستثنى منه بخلاف دليلِ الخصوص، فإنه نصٌ قائمٌ بنفسه غيرُ متصل بالعام اتصالَ الاستثناء بصدر الكَلام، ولهذا يجوز انفكاكه عن العام صيغة وإفادة، فلم يوجب جهالَته جهالة ما لم يتصل هو به؛ لأن قيامَ الصفةِ بذاتٍ لا يوجبُ اتصافَ ذاتٍ آخر بتلك الصفة التي لم تقم هي به.

(**ودليلٍ ما قلنا: إن دليلَ الخصوص يُشبه الاستثناء بحكمه**) وهو أن كلَ واحد منهما تصرف في النَظم ببيان أن بعضَ الجملة غيرُ مراد بالنظم، ويشبه النَّاسخ بصيغته من حيث إن كلَ واحد منهما قائمٌ بنَفسه مفيدٌ لحكمه، (**فلم يجز إلحاقه بأحدِهما بعينه**) أعني النّاسخ والاستثناء، (**بل وجب اعتباره في كل باب**) أي في كل نوع إذا كان معلومًا أو مجهولاً. كما هو الأصل في المتردد بين الشيئين يأخذ حظًا معتبرًا من كل واحد منهما، كالفم لما كان ظاهرًا من وجه باطنًا من وجه أَخذ من كل واحدٍ منهما حظا فكذلك هَاهنا.

(**فقلنا إذا كان دليلُ الخصوصِ مجهولاً أوجب جهالةً في الأول بحكمه اعتبارا بشَبه الاستثناء**)، فإن المستثنى إذا كان مجهولا يصير المستثنى منه

بحكمه إذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته إذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته، فصار الدليل مشتبهًا فلم نبطله بالشك.

مجهولاً ، فيسقط حكم العموم لجهالته.

(**و سقط في نفسه بصيغته إذا اعتُبر بالناسخ**) أي وسقط دليلُ الخصوص إذا كان مجهولاً اعتباراً لشَبهه بالناسخ ، فإن الناسخَ إذا لم يكن معلومًا لا يثبت النسخ، فبقي النصُ الأولُ موجبًا للحكم قطعًا كما كان ، فكذلك دليلُ الخصوص إذا كان مجهولاً بقي العامُ موجبًا للحكم كما كان.

(**فصار الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك**) حتى يكونَ العامُ بعد جهالة دليل الخصوص حجة عملاً بشبه الناسخ المجهول ، وغير قطعي عملا بشبه المستثنى المجهول ، فإن المستثنى إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في المستثنى منه ، فلا يبقى المستثنى منه معلومًا أصلاً ، وأحد الشَبَهين لم يؤثر في العموم والآخرُ أسقطَ حكمَ العموم ومشابهتهما أورثت الشكَ، فلم نبطل دليلَ العموم بالشك ، والكناية في قوله: «فلم نبطله» جاز أن ينصرف إلى دليلِ الخصوص وجاز أن ينصرف إلى دليل العموم وهو الأوجه.

و كذلك قوله: والدليلُ «أي ودليلُ الخصوص أو دليلُ العموم بيانه أن دليلَ الخصوص لما كان ساقطًا لاعتباره بالناسخ ومعتبَرا لاعتباره بالاستثناء صار هو مشتبها فلم نبطله بالشك ، فقلنا بسقوطه من وجه دون وجه ، فلذلك بقي العامُ موجبًا للعمل دون العلم ، وكذلك العامُ يسقط من وجه لاعتبار شَبه دليلِ الخصوص بالاستثناء ولم يسقط لاعتبار شَبه دليلِ

وكذلك إذا كان المخصوص معلومًا ؛ لأنه يحتمل أن يكون معلومًا على احتمال التعليل يصير مخصوصًا من الجملة .

الخصوص بالناسخ ، فصار دليلُ العموم مشتبها ، فلم نُبطلْه بالشك ، ولكن انصرافها إلى العام أولى ؛ لأن الكلامَ وقع فيه ، لأن قولنا : «فلم نُبطله بالشك» إنما وقع بمقابلة قولِ الكرخي إنه لا يبقى حجةً أصلا أي إن العامَ الذي لحقه الخصوصُ لا يبقى حجة أصلا ، وكذلك قول غيره ، فكذلك قولنا : «فصار الدليلُ مشتبها فلم نبطله بالشك» إنما يكون في العام الذي لحقه الخصوصُ لا في دليل الخصوص .

(**وكذلك إذا كان المخصوصُ معلومًا ؛ لأنه يحتمل أن يكون معلولاً ، وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصًا من الجملة**) يعني يصير ما وراء الثابت بالنص الخاص مخصوصًا أيضا بالتعليل ، ولا يُدرى أيّ القدر صار مخصوصًا ؟ فأشبه دليل الخصوص إذا كان مجهولا ، فتذكر هاهنا السؤال المعروف الجاري على ألسنة العلماء وأندية الفقهاء وهو : أن دليلَ التخصيصِ لمّا شابه الناسخَ والاستثناءَ وجب أن لا يقبل التعليل كما أنهما لا يَقبَلانه .

و الجواب فيه على وجه الاختصار هو أن الناسخَ والاستثناء إنما لا يقبلان التعليلَ لمعنىً اختص بهما ، وهو أن الناسخَ ورد على معارضة النص المنسوخ ومخالفته ، والتعليل فرع النص ، فلو قلنا بجواز تعليل الناسخ لقلنا بكون جوازِ التعليل معارضًا للنص وهو لا يصح ، وفي الاستثناء كون المستثنى معدوما في التقدير ، والتعليلُ شيء موجودٌ فلا يقومُ إلا بشيء موجودٍ وليس

كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص، فوجب العمل به فيصير قدر ما تناوله النص مجهولا. هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل؛ لأنه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يُعلل؛

في دليلِ التخصيص هذان المانعان. بل فيه جهةُ الاستبداد والبيان، وهما لا يمنعان التعليل فَيُعلَّل هو وإن كان الناسخ والمستثنى لا يُعلَّلان.

(**كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضةِ للنص**) أي للنص العام، وبهذا الذي ذكر احترز عن الناسخ، فإنه على سبيل المعارضة للمنسوخ.

و أما دليلُ الخصوص فلم يعارضِ النصَ العام فلم يمتنع عن التعليل؛ لأن العلةَ فرعُ النص، والنص المخصِّص لبيان أن المخصوصَ لم يدخلُ في العام، فكذلك العلة بيانٌ لذلك (**فوجب العمل بالتعليل**) لخلوّه عن معارضة النص (**فيصير قدر ما يتناولُه النص العام مجهولا. هذا على اعتبار صيغة النص**) أي أن احتمال التعليل باعتبار صيغة النص.

فأما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال؛ لأنه من حيث الحكم يشبه الاستثناء؛ لأن الاستثناءَ تكلمٌ بالباقي بعد الثنيا، فلم يكن صدرُ الكلام موجبا مقدارَ المستثنى، والتعليل إنما يجري لإثبات الحكم، والمستثنى معدومٌ تقديرا بالعدم الأصلي.

(**والعدم لا يُعلَّل**)؛ لأن كونَ المذكور معلولاً يستدعي سابقةَ العلة ليثبت الحكم به، وهذا لا يُتصور في العدم؛ لأن العدمَ أصلٌ فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة في صدر الكلام؛ لأنه لما لم يُعلَّل دليلُ الخصوص

فدخلت الشبهة أيضًا وقد عرف موجبًا فلايبطل بالاحتمال. وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد في بعض ما تناوله النص معلومًا، فإن الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل ؛لأن الناسخ إنما يعمل على طريق المعارضة لا على تبين أنه لم يدخل تحت الصيغة فتصير العلة معارضة للنص، وأما هاهنا فإن التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص، وهو أن لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضًا للنص، فإذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة

باعتبار شَبَهه بالاستثناء من حيث الحكم بقي صدرُ الكلام موجبًا قطعًا كما كان ، واعتباره بالصيغة يوجب جهالة في الأصل على ما ذكرنا ، فوفرنا للشَبَهين حظهما فقلنا : يبقى موجبًا للعمل لشبهه بالاستثناء، ولم يبق موجبًا قطعًا لشبهه بالناسخ .

و هو معنى ما قال في الكتاب : (**فدخلت الشبهة وقد عرف موجبًا فلا يبطل بالاحتمال**) .

(**وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد معلومًا في بعض ما تناولَه النص ، فإن الحكمَ فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل**) وقوله : لاحتمال التعليل «ليس بدليل لقوله : لا يتغير» لأنه لا يناسبُ للمدعى ؛ لأن احتمالَ التعليل يوجب التغير فلا يصلح أن يكون دليلاً لعدم التغيُّر ، بل المرادُ أن احتمالَ التعليلِ في النسخ لا يوجب التغيُّر فيما بقي ؛ لأن العلةَ لو صحت هاهنا لكانت معارضة للنص العام ، وشرط صحة التعليل أن لا يكون معارضًا للنص ، فلم يصح التعليل للناسخ لهذا المعنى ، فأُلحق بما لا يحتمل التعليلَ أصلاً ، فلم يتغير ما بقي عما كان عليه ، وهو كونه موجبًا قطعيًا فبقي موجبًا قطعًا كما كان ولا

بالشك صار الدليل مشكوكًا بأصله فأشبه دليل القياس فاستقام أن يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد ؛ لأنه يقين بأصله فلم يصلح أن يعارضه القياس، ونظير هذه الجملة من الفروع أن البيع إذا أضيف إلى حر وعبد بثمن واحد ، وإلى حي وميت وخمر وخل فهو باطل ؛ لأن

كذلك دليلُ الخصوص ، فإنه لبيان أن المخصوصَ لم يدخل تحت الجملة فلا تصيرُ العلةُ معارضةً للنص على ما ذكرنا فلا بد من اعتبار التعليل ، فحينئذ يوجب شبهة فيما بقي فلم يبق النص العام قطعيا لذلك ؛ لأن الناسخَ إنما يَعملُ على طريق المعارضة؛ لأن الناسخ إنما يرد بعد ثبوت النص المنسوخ فكان النص الناسخ معارضًا.

و أما دليلُ التخصيص فإنما يَردُ مقارنا للنص العام عند عامة العلماء[1]، فلا يقع إلا مبينًا بأن قدرَ المخصوص غيرُ داخلٍ تحت العام من الأصل كالاستثناء . تبين أن قدرَ المستثنى غيرُ داخل تحت المُستثنى منه من الأصل؛ لوروده مقارنا وهو بمعزلٍ من المعارضة ، وقولنا : عند عامة العلماء «احترازٌ عن قول الإمام أبي منصور ـ رحمه الله ـ فإنه لا يشترط المقارنة لورود دليل التخصيص . كذا ذكر في «تبصير الأدلة» في بيان الوعد والوعيد .

(**فصار الدليل مشكوكًا**) أي العامُ الذي خُص منه البعضُ صار مشكوكًا.

(**أن البيع إذا أضيف إلى حر وعبد بثمن واحد إلى قوله : فهو باطل**)

---

(١) ويريد به عامة علماء الحنفية .

أحدهما لم يدخل تحت العقد ، فبقي الآخر وحده ابتداء بحصته ، وكذلك إذا قال بعتُ منك هــذين العــبدين بألف درهم إلا هذا بحصته من الألف ، فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء.

هذا بالاتفاق .

و أما إذا سَمى لكل واحد منهما ثمنا بأن قال : اشتريتهما بألف كلَ واحد منهما بخمسمائة ، فكذلك الجواب عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وعندهما العقدُ جائزٌ في العبد بما سَمَّى بمقابلته ؛ لأن أحدَهما منفصل عن الآخَر في البيع ابتداءً وبقاءً، فوجود المفسد في أحدهما لا يؤثِّر في العقد على الآخر ؛ لأن تأثيرَه في العقد على الآخر إما باعتبار التبعية وأحدهما ليس بتبع للآخر ، أو باعتبار أنهما كشيء واحد وليس كذلك ، وكل منهما منفصل عن الآخر في العقد .

ألا ترى أنه لو هَلك أحدهما قبل القبض بقي العقد في الآخَر ، وذلك فيما إذا كان واحدٌ منهما عبدا ويؤذن ذلك . في هذا انفصال أحدهما عن الآخر .

و أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ يقول : البائع لما جمع بينهما في الإيجاب قد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبولَ العقد في الآخَر ؛ بدليل أن المشتري لا يملك العقدَ في أحدهما دون الآخر ، واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرطٌ فاسدٌ ، والبيعُ يبطل بالشرط الفاسد ، فصارت هذه الجملة نظيرَ الاستثناء ؛ لأنه يُجعل في الاستثناء عبارةً عما وراء المستثنى حكما ، فكذلك هاهنا جُعلت إضافةُ البيع إليهما عبارةً عن إضافته إلى العبد

وإذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو وجد مدبرًا أو مكاتبًا صح البيع في الباقي ؛ لأن الآخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب ،

ابتداء ؛ لأن الحرَّ ومن في معناه غير داخلٍ في العقد أصلا ؛ لأن دخولَ الشيء في العقد بصفة المالية والتقوم ، وذلك لا يوجد في الحر ومن في معناه ، فلو جاز العقد في العبد إنما يجوز بالحصة ، والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء على الصحة لمعنى الجهالة كما لو قال : اشتريتُ منك هذا العبدَ بما يَحصُّه من الألف إذا قسم على قيمته ، وقيمة هذا العبد الآخر ، فإنه لا يجوز لجهالة الثمن كذا هاهنا . كذا في «المبسوط»[1] .

(**وإذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم**) إلى آخره . يبقى العقد صحيحا في الآخر ؛ لأن العقدَ تناولهما باعتبار قيام صفة المالية والتقوم فيهما ، وهو المعتبر في المحل لتناول العقد إياه ، ثم خرجَ أحدهما لصيانة حق مستحَق إما للعبد في نفسه أو للغير فيه أو لتعذر التسليم بهلاكه ، فيبقى العقد في الآخر صحيحًا بحصته ، والبيع بالحصة بقاءً لا يفسدُ البيعَ ، وكذلك إذا كان أحدهما أم الولد وهذا الذي ذكرنا مذهبنا ، وقال زفر ـ رحمه الله ـ لا يجوز لما إذا كان أحدهما حرًا . كذا في «المبسوط»[2] .

---

(١) انظر : المبسوط ١٣ / ٤ .

(٢) انظر : المبسوط ١٣/ ٤ .

يدخلان في البيع ، وإنما امتنع الحكم صيانة لحقهما ، فصار الآخر باقيًا في العقد بحصته ، فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظيره دليل الخصوص مسألة خيار الشرط ، فأما إذا أجمل الثمن ولم يُعيِّن الذي فيه الخيار أو عين

و قوله : (**يدخلان في البيع**) .

و الدليلُ على الدخول ما ذكره الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «المبسوط» بقوله : لأن دخولَ الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجودٌ في المدبَّر والمكاتب ، ثم استحق أحدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحقه غيرَه بأن باع عبدين فاستحق أحدَهما ، وهناك البيع جائز في الآخر سواءً سَمّى لكلٍ واحدٍ منهما ثمنا أو لم يسم .

يوضحه أن البيعَ في المدبَّر ليس بفاسد على الإطلاق بدليل جوازِ بيع المدبَّر من نفسه ، فإنه إذا باع نفسَ المدبَّر من نفسه يجوز . بدليل أن القاضيَ إذا قضى بجواز بيع المدبَّر يَنفذُ قضاؤُه ، وكذلك المكاتب فإن بيعَه من نفسه جائزٌ ولو باعه من غيره برضاه جاز في أصح الروايتين ، وكذلك بيعُ أمِ الولد من نفسها جائز ، ولو قضى القاضي بجواز بيع أمِ الولد نفذ قضاؤه عند أبي حنيفة وأبي يوسف[1] ـ رحمهما الله ـ .

(**فصار هذا من قسم دليل النسخ**) حيث وقع الحكم الثابت في مقدار ما يتناولَه النصُ الذي هو ناسخٌ بعد الثبوت ويبقى ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ .

---

(١) انظر : المبسوط ١٣ / ٤ ـ ٥ .

أحدهما ولم يعين الآخر لم يجز البيع ؛ لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم، فصار في السبب نظير دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء، فقيل: لا بد من إعلام الثمن والمبيع لجواز

(في رجل باع عبدين بألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما)، والمسائل على أربعة أوجه:

أحدها - أن لا يعيَّنَ الذي فيه الخيارُ ولا يفصِّل الثمن.

الثاني - أن يعيّنَ الذي فيه الخيار ولا يُفصِّل الثمن.

و الثالث - أن لا يعيِّنَ الذي فيه الخيارُ ويفصِّل الثمنَ.

و الرابع - أن يعيِّنَ الذي فيه الخيارُ ويُفصِّلُ الثمنَ، والكل فاسد إلا الوجهَ الأخيرَ.

(فصار في السبب نظيرَ دليل النسخ وفي الحكم نظيرَ الاستثناء)، وهذا لأن شرطَ الخيار لا يدخلُ في أصل السبب، وإنما يدخلُ على الحكم، فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره، حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وباعتبار الحكم إذا أعتق المشتري والخيار مشروط البائع، ثم سقط الخيار لم ينعقد العتق. كذا ذكره شمس الأئمة - رحمه الله - في «أصول الفقه»[1] وهذا لأن خيارَ الشرط يُشبه الناسخَ ويُشبه الاستثناءَ.

أما أنه يُشبه الناسخ على معنى أن الخيارَ لا يمنع دخولهما تحت الإيجاب،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٥٠.

البـيع بمنزلة الحر والعبد ، وإذا وُجد التعيين وإعلام الحصة صح البـيع ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطًا فاسدًا في الآخر ، بخلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إنه يعتبر شرطًا فاسدًا في الآخر لا محالة فيفسد به البـيع ، والله أعلم .

ويُشبه الاستثناءَ على معنى أن الخيارَ يمنع انعقاد العقدِ في حق الحكم فلشبهة بالناسخ إذا عُيِّن وبين يجوز . بخلاف الحر والميتة ، فإنه لا يدخل تحت الإيجاب عيِّن أو لم يُعَيَّن ولشبهه بالاستثناء إذا لم يعيَّن ولم يبين لا يجوز .

و قوله : (**بمنزلة الحر والعبد**) متصل بقوله : وفي الحكم نظير الاستثناء أي أن شرطَ الخيار في البيع يمنع السبب في حق الحكم ، ويصير كأن البيعَ لم يوجد في حق الحكم بمنزلة المستثنى ، فإنه غيرُ داخل في الإيجاب كما إذا جمع بين حر وعبدٍ في البيع ولم يفصِّل الثمنَ لم يدخلْ العبدُ أيضًا في الإيجاب كما أنّ المستثنى لم يدخلْ في الإيجاب .

(**بخلاف الحر والعبد وما شاكلَ ذلك في قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ**) إذا جمع بين الحرِ والعبدِ في البيع ، وفصَّل الثمن لم ينعقد العقدُ في العبد صحيحًا عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ خلافًا لهما ؛ لأن اشتراطَ قبولِ العقد في الحر شرطٌ فاسدٌ[1] ، وقد جعله مشروطًا في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب ، والبيعُ يبطلُ بالشروط الفاسدة .

فأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطًا فاسدًا ؛ لأن

---

(١) انظر : المبسوط ١٣ / ٣ .

....

البيعَ بشرط الخيار منعقدٌ صحيحًا من حيث السبب ، فكان العقدُ في الآخر لازمًا كما إذا جمع بين قن ومدبَّر في البيع كان العقدُ في القن لازمًا ، فكان في هذا المجموع الذي ذكر نظيرُ الاستثناء والنسخِ ودليل الخصوص ، فنظيرُ الاستثناء ما إذا جمعَ بين حر وعبدٍ في البيع وأمثاله . ونظيرُ النسخ ما إذا جمع بين عبدٍ ومدبَّرٍ في البيع وأنواعه .

و نظيرُ دليلِ الخصوص مسألةُ من باع عبدًا بشرط الخيار ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسمان: عام بصيغته ومعناه، وعام بمعناه دون صيغته. أما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما أشبه ذلك.

أما صيغته فموضوعة للجمع، وأما معناه فكذلك، وذلك شامل لكل ما ينطلق عليه، وأدنى الجمع ثلاثة ذكر ذلك محمد صريحا في كتاب «السير»

باب ألفاظ العموم

لما ذكر بيان أحكام العموم وما يختلف من أحكامه قبل الخصوص وبعده احتاج إلى ذكر الألفاظ التي يحصل بها العموم، فتقديم الأحكام بسبب أن الأحكامَ هي المقصودةُ، وكونُها مقصودةَ جهةٍ في التقديم.

(**فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء**) أي بغير الألف واللام بأن قيل: رجال ونساء.

(**أما صيغته فموضوعة للجمع**)؛ لأن واضعَ اللغةِ وَضعَ هذه الصيغة للجماعة، وقال: رجلٌ ورجلان ورجالٌ، وامرأةٌ وامرأتان ونساءٌ، وهو عام بمعناه أيضًا؛ لأنه شامل لكل ما يتناوله عند الإطلاق، وأدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ ثلاثة؛ لأن (**أدنى الجمع**) الصحيحِ (**ثلاثةٌ**[1] **نص عليه محمد** -

---

(١) قوله: «أدنى الجمع ثلاثة» مروي عن ابن عباس، وابن مسعود، وهو قول أكثر المالكية، وهو المشهور عن الإمام مالك، والشافعي، وأبي حنيفة - رحمهم الله - =

في الأنفال وفي غيرها ، فصار هذا الاسم عامًا متناولاً جميع ما ينطلق عليه. غير أن الثلاثة أقل ما يتناوله فصار أولى ، ولهذا قلنا في رجل قال: إن اشتريت عبيدا فهو كذا ، أو إن تزوجت نساء أن ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا.

و الكلمة عامة لكل قسم يتناوله ، وقد يصير هذا النوع مجازًا عن

رحمه الله - **في«السير الكبير» في الأنفال**[1] **وغيرها)** ، ومن قال: لفلان عليَّ دراهمُ يلزمه الثلاثة[2] والمرأةُ إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهمَ ، فإذا ليس في يدها شيء تلزمها ثلاثةُ دراهم[3] .

(والكلمة عامة لكل قسم يتناولُه) أي كلمةُ العمومِ تعم ما تتناولُه صيغة العموم مثل: كلمة العَبيد عام في العباد ، والنساء في الإناث

= واختاره الشيرازي ، وإليه ذهب الغزالي في المنخول .
و قيل: «أقل الجمع اثنان» وهو المروي عن عمر بن الخطاب ، وزيد بن ثابت ، وإليه ذهب القاضي أبوبكر ، والقاضي أبو جعفر السمناني ، وحكاه ابن خويز منداد محمد بن الطيب عن مالك ، وهو الصحيح عند الباجي ، وبه قال أبوإسحاق الأسفرائيني ، وجمهور أهل الظاهر ، والنحاة. وفي المسألة أقوال أخرى .
انظر: فواتح الرحموت ١/ ٣٠٧، شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٣ ، المنخول للغزالي ص ١٤٨-١٤٩ ، التبصرة ص ١٢٧ ، الإحكام للآمدي ٢/ ٧٢، إرشاد الفحول ص ١٢٤

(١) لم أقف على هذه العبارة في السير الكبير، إلا أن السرخسي قال في المبسوط ٦/ ١٨٧ أدنى الجمع المتفق عليه ثلاثة ».

(٢) راجع: الهداية ٨/ ٣٣١ .

(٣) انظر: المرجع السابق ٤/ ٢٢٣ .

الجنس إذا دخله لام المعرفة ؛ لأن لام المعرفة للعهد ولا عهد في أقسام الجموع، فجُعل للجنس ليستقيم تعريفه، وفيه معنى الجمع أيضا ؛ لأن كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام أصلا ، فصار الجنس أولى، قال الله تعالى: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾، وقال أصحابنا فيمن قال إن تزوجت النساء أو اشتريت

ليستقيم تعريفه .

(**لأن كُلَّ جنس معهود فكان فيه عمل بالوصفين**) أي وصف الجنس ووصف الجمع. بيان ذلك أن معنى الجمع مراعًى في الجنس من وجه ولا يُراعى معنى الجنس في الجمع أصلا ، وذلك لأن الجنسَ إذا أُريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا وهو الثلاث فصاعدا ، فعلى هذا التقدير كان معنى الجمع في الجنس مُراعىً من كل وجه.

و أما إذا أريد به الجمع فليس فيه معنى الجنس أصلا ؛ لأن الجنسَ ما يتناولُ الواحدَ ويحتمل الكلَّ ، وهذا المعنى غيرُ موجود في الجمع ، فإنه لا يكون الواحدُ فيه مراداً أصلا ، فلا يكون معنى الجنسِ على هذا التقدير موجوداً أصلاً ، ولم يوجد أيضا إذا أطلق الجمع على الثلاث لا غير.

فعُلم بهذا أن معنى الجنسية في الجمع فائت على تقديرين أي على تقدير إرادة الثلاث فصاعدا من الجمع على تقدير الثلاث منه لا غير .

وأما معنى الجمع. فمرادٌ من كل وجه من الجنس إذا أريد به الجنس الأعلى، فاتضح الفرق فيهما فكان الحمل على الجنس أولى عند تعارض مقتضَيهما .

العبيد فامرأته طالق أن ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا : إنه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع، واسم الجنس يقع على الواحد على أنه كل الجنس.

و أما في قول المرأة لزوجها : خالعني على ما في يدي من الدراهمِ وليس في يدها شيء حيث يلزمها ثلاثةُ دراهمَ ؛ فلأن الجمع المحلى بالألف واللام التي هي للجنس كان يجب أن يُراعى الجمعية على تقدير إرادة الكل به ، وذلك غير ممكن؛ لاستحالة كون الدراهمِ أجمعَ في يدها ، وإذا انعدم المعنى الموجب لاعتبار الجنسية اعتبرنا جانب الصيغة وهو الجمع ، وقد ذكرنا ما هو أزيد من هذا في هذه المسألة في «النهاية»[1] .

---

(١) انظر : كتاب الخلع اللوحة رقم ١٨٨ من الكتاب المذكور والموجود أصله بجامعة الملك عبد العزيز بجدة برقم ٢٧٠٣ ، وعبارته « . . . خالعني على ما في يدي من مال أو من دراهمَ ولم يكن في يدها شيء ردت عليه أي على الزوج مهرها الذي أخذتهُ منه في قولها من مال ؛ لأنها غرته حيث أطمعته في مال فيرجع عليها بالبدل ، وعند الشافعي ترد عليه مهر مثلها . أو ردت عليه ثلاثة دراهم في قولها : من دراهم ؛ لأنها ذكرت الجمع وأقله ثلاثة بخلاف ما إذا تزوجها بدراهم حيث تبطل التسمية للجهالة ويجب مهر المثل ؛ لأن البضع حال الدخول متقوم فأمكن إيجاب قيمته إذا جهل المسمى .

فإن قلت : قد ذكرت بمن وهي للتبعيض ، فينبغي أن يجب بعض الدراهم وذلك درهم أو درهمان .

قلت : لا يلزم ذلك ؛ لأنه قد يكون لبيان الجنس ؛ لأن في قولها على ما في يدي نوع إبهام لا يعرف من أي جنس هو ، فبينها بمن وسوى القدوري بين قولها : من دراهم ، أو من الدراهم .

فإن قلت : ينبغي أن يلزمها درهم واحد في العرف ؛ لأنه بمنزلة المفرد المغرق حتى =

ألا ترى أنه لولا غيره لكان، كلا فإن آدم - صلوات الله عليه - كان كل الجنس للرجال وحواء - رضي الله عنها - وحدها كانت كل الجنس للنساء، فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة. فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع، فكما كان اسم الجمع واقعًا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعداً، وكان كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل على احتمال الكل، وأما العام بمعناه دون صيغته فأنواع: منها ما هو فرد وُضع

(فإن آدم عليه السلام وحده كان كلَّ الجنس)، وكذلك (حواء - رضي الله عنها) - وحين لم يكن غيرُهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما، فبكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقةُ، وكما كان اسم الجمع واقعًا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعًا على الواحد فصاعداً، فعند الإطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع، فحينئذ لا يحنث قط ويُديَّن[1] في القضاء؛ لأنه نوى حقيقةَ كلامه بخلاف ما إذا نوى التخصيص في صيغة العام، فإنه لا يُديَّن في القضاء، فتذكَّر هاهنا ما ذكرنا من ورود الشبهة على هذا الأصل في مسألة الكوز قبل هذا في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار[2].

= يصرف إلى أدنى الجنس عند تعذر جنسه صرف إلى الكل كما إذا حلف لا يشتري العبد أو لا يتزوج النساء.

قلت: إنما يصرف أدنى الجنس عند عدم قرينة دالة على العهد، وقد وجدت هاهنا وهو قولها: على ما في يدي، فلا يكون الجنس فوجب اعتبار الجمعية فيه بخلاف ما ذكر؛ لعدم القرينة الدالة على العهد فيه».

(١) أي يترك على دينه وصدقه.

(٢) انظر: ص (٤٦٥ - ٤٦٦).

للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل: الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع، ولما كان فردًا بصيغته جمعًا بمعناه كان اسمًا للثلاثة فصاعدًا إلا الطائفة فإنها اسم للواحد فصاعداً.

كذلك قال ابن عباس - رضي الله عنه - في قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا

(مثل الرهط والقوم). ذكر في «الصحاح» والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة. قال الله تعالى: ﴿**وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ**﴾[1] والقوم: الرجال دون النساء؛ لأنه لا واحد له من لفظه، وجمع القوم أقوامٌ، وجمعُ الجمعِ أقاوم[2] (**ولما كان فردًا بصيغته جمعًا بمعناه كان اسمًا للثلاثة فصاعدًا**) أي لما كان كل واحد من رهط وقوم فردا بصيغته.

فإن قيل: لما كان اللفظ مفرداً والمعنى جمعًا كان كالطائفة حيث اجتمعت فيها علامتا فرد وجماعة، فإن الطائف في أصله اسم فاعل على صيغة الفرد، وفيها علامة الجماعة وهي التاء، فلذلك صارت متناولة للواحد فصاعدا[3] فيجب أن يكون الرهط كذلك، بأن يكون متناولاً للواحد فصاعداً.

قلت: الفرق بينهما ظاهر؛ لأن الرهط والقوم من حيث الصيغة كقلْب وكلب على صيغة الأسماء المفردة، ومع ذلك هما موضوعان لمعنى الجمع، ولم يوضعا فيما دون الثلاثة كالركب والصحب والإبل والغنم، وكان عدم

---

(١) سورة النمل، آية: ٤٨.

(٢) انظر: الصحاح ١١٢٨/٣، مادة: رهط، و٢٠١٦/٥ مادة: قوم.

(٣) انظر: ص (٢١٠)

نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ أنه يقع على الواحد فصاعدًا ؛ لأنه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة.

ومن ذلك كلمة «مَن» وهي تحتمل الخصوص والعموم. قال الله تعالى:

استعمالهما لما دون الثلاثة بوضع الواضع .

و أما الطائفة فهي نعتُ فرد بحسب الاشتقاق . يقال: امرأة طائفة. إلا أنهما لمّا استُعملت للجماعة أُوِّل تأنيثها بتأويل الجماعة ، فلذلك اعتُبر فيها حقيقة الفردية والاستعمال للجماعة .

(﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾)[1] أي فهلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعةٌ قليلة منهم يُكْفونهم النفيرَ ؛ لأنه نعتُ فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ، فإن التاءَ فيها لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية ؛ لأن الطائفة في أصلها نعتٌ للمرأة الواحدة من طافَ يطوفُ ، لكن هي غير مرادة بالإجماع ، فتعين الآخَرُ وهو أن تكونَ التاءُ لسببِ نعتِ الجماعةِ ، فكانت للجنس بهذا الطريق ؛ لأنه اجتمع فيها دليلان .

و الأصل في الأدلة الجمع عند التعارض، فحملناها على الجنس ليكون عملا بهما ؛ لأن الجنس يتناول الفرد مع احتمال الكل، والمراد من الجنس نفس الماهية واحدة في الذهن، وإنما تكثر في الخارج بكثرة أفراده، ولكل فرد من أفراده صَلاحية أن يكونَ كل الجنسِ، وهو المعني من قولهم: الجنس يقع

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٢ .

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ﴾، ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ﴾ وأصلها العموم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وقال أصحابنا ـ رحمهم الله ـ فيمن قال لعبده: من شاء من عبيدي العتق فهو حر . فشاؤا جميعا عتقوا .

فأما إذا قال من شئتَ من عبيدي عتقه فأعتقه ، فقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ للمأمور أن يعتقهم جميعًا ؛ لأن كلمة من عامة وكلمة «مِن» لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾، وقال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ يعتقهم إلا واحدا منهم ؛

على الواحد على أنه كلُ الجنسِ .

[مَن]

(ومن ذلك) أي ومن الذي هو عام بمعناه دون صيغته كلمة مَن ، فإنها كلمةٌ مبهمةٌ عبارةٌ عن ذاتِ مَنْ يعقلُ (وهي تحتمل العموم والخصوص) ، والنظير الواضح لها فيه قوله تعالى ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[1] في بعض ضمائرها ذكر بلفظ الفرد وفي بعضها بلفظ الجمع .

(فشاؤوا جميعًا عتقوا) ؛ لأن كلمةَ مَن تقتضي العموم، وإنما أضاف المشيئة إلى مَن دخل تحت كلمة من فتعمم بعمومه .

---

(١) سورة البقرة، آية: ١١٢ .

لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض، فصار الأمر متناولا بعضًا عامًا ، وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما ، وهذا حقيقة التبعيض.

وكذلك قوله : من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ، يتناول البعض إلا أنه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص ،

(**فصار الأمر متناولاً بعضًا عامًا ، فإذا قصُر** أي الأمر بالإعتاق عن الكل **بواحد كان عملا بهما**) .

فإن قيل : إن قوله : عبيدي جمع فيتناولُ الثلاثَ لما عرف ، فينبغي أن يعتق بعض الثلاث عند أبي حنيفةَ - رضي الله عنه - وعندهما أن يعتق الثلاث لما أن الجمعَ يُصرَف إلى الثلاث لما مر في قوله : « إن اشتريت عبيداً فعليه كذا» أن ذلك يقعُ على الثلاث .

قلنا : الجمع إنما يتناول الثلاث فيما ذكرتَ من الصورة وأمثالها ؛ لأنه متيقن وما وراءَه غيرُ متناه وغيرُ معلومٍ ولم يدلْ الدليلُ على ما وراءَه .

و أما هاهنا فدل الدليلُ على ما وراء الثلاث وهو إضافة العبيد إلى نفسه ، فكان مجموع العبيد معلومَ العدد بسبب الإضافة إلى نفسه ، فلما عُلم مجموع العبيد صُرف كلامه إليه لا إلى الثلاث ؛ لأن ذلك كان للضرورة وليست هاهنا ضرورةٌ في الصرف إلى الثلاث .

فإن قلت : ما جواب أبي حنيفة - رحمه الله - عن الآيتين اللتين وردتا على وِفاق صورة المسألة ، وهما شهدتا لصحة قولهما ، وهو قوله تعالى : ﴿ **فَأْذَن**

....

﴿لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾[1] وقوله : ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ﴾[2]، فإضافة المشيئة إلى الخاص في هاتين الآيتين لم تُغيّر العموم الثابت بكلمة مَنْ؟

قلت: قال هو ـ رحمه الله ـ وإنما رجحنا معنى العموم فيهما بالقرينة المذكورة فيهما، وهي قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ﴾[3] وقال: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾[4] .

(وكذلك قوله: مَن شاء مِن عبيدي عتقه فهو حر) . يعني لا يلزم على المسألة المتقدمة وهي قوله: من شئتَ من عبيدي عتقه فأعتقه»، وإن كان المولى جمع بين مَن ومِنْ في الصورتين ، ومع ذلك عُمل في المسألة المتقدمة بكلمتي العموم والخصوص ، وفي هذه المسألة لم يُعمل بكلمة الخصوص ، فأجاب عنه بقوله: (إلا أنه أي إلا أن ذلك البعض موصوف بصفة عامة وهي المشيئة ، فسقط بها أي بسبب الصفة العامة الخصوص) أي التبعيض .

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يَعمَّ الكلَّ في قوله: من شئتَ عتقه» أيضًا ؛

---

(١) سورة النور، آية: ٦٢.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٥١.

(٣) سورة النور، آية: ٦٢ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ﴾.

(٤) سورة الأحزاب، آية: ٥١.

و هذه الكلمة تحتمل الخصوص ؛ لأنها وضعت مبهمة في ذوات من

لأن محلية العتق عامٌ ، فإن العبيد هناك كانوا موصوفين بكونهم شائين العتق ، وهاهنا أيضا كانوا موصوفين بكونهم مُشيئين للعتق .

قلنا : نعم كذلك إلا أن الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول والمشيئة في قوله : أعتق من عبيدي مَنْ شئتَ عتقه» خاصّة باعتبار الشائي وهو المخاطب ، وإن كانت عامةً باعتبار المفعول لما أن الاعتبارَ للفاعل .

و حاصله أن كلمة من للبيان عندهما وللتبعيض عند أبي حنيفة[1] ـ رضي الله عنه ـ وهذا الأصل لم يفترق في الصورتين أي صورة قوله : من شاء من عبيدي عتقه» ، وصورة قوله : من شئتَ من عبيدي عتقه» ، إلا أن المخالفة بينهما من حيث الحكم إنما جاءت من شيء آخَر ، وهو أن البعضَ في قوله : من شاء من عبيدي» وصف بصفة عامة وهي المشيئة فعمَّتْ ، وهذا لا يدل على أن كلمةَ مِنْ فيه للبيان .

ألا ترى أن من قال لآخر : أي عبيدي ضربك فهو حر ، فضربوا جميعا عتقوا[2] .

---

(١) ففي قوله : من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه ، عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لـه أن يعتقهم إلا واحدا ، فإن أعتقهم واحدا بعد واحد عُتقوا إلا الآخِر ، وإن أعتقهم جملة عتقوا إلا واحدا منهم ، والخيار فيه إلى المولى .
و قال الصاحبان : له أن يعتقهم جميعا .
انظر فيه : كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٣ ـ ١٤ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ١/ ١٦١ .

يعقل مثاله ما قال في السير الكبير: من دخل منكم هذا الحُصن أولاً فله من النفل كذا فدخل واحد، فله النفل وإن دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل ؛ لأن الأول اسم للفرد السابق.

فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم، فلم يجب النفل إلا لواحد متقدم ولم يوجد.

و لو قال: أي عبيدي ضربتَه فهو حر، فضربهم لم يعتق إلا واحد منهم. لما أن في الأول أن النكرةَ وهي أيٌّ وُصفت بصفة عامة فتعممت، وهذا لا يدل على أن النكرةَ عامةٌ في جميعِ الصورِ.

و أما في الثاني فقد وصف المخاطب بالضرب فبقيت النكرةُ وهي أيّ متعرية عن الوصف العام فلم تتعمم، فكذلك هاهنا أضاف المشيئة في قوله: «شئتَ» إلى المخاطب، فبقي الأول بعضًا عامًا متعريًا عن دليل يوجب العموم، ولا كذلك من شاء من عبيدي عتقه على ما ذكرنا.

(**وهذه الكلمة** أي كلمة مَنْ **تحتمل الخصوص** أي تحتمل أن يراد به الفرد المحض ؛ **لأنها وُضعت مبهمة** أي وُضعت كلمةُ مَنْ صالحةً لإرادة العمومِ والخصوصِ، فإنها تُذكر ويراد بها العمومُ وتُذكر ويرادُ بها الخصوصُ.

(**فلما قرنه بهذه الكلمة**) أي فلما قَرَن الأول بكلمة مَن حُملت كلمة مَن على الخصوص ؛ لأن كلمة مَن تحتمل العمومَ والخصوصَ، وكلمة «الأول» مُحكمة في الخصوص ؛ لأن الأولَ اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره، فلما قُرن بينهما حُمل المحتملُ على المحكم، وكان هذا بمنزلة من قال: لفلان عليَّ ألف

وقسم آخر وهي كلمة «كل» وهي للإحاطة على سبيل الإفراد، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره، وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما أضيفت إليه كأنها صلة حتى لم تستعمل مفردة، وهي تحتمل الخصوص أيضا، وهي

درهم وديعة تكون وديعة لما أن كلمةَ الإيجاب وهي عليَّ تحتملُ إيجابَ الحفظ بكون المال وديعة عنده، وتحتمل إيجاب المال في ذمته بسبب الدَين، وقوله: «وديعة» محكمٌ في الإيداع، فحُمل المحتملُ على المحكم، فكذلك هاهنا.

و لما ترجح معنى الخصوص فيها لم يستحق النفل إلا واحدٌ دخل سابقًا على الجماعة، فنظير كلمة مَن في هذه الوجوه كلمة ما على ما يجيء بعد هذا.

[كُل]

(**وقسم آخر**) أي وقسم آخَر من ألفاظ العموم التي هي عامٌ بمعناها دون صيغتها.

(**وهذا معنى أي معنى الانفراد على وجه أن يُعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره**) إنما يثبت في حق المضاف إليه الذي أضيف إليه كلٌ، وهو نفسٌ في قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾[1]، وامرأةٌ في قول الرجل: كلُ امرأة يتزوجها؛ لأن كلاً من النفس والمرأة ذُكرتا نكرةً في موضع الإثبات، فكان الانفرادُ هو المرادُ لذلك، ومعنى الإحاطة إنما جاء من لفظ كل، فلذلك كان معناهُ أن يُحيط كل ما يتناوله على سبيل الانفراد.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨٥.

مثل كلمة مَن إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الإفراد ؛ فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول الرجل : كل امرأة أتزوجها فهي طالق

و قوله : (**كأنها صلة**) أي كأن كلمةَ كلِ صلة للذي أضيفت هي إليه ، وهو نفسٌ وامرأةٌ فيما ذكرنا من النظير ، وإنما شبّهها بالصلة ؛ لأن الصلة لا تستعمل بدون الموصول كذلك كلمة كلٍ لا تُستعمل بدون ما أضيفت هي إليه إما لفظا أو تقديرا ، وإنما ذكر هذا لبيان أن المقصودَ هو المضافُ إليه فيه ، والمضافُ إليه فيما ذكر من النظير نكرةٌ ذُكرت في موضع الإثبات ، فكانت خاصّة ، فلذلك اعتُبر كل مسمّى منفردا كأن ليس معه غيره .

(**وهي تحتمل الخصوص أيضًا مثل كلمة مَن**) على ما ذُكر بعد هذا بقوله : ولو دخل العشرةُ فرادى في كلمة كلٍ كان النفل للأول لا غير ؛ لأنه هو الأول من كل وجه .

(**وإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم**) أي عموم الأفراد ، وإنما قُيد بقوله : وإذا دخلتْ على النكرة «احترازا عما لو دخلت على المعرفة ، فإنها توجب عموم الأجزاء حينئذ . كما في لفظ «المنظومة» مستودَعُ كلِ المرادِ[1] ولم يقلْ كلَ مراد لما أنه لم يُرد به كل فرد من أفراد المراد ؛ لأن المراداتِ جَمَّةٌ ، وهو ليس بجامعٍ للجميع ، بل أراد أنه جامعُ كلِ جزءٍ من أجزاءِ المرادِ من نوع

---

(١) انظر : مقدمة الكتاب اللوحة رقم ١ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٦٥٥ ، وعبارته :

هذا كتاب في الخلافيات — نُظم في العيون لا النكات

مستودع كل المراد موجز — مستبدع . . . .

ولا تصحب الأفعال إلا بصلة فإذا وصلت أوجبت عموم الأفعال ، مثل قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ﴾ وعلى هذا مسائل أصحابنا .

المسائل الخلافية .

و عن هذا قالوا : كلُ رمان مأكول صادق ، وكل الرمان مأكول ليس بصادق ؛ لأن قشوره غيرُ مأكولةٍ .

(**فإذا وصلت أوجبتَ عموم الأفعال**) ، ولكن يقتضي عموم الأفعال عموم الأسماء لا على القلب ، فوجه الفرق هو أن الفعل لا يتصور بدون الاسم حتى إن التزوجَ لا يُتصور بدون المرأة ، فلذلك جاء من ضرورة عموم الأفعال عموم الأسماء ، فلذلك حنث عند كل تزوج في قوله : كلما تزوجت امرأة سواء كان تكرار التزوج على المَرأة الأولى أو على غيرها .

بخلاف ما لو قال : كل امرأة أتزوجها[1] ؛ لأن من عموم النساء لا يلزم عمومُ التزوج ، إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الإفراد أي أن كَلمةَ كلٍ تخالفُ كلمةَ مَن في اقتضاء العموم ، وكلمةُ كلٍ توجب الإحاطةَ على سبيلَ الانفراد على وجه أن يكون مع كلِ واحد مما دخلت هي عليه كأن ليس معه غيره ولَا كذلك إفرادُ كلمة مَنْ ، بل ذلك يوجب الاجتماع ولا يوجب الانفرد .

---

(١) ففي قوله : كل امرأة أتزوجها فهي طالق ، إذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرأة الثانية ، وفي قوله : كلما تزوجت امرأة فكذا ، يحنث في كل مرة .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٨ .

وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد في «السير الكبير» من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل، ولو قال: كل من دخل منكم هذا الحصن أولا فله كذا، فدخل عشرة معًا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله؛ لما قلنا أنه يوجب الإحاطة على سبيل الإفراد، فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو أول في حق من تخلف من الناس، وفي كلمة من وجب اعتبار

و يَظهر ذلك في مسألة (**«السير الكبير» التي ذكرها محمد**) ـ رحمه الله ـ على ما ذكر في الكتاب، وهو قوله: (**من دخل منكم هذا الحِصنَ أولا فله من النفل كذا، فدخل جماعةٌ بطل النفل، ولو قال: كلُ مَن دخل منكم هذا الحِصن أولا، فدخل عشرةٌ معا وجب لكل رجل منهم النفلُ كاملا على حياله**)[1].

و ذكر الإمام قاضي خان في «الجامع الكبير» فقال: إذا قال الرجل: كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت؛ لأن كلمةَ كلِ تتناولُ كلَ واحدة على سبيل الانفراد، وبخلاف ما لو قال: إذا دخلتن الدار فأنتن طوالقُ. لا يقع الطلاق ما لم تدخل الكلُ[2].

لأن لفظَ الجمعِ لا يتناول الفردَ في حق من تخلف من الناس، وهم الذين لم يدخلوا.

(١) انظر: ٣/ ٨٤٨ فقرة ١٥٠٦ و٣/ ٨٥٨ فقرة ١٥٣١ من السير الكبير المطبوع مع شرحه للسرخسي.

(٢) انظر: كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٨٢.

جماعتهم وذلك ينافي الأولية ، ولو دخل العشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للأول ؛ لأنه هو الأول من كل وجه ، وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الإحاطة وصارت للخصوص. وقسم آخر كلمة «الجميع» وهي عامة مثل «كل» ، إلا أنها توجب الاجتماع دون الانفراد ، فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الأولين ، ولذلك صارت مؤكدة لكلمة «كل» وبيان ذلك في قول محمد في «السير الكبير» ، جميع من دخل هذا الحصن أولا

(**ولو دخل العشرة فرادى**) يعني لو دخل العشرة على التعاقب كان النفلُ للأول[1] خاصةً في الفصلين ؛ لاحتمال الخصوصِ في كلمة كل .

[الجميع]

(**فصارت بهذا المعنى**) أي بصفة معنى الاجتماع (**مخالفة للقسمين الأولين**) ، وهما : كلمةُ كلٍ وكلمةُ مَن ، وذلك لأن كلمةَ كلٍ للإحاطة على سبيلِ الانفراد على التفصيلِ الذي ذكرنا ، وكلمةُ مَن توجب العمومَ من غير أن تتعرضَ لصفةِ الاجتماع ولا لصفة الانفراد ، فعلى أيٍّ وجه وُجد وجبَ اعتباره وهو معنى ما ذُكر في كلمة مَنْ وجبَ اعتبار جماعتهم ؛ لأنها وُجدت كذلك لا أن كلمةَ مَن توجبه ، وكلمةُ الجميعِ تخالفهما في هذا ؛ لأنها متعرضة لصفة الاجتماع ، فصار كلمةُ مَنْ عامةً مطلقةً ، وكلمةُ الجميعِ عامةً مقيدةً بصفة الاجتماع وكذلك كلمة كل عامة مقيدة ، لكن بصفة الانفراد على مضادّة قيد الجميع .

---

(١) انظر : السير الكبير ٣/ ٨٥٨ الفقرة ١٥٣٣

فله كذا، فدخل عشرة منهم أن لهم نفلا واحدا بينهم جيمعًا بالشركة ويصير النفل واجبًا لأول جماعة تدخل، فإن دخلوا فرادى كان للأول ؛ لأن الجميع يحتمل أن يستعار بمعنى الكل. وقسم آخر كلمة «ما» وهي عامة في ذوات ما لا يُعقل وصفات من يُعقل تقول: ما في الدار ؟ جوابه شاة أو فرس ، وتقول ما زيد ؟ وجوابه عاقل أو عالم ، وقال أصحابنا فيمن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرة، فولدت غلامًا وجارية لم تعتق ؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلامًا. قال الله تعالى ﴿ لله ما في السماوات وما في الأرض ﴾.

(**أن لهم نفلاً واحدا بينهم جميعًا**)[1] ؛ لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس .

(**لأن الجميعَ يحتمل أن يُستعارَ لمعنى الكلِّ**) ؛ لأن كلَ واحدٍ منهما عام، فيُستعار هذا لذلك لمعنى يجمعهما وهو العموم عند تعذرِ موجَبِ حقيقته، فإذا دخلوا فرادى لم يوجد موجب الجميع وهو الاجتماعَ ، وقد دَل الدليلُ على الاستعارة ؛ لأن الحالَ حالُ التشجيع وهذا في واحدٍ أقوى ؛ لأن المرادَ الترغيب في دخول الحِصن ، ومعنى الشَجاعة والجرأة مِن واحدٍ أقوى عند الإرادة .

فإن قيل: لِم لا يجوز أن يستعار مَن لمعنى الكلِ فيما إذا قال: من دخل

---

(١) انظر: السير الكبير للشيباني ٣/ ٨٥٩ فقرة ١٥٤٠ .

منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا ، فدخلَ عشرة حتى يستحق كلٌّ واحد منهم نفلاً كاملاً كما في كلمة كل . كما استُعير كلمة الجميع لمعنى الكل حينَ دخلوا فرادى كان النفلُ للأول في مسألة الجميع استعارة لها لمعنى كل ؟

قلنا : لا يصحُّ ذلك لما ذكرنا أن كلمةَ مَن تحتمل الخصوصَ وقد قرن بها الأول وهو محكم في الفرد السابق ، فصار المراد به فردًا سابقًا على الحقيقة كما لو قال : إن دخلَ فلانٌ الحصن أولاً فله من النفل كذا ، فدخل معه غيره لم يستحق النفلَ لانتفاء صفَة الأولية ، فكذلك هاهنا الشرط دخول رجلٍ واحد سابق لا يشاركه غيره في الدخول حقيقة ، فلم يجز استعارته لذلك بخلاف الجميع والكل ؛ لأنه يجوز أن يذكرَ العام ويراد به الخاص .

و أما استعارة الجميع لمعنى الكل حين دخلوا فرادى كان النفل للأول كما في مسألة كلٍ فحقّقْ ما ذكرنا بأن الأول محكم في الفرد السابق وقد قرن بالجميع ، فكانَ ترجيح جانب المحكم أولى .

[الذي]

(وكذلك كلمة الذي في مسائل أصحابنا) ؛ فإنها مبهمة مستعملة فيما يَعقل وفيما لا يَعقل ، وفيها معنى العموم حتى إذا قال المولى لأمته : إن كان الذي في بطنكِ غلاما كان بمنزلة قوله : إن كان ما في بطنك غلاما .

[ما]

(وهذه في احتمال الخصوص) أي كلمة ما .

مثل كلمة «من» وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته: طلقي نفسك من الثلاث ما شئت أن على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ واحدة أو ثنتين لما قلنا في الفصل الأول. ويجوز أن يستعار كلمة «ما» بمعنى «من».

(لما قلنا في الفصل الأول) أي في قوله: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه.

(و يجوز أن يستعار كلمة ما لمعنى كلمة مَن) كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾[1] كما يستعار كلمة مَن لمعنى كلمة ما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾[2] وهو الأصنام، وإنما أوثرت كلمة ما على كلمة مَن في قوله: ﴿وَمَا بَنَاهَا﴾ لإرادة معنى الوصفية كأنه قيل: والسماءِ والقادر العظيم الذي بناها، وفي كلامهم: سبحان ما سخر كن لنا.

و أما استعارة كلمة مَن لمعنى كلمة ما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ مع إرادة الأصنام من قوله: ﴿كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾، فلأنه ذكر فعلَ الخلق وهو صفة من يَعلم، فإن الكفارَ لما سَموّها آلهةً وعبدوها وأجروها مجرى أولي العلم، ذكرها الله تعالى على حسب اعتقادهم».

و بكلمة مَن في قوله: ﴿كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ أو ذكرت كلمة مَن في قوله:

---

(١) سورة الشمس، آية: ٥.
(٢) سورة النحل، آية: ١٧.

هذه كلمات موضوعة غير معلولة. وقسم آخر النكرة إذا اتصل بها دليل العموم؛ لأن النكرة تحتمل ذلك إذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة «كل» ودلائل عمومها ضروب .

﴿كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ لمشاكلة[1] ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِه﴾[2] الآية. إلى هذا أشار في «التيسير»[3]، و«الكشاف»[4].

(وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) أي لم يقل إنها موضوعة لهذه المعاني بسبب هذه العلة بخلاف المسلمين والكافرين وسائر الكلمات المشتقة من ألفاظ العموم، فإنها موضوعة على معانيها باعتبار عللها وهي قيامُ الإسلام والكفر.

و قوله: «هذه» إشارةٌ إلى الكلمات المذكورة من قوله: وأما العامُ الذي بمعناه دون صيغته مثل: الرهط، والقوم، والطائفة، ومَن، وكلٍ، والجميع، وما، والذي، فإن هذه الكلمات موضوعة لما ذكرها من موضوعاتها الحقيقية، وليست هي بموضوعةٍ لما وُضعت باعتبار العلة، فلذلك لم يقس

---

(١) أي إن السبب فيه المشاكلة بينه وبين من يخلق .
(٢) سورة النور: ٤٥ .
(٣) انظر: اللوحة رقم ٢٩٩ من الكتاب المذكور وعبارته «. . . لأنه ذكر فعل الخلق وهو من يعلم لأن من بمعنى ما موجود في القرآن ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِه﴾» .
و راجع فيه تفسير الفخر الرازي ٢٠/ ١٢ـ١٣ .
(٤) انظر: الكشاف ٢/ ٣٢٥.

و بيان ذلك أن النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص ؛ لأن النفي

الرهط على الطائفة حتى يطلق على الواحد وما فوقه كما هو حقيقة الطائفة ، وكذلك لم يجز قياس كلمة مَن على كلمة كل في مسألة من دخل منكم هذا الحصن أولا ، فدخل جماعة حتى يستحقَ كلٌ واحدٍ منهم نفلاً كاملاً كما يستحقه في مسألة كلّ.

و أما ما ورد من استعارة بعض الكلمات لبعضها ، فلم يكن ذلك باعتبار أنها معلولة بعلة ، ثم وُجدت تلك العلة في كلمة أخرى ، فاستُعيرت هي لها باعتبار وجود بعض أوصاف كلمة في كلمة أخرى . كما استعير لفظ الأسد للرجل الشجاع ؛ لوجود بعض صفة الأسد في الرجل الشجاع وهو الشَجاعة لا أن الأسد إنما سُمي أسداً لأنه شجاع .

أن النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص . قيل : هذا الذي ذكره في الإثبات فيما إذا كانت تلك النكرة اسمًا غير مصدر ، فيحتمل العموم حتى وُصف هو بالكثرة في قوله تعالى : ﴿**لا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً**﴾[1]

و كذلك لو قال رجل لامرأته : أنت طالق طلاقا ، ونوى به الثلاث يصح[2] .

---

(١) سورة الفرقان : ١٤ .

(٢) هذا إن نوى به ثلاثا ، وإن نوى به واحدة كانت واحدة يملك فيها رجعة ، وإن نوى به ثنتين كانت واحدة كذلك .
انظر :مختصر الطحاوي ص ١٩٧ .

دليل العموم.

و ذلك ضروري لا للمعنى في صيغة الاسم وذلك أنك إذا قلت: ما جاءني رجل، فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الإثبات ؛ لأن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم. وضرب آخر إذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ أي هذا الجنس، وكذلك قول

(**وذلك ضروري لا للمعنى في صيغة الاسم**) أي كون النكرة في موضع النفي للعموم لا لدلالةِ العمومِ في صيغته مثلُ صيغةِ الجمع ومثلُ الألف واللام التي هي للجنس، ولكن كان ذلك لضرورة الكلام ومقتضاه.

ولذلك وقع الفرق بين وقوع النكرة في الإثبات ووقوعها في النفي؛ لأن في موضع الإثبات المقصود إثبات المنكَّر، وفي موضع النفي المقصود نفي المنكَّر، فالصيغةُ في الموضعين تعملُ فيما هو المقصود، إلا أن من ضرورة نفي رؤية رجل منكَّر في قوله: ما رأيت رجلاً نفي رؤية جنس الرجال، فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال: ما رأيت رجلاً كان كاذبًا.

ألا ترى أنه لو أخبر بضده، فقال: رأيت اليوم رجلاً كان صادقًا، وليس من ضرورة إثبات رؤية رجلٍ واحدٍ إثبات رؤيةِ غيره، فهذا معنى قولنا: النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص.

الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ ومثاله قول علمائنا ـ رحمهم الله ـ: المرأة التي أتزوج طالق. وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد وهو أن تذكر شيئًا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا. قال الله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً (١٥) فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ أي هذا الذي ذكرنا، فيكون الثاني هو الأول.

و مثاله قول علمائنا فيمن أقر بألف مقيدًا بصك، ثم أقر به كذلك أن

(لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد) أي في موضع لا يراد به معيّن. مثل قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[1] والواو في قوله: ﴿وَالزَّانِيَةُ﴾[2] للعطف، فكان من حقها أن يُلفظ بقَطع الهمزة.

(و مثاله قول علمائنا: المرأة التي أتزوجها طالق) تطلق كل امرأة يتزوجها[3].

ولو قال: العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر، يعتق كل عبد يدخل الدار[4]؛ وهذا لأن الألف واللام للمعهود، وليس هنا معهود، فيكون بمعنى الجنس مجازا كالرجل يقول: فلان يحبُ الدينارَ، ومراده الجنس، وفي

---

(١) سورة المائدة / ٣٨.
(٢) سورة النور / ٢.
(٣) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٥٧، كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٨٣، نورالأنوار لملاجيون ١ / ١٨٢، الفتاوى الهندية ١ / ٤١٩.
(٤) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٦١.

الثاني هو الأول، وإذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الأول عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إلا أن يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند أبي يوسف ومحمد يحمل الثاني على الأول وإن اختلف المجلس؛ لدلالة العادة على معنى العهد، وذلك معنى قول ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ في قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ لن يغلب عسر واحد يسرين»، لأن العسر أعيد معرفة واليسر أعيد نكرة إن صحت هذه الحكاية عنه. وفيه نظر عندنا. هذا تكرير.

الجنس معنى العموم. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي[1] ـ رحمه الله ـ.

(وفيه نظر عندنا) أي عندي أي مما يُتأمل في صحته، وإنما قال هذا؛ لأنه غيرُ مطردٍ طردًا وعكسًا[2] أما طردًا: ففي صورة إعادة المعرفة معرفة،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٦١.

(٢) الطرد: ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت، أو هو مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة.
والعكس لغة: رد الشيء على سننه وراءه، مأخوذ من عكس المرآة، فإن نورها يرد نور بصر الناظر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كأنه له في المرآة وجها وعينا يبصر به، ويقال ردُّك آخر الشيء إلى أوله.
أما اصطلاحا: فعرفه الفقهاء بأنه: عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا إلى أصل آخر، كقولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع، فيكون العكس على هذا ضد الطرد.
و قيل: هو التلازم في الانتفاء بمعنى؛ كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود.
و قيل: هو عدم الحكم لعدم العلة، وانتفاء الحكم لانتفاء العلة.
راجع: القاموس المحيط ٢ / ٢٤٠، التعريفات للجرجاني ص ١٩٨، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٨٦، البحر المحيط للزركشي ٥ / ١٤٣، الكوكب المنير ٤ / ٦٧.

. . . .

والثانية غير الأولى ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ﴾[1] ، فإن المرادَ من الكتاب الثاني الكتاب الذي أُنزل على من قبلنا ، ومن الأول القرآن وهما غيران مع إعادة المعرفة معرفة .

و أما عكسا ففي صورة إعادة النكرة نكرة ، والثانية عين الأولى ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ﴾[2] ، فالضعف الثاني عين الضعف الأول مع أن كلاً منهما نكرة ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾[3] .

و قال الإمام المحقق مولانا حميد الدين ـ رحمه الله ـ وإنما قال هذا[4] ؛ لأنه إنما يستقيم هذا إذا كانا كلامين كلُ واحد منهما منفردٌ على حياله كما لو قال : جاءني رجلٌ ، وكلمتُ رجلا ، فهذا كلامان ، فكان الثاني غير الأول .

وأما لو قال جاءني رجل ، وجاءني رجل ، فهو تكرار للأول في كلام واحد ، فكان التكرار للتأكيد .

---

(١) سورة المائدة / ٤٨ .

(٢) سورة الروم / ٥٤ .

(٣) سورة الزخرف / ٨٤ .

(٤) أي قوله : فيه نظر«و قوله : إنما يستقيم هذا» إشارة إلى ما ذكر في الكتاب بقوله : لأن العسر أعيد معرفة واليسر أُعيد نكرة ، فلذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما : «لن يغلب عسر واحد يسرين » .
انظر : هامش اللوحة رقم ٦٦ من نسخة أ ، وراجع في قول ابن عباس تفسير الكشاف ٤ / ٢٢١ .

مثل قوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾، وإذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفًا له مثل قولك: فلان يحب الدينار أي هذا الجنس إذ ليس فيه عين معهودة، و ذلك مثل قوله: أنت طالق الطلاق. وضرب آخر من دلائل العموم إذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل: والله لا أكلم أحدًا إلا رجلاً كوفيًا و لا أتزوج امرأةً إلا امرأة كوفية، والله لا أقربكما إلا يومًا أقربكما فيه أن المستثنى في هذا كله يكون عامًا لعموم.

و أما ما نحن بصدده عند أهل التحقيق فكلام واحدٌ كُرر للتأكيد كقوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَى﴾[1]، وكقوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[2] ذكر في سورة واحدة مرارا للتأكيد والتكرير لما هو المقصود؛ ليتقرر في الأذهان.

(**والله لا أَقْرُبُكما إلا يومًا أقربكما فيه**)، وقوله: «أقربكما» صفة لقوله: «يومًا» كما في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ**﴾[3] أي لا تجزي فيه.

قال المصنف ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع الكبير» إذا قال رجل لامرأتين له: والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه لم يكن مُوليا بهذا الكلام أبدًا؛ لأن يوم الاستثناء عام فيمكنه أبدا أن يقربهما في كل يوم يأتي، فلا يلزمه شيء، فعُدمت علامة الإيلاء[4]؛ لأن كلَّ يومٍ يقربُهما فيه فهو مستثنى، فلذلك لا

---

(١) سورة القيامة / ٣٤.

(٢) سورة المرسلات / ١٩.

(٣) سورة البقرة / ١٢٣ ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾.

(٤) الإيلاء: هو الحلف على ترك وطء المنكوحة مدة. مثل: والله لا أجامعك أربعة أشهر.
انظر: التعريفات ٥٩ ـ ٦٠.

. . . .

يكون موليًا بهذه اليمين أبدًا. بخلاف ما لو قال: والله لا أقربكما إلا يوما واحدًا أو إلا يومًا أو إلا في يوم، ثم قربهما في يوم، فإذا مضى اليوم انعقد الإيلاء[1]، فإن قلت: لا شك أن النكرةَ إذا كانت موصوفةً كانت أخصَّ مما لم تكن موصوفة.

ألا ترى أن قولَه تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[2] كانت أخص من قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾؛ لأن تلك مقيدة وهذه مطلقة ولا يرتابُ[3] أحدٌ في أخصية المقيد بالنسبة إلى المطلق.

وكذلك لو قلت: جاءني رجلٌ، هو أعمُ من قولك: جاءني رجلٌ عالم، حتى إن المطلق عند الشافعي عام، وعندنا إن لم يكن عاما فهو محتمل للأوصاف والمقيد لا، فلا بد من تأويل قول المشايخ: إن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تتعمم وتترى[4]، أي إن قولهم: ذلك محمول على ما إذا كانت

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٨، أصول السرخسي ١ / ١٦١، كشف الأسرار مع نور الأنوار ١ / ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) سورة النساء / ٩٢.

(٣) رَتَبَ رُتُوبا: ثبت ولم يتحرك.

راجع: القاموس المحيط باب الباء فصل الراء مادة: رتب

(٤) تترا أصلها وَتْرَى من الوتر وهو الفرد، قال الله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترا﴾ أي واحدا بعد واحد.

انظر: الصحاح ٢ / ٨٤٣ مادة: وتر.

. . . .

النكرة الموصوفة مستثنى من النفي ، فإن ذلك مخصوص به بدليل ما أورد من النظائر في الكتاب من هذا القبيل .

قلت : لا ، بل قولهم ذلك في المستثنى وفي غير المستثنى أيضا بدليل ما ذكر في الكتاب أيضا بُعيد هذا بقوله : وقال محمد ـ رحمه الله ـ أيُّ عبيدي ضربك فهو حر ، فضربوه . إنهم يُعتقون[1] إلى قوله : لكنها متى وُصفت بصفة عامة عمّت لعمومها كسائر النكرات[2]

ألا ترى أنه كيف عم هذا التعليل في النكرات أجمع ، وأما قوله تعالى : ﴿ **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ** ﴾ ، فإنما كان خاصًا مع عموم الصفة لعدم احتماله العمومَ بوجه آخَر وإن كان فيه دلالة العموم . إذ ليس في وسعه إعتاقُ جميع الرقابِ المؤمنات ؛ إما لعدم الملك في الجميع أو لعدم التصور ، فكان من قبيل ما قيل : إن صيغَة العموم إذا أضيفت إلى محل لا يقبل العموم «يراد بها أخص الخصوص الذي دل عليه الكلام كما في قوله تعالى : ﴿ **لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ** ﴾[3] ، فلذلك أُكتفي هاهنا بإعتاق رقبة واحدة مؤمنة إذ لا أخَصَّ منها .

ألا ترى أنه لو قيل في هذا الموضع : فتحرير الرقبة ـ بالألف واللام ـ لَما

---

(١) انظر : شرح التلويح على التوضيح ١ / ٥٩ .

(٢) انظر : ص (٧١٥) .

(٣) سورة الحشر / ٢٠ .

وصفه، والنكرة تحتمل ذلك، ومن هذا الضرب كلمة أي وهي نكرة يراد بها جزء مما تضاف إليه على هذا إجماع أهل اللغة، قال الله تعالى: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾ ولم يقل يأتونني ، ويقال: أي الرجل أتاك ، وقال محمد ـ رحمه الله ـ أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه فإنهم يُعتقون ، ولم يقل ضربوك فتثبت أنها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة

كان عليه أيضا إلا إعتاق رقبة واحدة، لما ذكرنا من المعنى بأن إجراء العموم على عمومه لا يتحقق؛ لما ذكرنا أنه لاً يمكَن له إعتاقُ جميع الرقاب في العالم ، فكان أخص الخصوص مراداً وهو الرقبة الواحدة .

[أي]

(قال الله تعالى: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾)[1]

فإن قيل: لمَ ينتهض هذا دليلا على أن كلمة أيٌّ فرد ، فإن كلمةَ مَن عامة بالاتفاق ، ومع ذلك ما أسند الفعل إلى ضميره. جاء علًى لفظ فعل أسند إلى ضمير الاسم المفرد كقوله تعالى: ﴿ مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾[2] نظراً إلى اللفظ .

قلنا: انعقد إجماع أهل اللغة على ما ذكرنا ، وما ذكرنا من الاستعمال مؤيد لذلك ، ولأن صيغةَ العموم استعملت أيضا في كلمة مَن. قال تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ﴾[3]، ولم يُستعمل مثل ذلك في أيٍّ، فثبت بهذا

---

(١) سورة النمل / ٣٨.

(٢) سورة الأنعام / ١٦٠ .

(٣) سورة يونس / ٤٢ .

عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع الإثبات .

و إذا قال : أي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب وصارت عامة ، وإذا قال : أي عبيدي ضربته فقد انقطع الوصف عنها ، فلم يُعتق إلا واحد

عموم كلمة مَن ، ولما ثبت عمومُها ثبت احتمال خصوصها أيضًا نظرا إلى اللفظ ، لكن لما وُصفت بصفة عامة عمت لعمومها .

فإن قيل : أيكم يحمل هذه الخشبة فهو حر ، فحملوها جميعًا وهي خفيفة يحملها كلُ واحدٍ منهم ، لم يعتقوا[1] ، وإن عمهم صفة الحمل .

قلنا : إنه ما ميز العتيق بالحمل مطلقًا ، ولكن بحمل الخشبة ، وإذا حملوها جملة فما اتصف واحد منهم بحمل الخشبة ، وإنما اتصف بحمل البعض وبوجود بعض الشرط لا يترك شيء من الجزاء ، فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره .

(**وإذا قال : أي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يُعتق إلا واحدٌ**) ؛ لأن صفةَ الضرب قائمةٌ بالضارب لا بالمضروب ، فكان الضربُ مضافًا إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها كلمة أيٍّ ، فبقيت نكرة غير موصوفة ، فلذلك لم يتناول إلا الواحد منهم .

فإن قيل : كما أن الضاربية صفة فكذلك المضروبية صفة أيضًا ، وهي قائمة بالعبيد فتعم على العبيد بعموم المضروبية .

قلنا : عموم صفة المضروبية ثابت بطريق الاقتضاء ؛ ليصح الضربُ ولا

---

(١) انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٤٢ .

وعلى ذلك مسائل أصحابنا ، وكذلك إذا قال : أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر ، وهي لا يحملها واحد فحملوا عتقوا ، وإن كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا ، وإذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا .

وجود للاقتضاء فيما وراء المقتضي وثبوت الحرية وراءه ، فلا يظهر في حقه فلا يعتق .

إلى هذا أشار الإمام قاضي خان ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع الكبير» ، وهذا لأنه لم يذكر المضروب صريحًا بل قال : ضربته ، والضرب قام بالضارب لا بالمضروب ، فكان ثبوت المضروبية مقتضى فلا يتعمم لما أن الضرب صفة المخاطب فيستحيل أن يكون صفة أيٍّ ؛ لأن الوصفَ الواحدَ يستحيل أن يقومَ بشخصين ، والمتصل بالمضروب أثر الضرب وهو الألم لا الضرب ، فلم يتصف أيٌّ بما هو يعممه وهو الضرب ، والمفعولية زائدة على أصل الفعل وكم من فعل لا مفعول له .

بخلاف قوله : لا أقربكما إلا يومًا أقربكما فيه «أن المستثنى عامٌّ بعموم وصفه وهو وجود القربان في ذلك اليوم ، واليوم هاهنا ظرف وهو أحدُ المفاعيل ، فحصل العمومَ بعموم صفة المفعول لما أن الفعلَ المحدَث يتعلق بالزمان فيكون اليوم عامًا بما اتصل به من الوصف العام وهو القربان .

ولا كذلك قوله : «أيَّ عبيدي ضربتَه» ؛ لأن الضرب اتصل بالضارب فيستحيل اتصاله بالمضروب ، ثم لما لم يعتق من العبيد إلا واحدٌ في قوله :

لأن المراد به فيما يخف حمله انـفراد كل واحد منهم في العادة لإظهار

«أيَّ عبيدي ضربتَه»، بعد ذلك يُنظر إن ضربهم المأمور على الترتيب عُتق الأولُ؛ لأنه لا مزاحمَ له، وإن ضربهم جملة عُتق واحدٌ منهم والخيار إلى المولى؛ لأن الإجمال منه. كذا ذكره المصنف في «شرح الجامع الكبير».

قلت: وعن هذا يظهر حمل أهل السنة والجماعة قوله عليه السلام: «**القدرية مجوس هذه الأمة**»[1] على القائلين بأن القضاء والقدر منا لا من الله وهم المعتزلة. لما أن قيام الصفة لما كان بالفاعل لا بالمفعول.

وهم يجعلون أنـفسهم فاعِلي القدر، فكانوا هم أولى باستحقاق وصف القدرية.

و أما أهل السنة فإنهم ينفون القدر عن أنـفسهم بل يضيفون القدر إلى الله تعالى، فكيف يستقيم قيام صفة القدرية بهم وهم ينفون هذه الصفة عن أنفسهم والله الموفق.

(**لأن المرادَ به فيما يخِفُّ حمله انـفراد كلٍّ واحدٍ منهم**).

فإن قيل: الإرادةُ أمرٌ باطنٌ وهذا اللفظ ظاهر، فيجب أن يُعمل بالظاهر.

---

(١) خرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان ١ / ١٥٩ حديث رقم ٢٨٦ عن عبدالعزيز ابن أبي حازم عن أبيه عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم**»، وبهذا اللفظ أبوداود في كتاب السنة باب القدر ٢ / ٦٣٤ حديث رقم ٤٦٩١، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين: إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر ولم يخرجاه، وذكر له شاهد آخَر.

الجلادة .

أما النكرة المفردة في موضع إثبات ، فإنها تخص عندنا ولا تعم إلا أنها مطلقة ، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ هي توجب العموم أيضا حتى قال في قول الله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ إنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزَّمِنة ، وقد خص منها

قلت : الأمرُ الباطنُ لما صار مستعملا معتادا صار بمنزلة الظاهر ، فإذا كان مراده انفراد كل واحد منهم في العادة لم يبق مطلقًا بل صار مقيدا .

(**فأما النكرةُ المفردةُ في موضع الإثبات فإنها تُخَصُّ عندنا** أي لا تتناول إلا واحدًا **إلا أنها مطلقة**) .

اعلم أن المعنيَّ من المطلق هو كلُّ نكرة مفردة غير موصوفة في موضع الإثبات ؛ لأنها إذا كانت موصوفة كانت مقيدة ، وإذا كانت في موضع النفي كانت عامة ، ثم المطلق ليس بعام عندنا[1] (**خلافًا للشافعي ، فإنه قال بعمومه ، حتى قال في قول الله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ إنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والمؤمنة والكافرة**) حيث جعل الأوصاف المحتملة بمنزلة الأفراد ؛ أي الأعيان الموجودة .

---

(١) لأن المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فيتناول واحدًا غير عين ، أوأن المطلق دلالته على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد .
و العام : هو الدال على تلك الحقيقة مع تعرض للكثرة الغير متعينة .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٤٣ ، كشف الأسرار للنسفي ١ / ١٨٧ ، شرح الكوكب المنير ٣ / ١٠١ـ١٠٢ .

الزمنة بالإجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل. قلنا نحن هذه مطلقة لا عامة، لأنها فرد فيتناول واحدًا على احتمال وصف دون وصف.

والمطلق يحتمل التقييد، وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخًا

(**و قد خُصّ منها الزَّمِنة بالإجماع ، فيصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل**) وهو وإن لم يكن محتاجًا إلى تخصيص العام أولا بالدليل القطعي لتخصيصه بالقياس عليه، ثانيًا على مذهبه ذكر ذلك على وفاق مذهبنا ليتيسّر عليه تخصيص العام بالقياس بالإجماع .

و قلنا نحن: هذه مطلقة لا عامة ؛ لأنها فرد فتتناول على احتمال وصف دون وصف، (**والمطلق يحتمل التقييد**) دون التخصيص ؛ لأنه ليس بعام والتقييد نسخ للإطلاق ، فالتقييد مع التخصيص على طرفي نقيض ؛ لأن التخصيص يبينُ أن بعضَ أفراد العام ليس بمراد بالعام، والباقي من ذلك البعض مرادٌ بصدر الكلام ، فكانَ الأولُ وهو العامُّ الباقي معمولاً .

وأما المقيدُ فهو بنفسه مرادٌ ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة ، فكان المراد من التقييد الثاني ومن التخصيص الأول ، ولأن التقييدَ مفردٌ والتخصيص جملةٌ[1]، ولأن التقييدَ تصرف فيما كان الأول عنه ساكتا كصفة الإيمان في الرقبة، والتخصيص تصرف فيما تناوله العام السابق ، ولأن التقييد زيادة

---

(١) أي أن التقييد صفة للمطلق والأصل في الصفة الإفراد ، والتخصيص كلام مستقل مقارن ، فيكون جملة .

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الأمر ، فصار ذلك سببا له فيتكرر بتكرره ، وصار مقيدًا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الزمنة ؛ لأن الرقبة اسم للبنية مطلقًا ، فوقعت على الكامل منه الذي هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه ، وكذلك التحرير المطلق

معنى ، والتخصيص إخراج من العام السابق بعضه بإثبات ضدِ حكم العام السابق ، وهذه فروق بين التخصيص والتقييد .

و أما الفرق بين المطلق والعام : فإن المطلق واحدٌ لا أفرادَ له ؛ لأنه ليس بمحلى بحرف الجنس ، وليس بجمع صيغة ، وليس من المبهمات في شيء ، ولم يتصف بصفة عامة ، ولم يذكر نكرة في موضع النفي .

و العام ما كان موصوفا بواحد من أضداد هذه الأشياء ، فكانا هما أيضا على طرفَي نقيض ، ومعرفة الفَرق بين المَطلق والعام ، وبين التقييد والتخصيص من أهمِّ المهّمات لترتيب الأحكام عليها بحسب ذلك (**قد جُعل وجوب التحرير جزاء الأمر ، فصار ذلك سببًا ، فيتكرر مطلقا بتكرره**) . هذا جوابُ سؤالٍ وهو أن يقال : لو لم تكن الرقبةُ عامةً لَما وجبت الرقابَ عند تعدد الحنث باليمين وتحت الرقابِ جمعًا عند ذلك ، فكانت عامة بهذا الطريق ، فأجاَب عنه وقال : وجوب تعددَ الرقاب هناك بسبب تعدد الوجوب وتكرره لا أن الرقبة عامة .

(**وصار مقيدًا بالملك لاقتضاء التحرير**) وهذا أيضا جوابُ سؤال ، وهو أن يقالَ : لو لم تكن الرقبة عامة لما قُيِّدت هي بكونها مملوكة .

لا يخلص فيما هو هالك من وجه، فلم يدخل الزمن فأما أن يكون مخصوصًا فلا .

فأجاب عنه وقال: إنما اشتُرط الملكُ لاقتضاء التحرير الملكَ ؛ لأن التحرير لا ينفذ إلا في المملوك. لا أن التقييدَ بالملك لكونها مخصوصةً من الرقبة العامة، أو هو جواب عما ورد شبهةً على قوله: «فصار نسخًا» بأن يقال: لو كان تقييدُ المطلقِ نسخا له لَمَا قُيدت الرقبةُ بكونها مملوكةً لئلا يلزم النسخ .

فأجاب عنه بهذا ، وهو قوله: لاقتضاء التحريرِ الملكَ»، فلم يكن ذلك زائدا على النص حتى يلزم النسخُ .

و قوله: (**ولم يتناول الزمنةَ**) جواب عن قوله: وقد خُص منها الزمنةُ بالإجماع» .

و تفسير الجواب هو أن خروجَ الزمنة عن مطلق الرقبة لا باعتبار التخصيص، بل باعتبار أن إطلاقَ الرقبة يقتضي كمال البُنْية ـ لأن الرقبةَ اسم للبنية السالمة عن النقصان ـ والزمنة قائمةٌ من وجه دون وجه، فلم تكن قائمةً مطلقا حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقًا، ولهذا شُرط كمالُ الرق أيضًا ؛ لأن التحريرَ منصوص عليه مطلقا وذلك إعتاق كاملٌ ابتداءً ، وفي المدبَّر وأم الولد تعجيلٌ لما صار مستحقا لهما مؤجلاً، فلا يكون إعتاقهما إعتاقًا مبتدأ مطلقًا ـ فلا يجوز ـ إلى هذا أشار الإمام شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ.

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١ / ١٥٩ .

[وصار ما ينتهي إليه الخصوص]

نوعان: الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد ، وأما الفرد فمثل الرجل والمرأة والإنسان والطعام والشراب وما أشبه ذلك أن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد ، وأما الفرد بمعناه، فمثل قوله: لا يتزوج النساء

[وصار ما ينتهي إليه الخصوص]

(وأما الفردُ بمعناهُ فمثلُ قوله: لا يتزوجُ النساءَ ولا يشتري العبيدَ إنه يصحُّ الخصوصُ حتى يبقى الواحد)[1] هذا الذي ذكره عند أهل الفقه.

و أما صاحبُ «الكشاف» جعل الجمع المحلَّى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس ، حتى لم يجوِّز تخصيصه إلى الواحد بل إلى أقل الجمع.

---

(١) اختلف الأصوليون في الغاية التي تقع انتهاء التخصيص في ألفاظ العموم إليها :
أ- ذهب الجمهور (أكثر الشافعية ، والحنابلة ، وبعض الحنفية) منهم إلى أن التخصيص يجوز في جميع الألفاظ إلى الواحد .
ب- ومنهم من أجاز في لفظة من ، وما ، ونحوهما ، وأسماء الأجناس المعرفة إلى الواحد ، ولم يجز في الجموع المعرفة إلا إلى الثلاثة .
ج- ومنهم من أجاز في الجمع إلا في الجمع المنكَّر صيغة ومعنى كرجال ونساء ، أو معنى بلا صيغة كرهط وقوم، فإنه لا يجوز التخصيص فيهما إلا إلى الثلاثة . و هو اختيار البزدوي ، والنسفي .
د- وذهب بعضهم إلى أنه يجوز إلى الثلاثة في جميع الألفاظ ولا يجوز إلى ما دونها إلا بما يجوز به النسخ - أي إذا جاز نسخ الجميع يجوز تخصيصه إلى الواحد- وهو اختيار أبي بكر القفال الشاشي ، وأبي بكر الرازي .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٤٨ ، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٩٦ ، إحكام الفصول للباجي ص ١٥٢ ، المحصول ٣ / ١٣ ، المسودة ص ١١٦ - ١٧٧ .

ولا يشتري العبيد أنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد ، وأما ما كان جمعًا صيغة ومعنى مثل قوله : إن اشتريت عبيدًا ، أو إن تزوجت نساء أو إن اشتريت ثيابًا ، فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة ، والطائفة يحتمل

فقال : «إذا دخلتْ لام الجنس على المفرد كان صالحًا لأنْ يُرادَ به الجنسُ إلى أن يحاطَ به وأن يرادَ به بعضُه لا إلى الواحد منه ، وإذا دخلتْ على المجموع صَلُح أن يرادَ به جميعُ الجنس وأن يرادَ به بعضُه لا .

إلى الواحد «ذكره في تفسير قوله تعالى : ﴿ **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** ﴾[1] ، وذكر أيضا في سورة الحاقة في قوله : ﴿ **وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا** ﴾[2] ، أن المَلك أعم من الملائكة .

ألا ترى أن قولك : ما من مَلك إلا وهو شاهدٌ ، أعمُ من قولك : ما من ملائكة[3] ، ذكر الأصل في الجمع معً لام الجنس وأرى النظيرَ من الجمع بدون لام الجنس .

قلت : قوله تعالى : ﴿ **لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ** ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ **فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ** ﴾[5] ، يدلان على وهاء[6] ما ذكره في «الكشاف» .

---

(١) سورة البقرة / ٢٥ . و راجع الكشاف ١ / ٥١ .
(٢) سورة الحاقة / ١٧ .
(٣) انظر : الكشاف ٤ / ١٣٤ .
(٤) سورة الأحزاب / ٥٢ .
(٥) سورة آل عمران / ٣٩ .
(٦) وَهَى يَهى وَهْيًا ووُهيًا : الشيء : ضعف .
انظر : الرائد ٢ / ١٦٢٨ .

الخصوص إلى الواحد بخلاف الرهط والقوم .

وهذا لأن أدنى الجمع ثلاثة نص محمد ـ رحمه الله ـ في السير الكبير ، وعلى هذا عامة مسائل أصحابنا ـ رحمهم الله ـ وقال بعض أصحاب الشافعي أن أدنى الجمع اثنان ، لما روي عن النبي عليه السلام أنه قال : «الاثنان فما فوقهما جماعة» ؛ ولأن اسم الإخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى : ﴿ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ ، وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع إلى المثنى (بالإجماع) ، ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في الاثنين ، وقال الله تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ .

[أقل الجمع]

(و على ذلك مسائلُ أصحابنا) فإن من أقر لآخر بقوله : لفلان عليَّ دراهمُ يُصدَّق في الثلاث ولا يُصدق فيما دونه .

﴿ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾[1] حيث يقوم في الحَجَب هاهنا الاثنانِ مقامَ الثلاث ، (وفي المواريث والوصايا) .

أما في المواريث : ففي قوله تعالى : ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾[2] ، والحكمُ في الاثنتين كذلك .

وأما في الوصايا : فإن من أوصى لأقربائه ، فهي للأقرب فالأقرب من كلِّ ذي رحمٍ مُحرمٍ منه ويكون للاثنين فصاعداً .

---

(١) سورة النساء / ١١ .

(٢) سورة النساء / ١١ .

ولا خلاف أن الإمام يتـقدم إذا كان خلفه اثـنان وفي المثـنى اجتماع كما في الثلاثة، ولنا قول النبي عليه السلام: «الـــواحد شيطان والاثـنـان شيطانان والثلاثة ركب»، ولنا أيضا دليل من قبل الإجماع ودليل من قبل المعقول، أما من قبل الإجماع فإن أهل اللغة مجمعون على أن الكلام ثلاثة أقسام: آحاد ومُثنى وجمع، وعلى ذلك بنيت أحكام اللغة فللمثنى صيغة

(**ولا خلاف أن الإمامَ يتـقدمُ إذا كان خلفه اثـنان**) ، ومن شرط الجماعة تقدمُ الإمام عليهما، ولو لم يكن الاثنان جمعًا لما تقدم الإمام عليهما، كما لا يتقدم على الواحد .

(«**الواحدُ شيطان والاثـنان شيطانان** »)[1]، فلو كان الاثنان ينطلق عليهما اسمُ الجمع لما أقامهما مقام الواحد في كونهما شيطانًا .

(**فإن أهل اللغة مُجمِعون على أن الكلام ثلاثةُ أقسام: آحادٌ ومُثـنى وجمع**) ، فكلٌ منها على ما وُضع له حقيقة.

و الدليل عليه أنه يستقيم نفي صيغة الجمع عن المثنى بأن يقال: ما في الدار رجالٌ. إنما فيها رجلان ، وقد بينا أن اللفظَ إذا كان حقيقة في شيء لا يستقيم نفيه عنه ، ولأن قسمتهم الكلام على هذا الوجه بأن الكلام ثلاثة

---

(١) خرجه محمد بن خزيمة السلمي النيسابوري في صحيحه في كتاب المناسك باب النهي عن سير الوحدة بالليل ٤ / ١٥٢ حديث رقم ٢٥٧٠ ، والإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٢ / ١٨٦ بلفظ : «**الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب** ».

خاصة لا تختلف وللوحدان بنية مختلفة، وكذلك الجمع أيضا تختلف أبنيته وليس للمثنى إلا مثال واحد وله علامات على الخصوص. وأجمع الفقهاء أن الإمام لا يتقدم على الواحد فثبت أنه قسم منفرد، وأما المعقول فإن الواحد إذا أضيف إليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع.

أقسام: آحاد ومثنى وجمع دليلٌ على أن كلَّ واحد منها مخالف للآخَر، كما نقول: الإنسان قسمان: ذكر وأنثى، ولا شك أن الذكرَ يخالفُ الأنثى، وهو ظاهرٌ.

(**و له علامات**) أي وللمثنى علاماتٌ على الخصوص، فإن رفعَهُ بالألف والنون في آخِره لازم عند عرائه عن الإضافة وهي مكسورة وما قبل الياء مفتوح.

(**و أجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد**). هذا جواب عن قول الخصم. يعني أن الإمام من الجمع ولو كان المثنى جمعًا لتقدم الإمام على الواحد حيث اجتمعَا والتقدم شرط الجماعة، وقد حصلتْ الجماعة على قول الخصم، ومع ذلك لا يتقدم بالإجماع. عُلم أن المثنى ليس بجمع.

(**فإن الواحد إذا أضيف إليه الواحدُ** أي ضم إليه **تعارض الفردان، فلم يثبتْ الاتحادُ ولا الجمعُ**)، وهذا لأن الفردَ بالنظر إلى نفسه واحد وبالنظر إلى مقابله جمع. إذ بالمقابلة يحصلُ الاجتماعُ بينهما، وهما فردان متساويان في القوة، فلا يترجح أحدهما على الآخرِ، فسقط الوصفان؛ أعني الاتحاد

وأمـا الثلاثة فإنما يعارض كل فرد اثـنان، فسقط معنى الاتحاد أصلاً وقد جعل الثلاثة في الشرع حدًا في إبلاء الأعذار .

والاجتماع عند التعارض، فثبت لهما وصف آخَر سواهما وهو التثنية ، وهذا معنى ما ذكره الإمام بدرالدين ـ رحمه الله ـ فـقـال : إن الواحدَ إذا أضيف إليه الواحدُ تعارض الفردان .

إذ الفرد الأول يمنع نفسه عن الاتباع إلى مماثله ليبقى هو فردا كما هو صفته ، والثاني يجذب المقابلَ إلى نفسه ويجعله جمعًا مع نفسه وهما متساويان في القوة فتعارض الشَبَهان ، فلم يبق التوحدُ حيث وُجد الجمع ، ولم يحصلْ التجمع حيثُ لم يرتفعْ التعارضُ ، فبقي قسما آخَر بين القسمين وهو المثنى بين الواحد والجمع ، وهو المنزلة بين المنزلتين ، والمنقول عن الأساتذة في هذا بالفارسية في معنى التعارض بين الفردين يك فرد مي خواهد كه با آن يكي جمع شود وآن يكي فرد خويشتن را منع مي كند أز وي جمع بودن را فيثبت التعارضُ بينهما .

(**وأما في الثلاث فقد عارض لكل فرد اثـنان**) فغلبا وترجح جانبُ التجمع وبطل التوحُّد بمرة، فحصل التجمع فصار الثلاثُ حقيقة لصيغة الجمع حيث لا يُنفى عنه ، وأما في المثنى فيُنفى عنه كما ذكرنا .

(**وقد جُعل الثلاثة في الشرع حدا في إبلاء الأعذار**) أي في إظهار الأعذار والاختبار بها، كما في قصة موسى مع مُعلّمه عليهما السلام حيثُ جعلَ السؤالَ الثالثَ نهاية في ترك المؤاخذة[1]، وكذلك في حد مدة السفر

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا ﴾ الكهف / ٧٦.

فأما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ والحجب يبتنى على الإرث أيضا والوصية تبتنى عليه أيضًا.

وخيارِ الشرط ومدة مسح المسافر وغيرها. يعني ليس هذا الذي جعل الشرع الثلاثةَ في إبلاء الأعذار للاثنين. عُلم بهذا أن الاثنين ليسا في حكم الثلاثة.

(**و أما الحديث فمحمول على المواريث**) أي الحديث الذي ذكر في تعليل الشافعي، وهو قوله عليه السلام: «**الاثنان فما فوقهما جماعةٌ**»[1] محمول على المواريث، ثم في المواريث إنما جُعل للاثنين حكم الجماعة بدلالة النص، لا لأن لفظ الاثنين أطلق على لفظ الجمع. بيان ذلك هو أن قوله تعالى: ﴿**فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**﴾[2] بين أن للاثنين من الأخوات إذا كانتا لأب وأم أو لأب الثلثين، فهذا بيانٌ أن الثلثان[3] نصيبهما، ولا يُزاد

---

(١) خرجه ابن ماجة في كتاب إقامة الصلاة . . . باب الاثنان جماعة ١ / ٣١٢ حديث رقم ٩٧٢، عن طريق الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عمرو بن حراد عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**اثنان فما فوقهما جماعة**»، وقال محمد فؤاد عبدالباقي في التعليق عليه «في الزوائد: الربيع وولده بدر ضعيفان»، وخرجه الدار قطني في كتاب الصلاة باب الاثنان جماعة ١ / ٢٨٠ حديث رقم ١-٢، وذكره عبدالرحمن بن علي الشافعي في كتابه «تمييز الطيب من الخبيث» ص٩، وقال «ضعيف».

(٢) سورة النساء / ١٧٦.

(٣) يراد به لفظ الآية على سبيل الحكاية.

....

على الثلثين وإن زدن .

عُلم ذلك بدليل آخَر وهو قوله تعالى : ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ ، فكان فيه بيان أن النساءَ وإن كَثُرْن لا يُزاد نصيبهن على الثلثين فكان للجمع حكمُ الاثنين بهذا الطريق . لا أنه أُطلق حقيقةُ الجمع على الاثنين ، وهذا صريح في الأختين ، وأما للبنتين فلهما الثلثان أيضًا بدلالة النص وإشارته .

أما الدلالةُ: فلأنه لما كان للأختين الثلثان ، لأنْ يكون للبنتين الثلثان بالطريق الأولى ؛ لأن الأختَ تَبَعٌ للبنت في استحقاق الفرض حتى لا يُفرض للأخت مع وجود البنت .

و أما طريق الإشارة فهو قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[1] ، فهذا يقتضي أن يكون للابن مثلُ حظ البنتين في جميع صور اختلاط الابن مع البنت ، حتى إذا كان للميت ابن وبنت لا غير ، فللابن الثلثان ولولم يكن للبنتين الثلثان لتناقض ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ وتعالى كلامُ اللهِ عن التناقض .

و أما الوصايا: فمبنية على المواريث أيضا من حيث إن كلا منهما سببٌ لملك المال بعد الموت ، ولأن الإرث فرض ثابت قطعًا والوصية نافلة وهما بعد المَوت ، فكانت الوصية تبعًا للإرث لِما أن النوافلَ تبع للفرائض .

(١) سورة النساء / ١١ .

و الثاني قلنا إن الخبر محمول على ابتداء الإسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة وأطلق الجماعة على ما روينا، فإذا ظهر قوة المسلمين قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، وأما الجماعة فإنها تكمل بالإمام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام، وأما قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾؛ فلأن عامة

(والثاني ما قلنا: إن الخبرَ محمول) أي الوجه الثاني من حملِ حديثِ الشافعي نقول: إن ما ذكرنا من الخبر في تعليلنا بقوله: ولنا قول النبي عليه السلام «الواحدُ شيطانٌ» إلى آخره هو محمول (على ابتداء الإسلام)، فإذا ظهر قوة المسلمين قال ذلك الحديث الذي رواه الشافعي بقوله: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

(فإذا ظهر قوة المسلمين قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة») أي المسافرةُ مع الاثنين جائزةٌ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ﴾[1]، وكان موسى عليه السلام مع فتاهُ اثنين في السفر، عُلم أن المسافرة كانت جائزة في الأصل، وإنما كان الحظر عنه في ابتداء الإسلام لعارض الخوف.

(وأما الجماعة فإنما تكمل بالإمام) فيكون الإمام مع القوم جماعة، فالإمام مع الاثنين جماعة والتقدم من سنة الجماعة، فيتقدم الإمام على الاثنين لهذا المعنى لا أن الاثنين جماعة، (حتى شرطنا في الجمعة ثلاثةً سوى الإمام)؛ لقيام الدليل على اشتراط أن يكون القومُ جماعةً سِوى الإمامِ،

---

(١) سورة الكهف / ٦٠.

أعضاء الإنسان زوج.

فألحق الفرد بالزوج لعِظم منفعته كأنه زوج، وقد جاء في اللغة خلاف ذلك ، وقوله: نحن فعلنا لا يصلح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره

وهو قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [1] ففي قوله ﴿نُودِيَ﴾ فُهم المنادي وهو المؤذِّن، وفي قوله: ﴿إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فُهم الذاكر وهو الخطيب، وفي قوله ﴿فَاسْعَوْا﴾ يُفهم الساعون المخاطبون وأقلهم اثنان بالاتفاق ، فيعلم من هذا كله اشتراطُ ثلاثةٍ سِوى الإمامِ .

(فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته) . ألا ترى أن من قطع لسانَ إنسانٍ يلزمه كمالُ الدية ، كما لو قطع اليدين خطأ كأنه زَوجٌ، فصار قلبُ الاثنين كأنه أربعةُ قلوبٍ ، (وقد جاء في اللغة خلاف ذلك كقوله) :

ظهراهما مثلُ ظهور التُرسين[2] .

قاله في صفة مفازتين[3] .

هذا الذي ذكره من ذكر الجمع وإرادة الاثنين فيما إذا كانا متصلين .

---

(١) سورة الجمعة / ٩.

(٢) القائل هو خطام المجاشعي أو عميان بن قحافة .
انظر : البيان والتبين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ بتحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون.

(٣) يقال : فوَّزَ الرجل بإبله ، إذا ركب بها .
انظر : الصحاح ٣ / ٨٩١ مادة : فوز.

كأنه تابع فلم يستقم أن يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد أن يقول فعلنا كذا ، والله أعلم. وأم المشترك فحكمه الوقف بشرط التأمل؛ ليترجح بعض وجوهه للعمل به، وأما المؤول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط، والله أعلم بالصواب .

وأما في المنفصلين فلا يجوز ذكر الجمع، وإرادة الاثنين للإلباس حتى لا يقال: أفراسُهما ولا غلمانُهما، إذا كان لكل منهم فرس واحدة وغلام واحد.

❁ ❁ ❁

باب معرفة أحكام القسم الذي يليه

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وحكم الظاهر: وجوب العمل بالذي ظهر منه، وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز، وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ، وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة، وإنما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض، ليصير الأدنى متروكًا بالأعلى، وهذا يكثر أمثلته في تعارض السنن والأحاديث، ومثاله من مسائل أصحابنا باب ذكره في كتاب الإقرار

باب معرفة أحكام القسم الذي يليه

(وهذا تكثر في تعارض السنن والأحاديث) كما في قوله عليه السلام: «القلس[1] حدث»[2]، وروي عن النبي عليه السلام: «أنه قاءَ فلم يتوضأ»[3]

---

(١) القلس: ما يخرج من الفم بالقيء، وقيل: ما خرج من الحلق ملء الفمِ أو دونه، وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء.
انظر: الصحاح ٣/ ٢٦٥ مادة: قلس، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ١٠٠، التعريفات الفقهية ص٤٣٤.

(٢) خرجه بهذا اللفظ الدارقطني في كتاب الطهارة باب الوضوء من الخارج ١/ ١٥٥ حديث رقم ٢٠ عن سوار بن مصعب عن زيد بن علي عن أبيه عن جده . . . الحديث.
وقال الدارقطني: سوار متروك، ولم يروه عن زيد غيره.

(٣) ذكره الزيلعي في نصب الراية كتاب الطهارة فصل نواقض الوضوء ١/ ٣٧.
وقال «غريب جدًا».

وكذا ذكر في الأثر «**أو دسعة**[1] **تملأ الفمَ**»[2].

قلنا: أما قوله: «قاء فلم يتوضأ»، فإنه حكاية فعل فلا عموم له، لأن العموم من أوصاف النظم، ولا جائز أن يكون قليلاً في نفسه وكثيراً، فلم يستقم الاحتجاج به.

وقوله: «**القلس حدث**» فيه الألف واللام ولا معهود له، فكان العموم.

وقوله: «**أو دسعة**» معارض له، لكن في قوله: «**القلس حدث**» دليل على أنه الكثير لا القليلُ، فإن القلسَ هو الرفعُ لغةً، ومنه القلاّسُ (البحر) لقذفه ما فيه[3]، وذلك لا يكون إلا عند الكثرة حتى يرمي نفسه ويدفع، أما عند القلة فلا.

---

(١) الدسعة: الدفعة من القيء، يريد به الدفعة الواحدة من القيء، وقيل: هي من دَسَع البعير بجرَّته دسعًا إذا نزعها من كرشيه وألقاها إلى فيه.
انظر: النَهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/ ١١٧، التعريفات الفقهية للبركتي ص٢٩٢.

(٢) خرجه الزيلعي في نصب الراية كتاب الطهارة ١/ ٤٤ حديث رقم ١٩ بلفظ: «يعاد الوضوء من سبع: من إقطار البول والدم السائل والقيء ومن دسعة تملأ الفم...».
ثم قال: ضعيف. فإن فيه سهل بن عفان والجارود بن يزيد وهما ضعيفان.

(٣) لم أقف عليه بهذا المعنى في لسان العرب، الصحاح، القاموس المحيط، المغرب.

فقال الآخر: الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقًا، ولو قال: البر الصلاح لم يكن تصديقًا، ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين أو البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقًا، ولو جمع بين الحق أو اليقين أو الصدق والصلاح، جعل ردا ولم يكن تصديقًا، وحاصل ذلك أن الصدق والحق واليقين من، أوصاف الخبر، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق، وقد يحتمل الابتداء مجازًا أي الصدق أولى بك مما تقول: وأما البر فاسم موضوع لكل نوع من الإحسان لا اختصاص له بالجواب، فصار بمعنى المجمل فلم

(**فقال الآخر: الحق اليقين الصدق**)، يعني قال: الحقَّ لا غير، أو قال: اليقين لا غير، وكذا إلى الآخر، وحاصله أن هاهنا خمسةُ ألفاظ: فالحقُ والصدقُ واليقينُ في الإقرار نصوص تحتمل التغييرَ، والبرُّ مجمل يحتمل البيان، والصلاحَ محكم لا يحتمل التغيير. كذا في «الجامع الكبير» للصدر الشهيد ـ رحمه الله ـ.

والصلاح لما كان محكمًا فأيّ لفظ قرن به لا يكون إقرارًا حتى لو قال: الحقُ الصلاحُ أو الصلاحُ الحقُ، أو ضم الصلاح إلى اليقين قدَّم أو أخَّر لم يكن إقرارًا؛ لأن الصلاح محكم في أنه لا يكون إقرارًا، ثم فائدة كون الألفاظ الأول نصوصًا أن كل واحد منها إذا انفرد بنفسه كان إقرارًا، أو إذا انضم البرُّ بواحد منها كان إقرارًا أيضًا؛ لما ذكرنا أن البرَ مجملٌ فيحمل المجمل على النص والظاهر.

وقال المصنف ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع» الحقَّ الحقَّ، أو اليقينَ

يصلح جوابًا بنفسه، وإذا قارنه نص أو ظاهر وهو ما ذكرنا حمل عليه، وأما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى، فإذا ضم إليه ما هو ظاهر أو نص وجب حمل النص الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل، فلم يكن تصديقًا وصار مبتدأ، فترجح البعض على البعض عند التعارض.

اليقينَ، أو الصدقَ الصدقَ، أو البرَّ البرَّ، أو الصلاحَ الصلاحَ، أو قال: حقًا حقًا أو يقينًا إلى آخرها، وفي هذه الجمل الثلاث الأولى تصديقٌ وإقرارٌ، والبرُ والصلاحُ ليس بإقرار، لأن الحقَّ واليقينَ والصدقَ يُوصفُ بها الدَينُ، فوجب العمل به، ولو قال: الحقُ حقٌ واليقين يقينٌ والصدق صدقٌ إلى آخرها، لم يكن إقرارًا؛ لأن الكلامَ في الفصول الأولى كان ناقصًا، فحُمل على الجواب ظاهرا، فأما هذا الكلام تامٌ مبتدأ وخبرٌ فلم يصلح جوابا.

وقوله: (فإذا قارنه نصٌ أو ظاهر) وهو الكلمات الثلاث الأول وهي: الحق واليقين والصدق أي يصح أن يطلق على كل منها اسم النص أو اسم الظاهر، فاسم النص باعتبار أن الجواب يتضمن إعادة ما في السؤال فكأنه سيق الكلام لأجله، واسم الظاهر باعتبار أن المقصود من الكلام هو قول المدِّعي: لي عليك ألف درهم.

وأما الجواب فإنهما ثبت في ضمن ذلك الكلام، فكأنه لم يسقْ الكلام إليه، فصح إطلاق اسم الظاهر على كل واحد منها لما أن الاعتبار للمتضمِّن لا للمتضمَّن، ولهذا يطلق اسم النص على هذه الألفاظ الإمام المحقق شمس

ومثاله أيضًا قولنا فيمن تزوج امرأة إلى شهر إنه متعة؛ لأن التزوج نص لما وضع له، فكان محتملاً أن يراد به المتعة مجازا فأما قوله: إلى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازًا، فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد، ومثاله أن النص أوجب القطع على السارق ثم احتيج إلى معرفة حكم النباش والطرار، وقد اختصًا باسم خفي به المراد.

وطريق النظر فيه أن النباش لا يختص به، لقصور في فعله من حيث هو سرقة؛ لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه بعارض، والنباش هو الآخذ الذي يعارض عين من لعله يهجم

الأئمة السرخسي[1] ـ رحمه الله ـ.

فأما قوله: (**إلى شهر محكمٌ في المتعة لا يحتمل النكاحَ مجازًا**)؛ لأن النكاح لا يحتمل التأقيت، لأنه منسوخ، فكان التوقيت محكمًا في كونه متعةً، والتزوج محتملٌ للمتعة، لأن الازدواج كما يحصل في التأبيد يحصل في التوقيت، فحمل هو على المتعة ولم يحمل قوله: إلى شهر على النكاح لذلك.

(**لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قُصد حفظه**).

فإن قيل: لو سرق من بيت رجل غائب يقطع كما لو سرق من بيت رجل حاضر، فلو كانت السرقة عبارةً عن أخذ المال على المسارقة عن عين الحافظ

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١/١٦٦.

عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد.

الذي قصد حفظه لما وجب القطع هنا لانعدام حد السرقة؛ لأن المسارقة عن عين الحافظ إنما تكون إذا كان الحافظ حاضراً.

قلنا: معناه عن عين الحافظ أو عن عين نائب الحافظ، وفي حق الغائب إن كان عينه غائبةً فعين نائبه وهو بيته لقصد حفظ الأموال حاضرةٌ، وهذا لأن حفظَ الحافظِ بنفسه غيرُ معتبر فيما هو محرَّزٌ بالمكان.

هكذا ذكر في «المبسوط»[1] بخلاف القبر، فإن القبر ما حُفِرَ لحفظ الكفن، فلم يكن النبشُ مسارقة عن عين الحافظ ولا عن عينِ نائبه فلا يقطع.

وقوله: **(ولا قاصد)** احترازٌ عن الحفظ بالبناء الذي قصد ببنائه على حفظ الأموال كالبيوت.

وأما القبر فلم يكن لذلك بل حفر القبر لمواراة الميتِ عن أعين الناس وما يُخاف عليه من السباع لا للإحراز.

ألا ترى أن الدفن يكن في ملأ من الناس، ومن دفن مالا على قصد الإحراز فإنه يخفيه عن أعين الناس، وإذا فعله في ملأ من الناس على قصد الإحراز يُنسب إلى الجنون، ولا نقول: أنه مضيَّعٌ ولكنه مصروف إلى حاجة الميت، وصرف الشيء إلى الحاجة لا يكون تضييعًا ولا احرازًا كتناول الطعام وإلقاء البذور في الأرض لا يكون تضييعًا ولا إحرازًا.

واختلف مشايخنا فيما إذا كان القبر في بيت مقفَل.

---

(١) انظر: المبسوط ٩/ ١٥٠.

وهذا من الأول بمنزلة التبع من المتبوع، وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ، وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطل، وأما الطرار فقد اختص به

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ والأصح عندي أنه لا يجب القطع[1].

(**وهذا من الأول**) أي النباش من السارق (**بمنزلة التبع من المتبوع**)، فإن السارق يسرق من الحافظ والنباش ينبش الكفن من غير الحافظ، والأصل أن توجد السرقة من الحافظ فكانت السرقة أصلا والنبش غير أصل، فكان المراد من المتبوع والتبع كونهما أصلا وغير أصل لا حقيقة التبعية، وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول: لما كان النباش تبعا للسارق يجب أن يقطع النباش كالسارق، لأن الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التبع.

(**والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلٌ**)، وإنّما قيد بالحدود؛ لأن في غير الحدود إذا ثبت الحكم في الأعلى يثبت في الأدنى بالقياس عليه.

ألا ترى أن الوطأ يثبِتُ حرمة المصاهرة وهو أعلى، وكذلك يثبتها أيضًا المسُ بشهوة وهو أدنى ولا يثبت مثل هذا في الحدود؛ لأنها تندرئ بالشبهات.

(**وأما الطرّار**) فهو على وجهين: إما أن كانت الدراهم مصرورة في داخل الكم أو في ظاهر الكم، فإن كانت مصرورة في داخله، فإن طرَّ الصرةَ يُقطع؛ لأنه بعد القطع يبقى المالُ في الكم، فيدخلُ يدهُ حتى يخرجَه، وإن حلَّ الرباطَ

---

(١) انظر: المبسوط ٩/ ١٦٠.

لفضل في جنايته وحذف في فعله؛ لأن الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب فترة وغفلة تعتريه، وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة، وقد سبق بيان أحكام سائر الأقسام في هذا الفصل.

لم يُقطع؛ لأنه إذا حل الرباطَ يبقى المالُ خارجًا من الكم، فلم يوجد إخراجُ المال من الكم والحرز، وإن كان مصرورًا في ظاهر الكم، فإن طرَّ لم يُقطعْ لانعدام الإخراج من الحرز، فإن حلَّ الرباطَ يُقطع؛ لأن الدراهم تبقى في الكم بعد حَلّ الرباط حتى يُدخلَ يده فيخرجُها، وتمامُ السرقة بإخراج المال من الحرز، وعن أبي يوسف ـ رحمه الله ـ استحسن أن أقطعَه في الأحوال كلِّها؛ لأن المالَ محرزٌ بصاحبه والكم تبع، وفرق أبو حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ بين الطرار والنباش فقالا: اختصاص الطرار بهذا الاسم لمبالغة في سرقته؛ لأن السارق يسارقُ عين حافظه في حال نومه، وغفلته عن الحفظ، والطرار يُسارق عين المنتبه في حال إقباله على الحفظ، فهو زيادة حذق منه في فعله، فعرفنا أن فعلَه أتمّ ما يكون من السرقة فيلزمه القطع. وأما النباش فلا يُسارق عينَ المقبل على حفظ المال أو القاصد كذلك، بل يُسارق عين من يهجمه عليه من غير أن يكون له قصد إلى حفظ الكفن، وذلك دليل ظاهر على النقصان في فعل السرقة، فلهذا لا يلزمه القطع. كذا في «المبسوط»[1] والله أعلم.



---

(١) انظر: المبسوط ٩/ ١٦١.

باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

قال : حكم الحقيقة وجود ما وُضع له أمرًا كان أو نهيًا خاصًا كان أو عامًا، وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصًا كان أو عامًا،

[باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية]

قوله: (أمرًا كان أو نهيًا خاصًا كان أو عامًا)، فالأمرُ كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1]، والنهي كقوله: ﴿لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾[2]، والخاصُ أيضًا كذلك.

و أما العام فكقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فإن كلاً منهما حقيقةٌ شرعيةٌ، وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهمَ بالدرهمين»[3] وجودُ ما استعيرَ له خاصًا. كقول من يقولُ يصفُ غيرَه بالشجاعة: رأيتُ أسدًا يرمي، أو يقول لغيره: لا تضعْ قدمك في دار زيد أي لا تدخلْ، أو عامًا كقوله عليه السلام: «ولا الصاع بالصاعين»[4]، وحاصله أن

---

(١) سورة لقمان / ١٧.

(٢) سورة لقمان / ١٣.

(٣) خرجه مسلم في كتاب المساقاة باب الربا ١١ / ١١ بلفظ: «لا تبيعوا الدينار بالدينار ولا الدرهم بالدرهمين» وخرجه غيره بألفاظ قريبة له.

(٤) خرجه مسلم في كتاب المساقاة باب الربا ١١ / ٢٢ - ٢٣ عن أبي سعيد قال: «أُوتي رسول الله ﷺ بتمر فقال: ما هذا التمر من تمرنا؟ فقال الرجل: بيا رسول الله بعنا تمرنا صاعين بصاع من هذا، فقال رسول الله ﷺ هذا ربا فردوه، ثم بيعوا تمرنا، واشتروا لنا من هذا».

وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص.

الحقيقةَ: استعمالُ اللفظِ في الموضع الأصلي كلفظ الأسد للهيكل المعروف.

و المجازَ: استعمالُه في غيرِ موضِعه الأصلي بنوع مناسبةٍ بالاتصال بين الأصلِ والفرع.

و الصريحُ هو: الظاهرُ الجليُ بواسطةِ الاستعمال حقيقةً كان أو مجازا،

و الكنايةُ: المستترُ المرادُ حقيقةً كان أو مجازًا، وقد ذكرنا قبل هذا نظائرها[1].

(وطريقُ معرفةِ الحقيقةِ التوقيفُ والسماعُ)، فالتوقيفُ التعليمُ من جهة المعلِّم، والسماعُ: من جهة المتعلِّم. (بمنزلة النصوص)، فإن في حق النصوص التوقيفُ والسماعُ، فكذا في حق الحقائق؛ لأن الحقيقةَ موضوعةٌ بوضع الواضع أن اسمَ هذا كذا واسمَ هذا كذا، كما قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[2]، وفيه سؤال وهو أن اللهَ تعالى علّمَه الأسماءَ والأفعالَ والحروفَ، فكيف خَصَّ الأسماءَ دونهما؟

و الجواب عنه: أنك إذا أخبرتَ عن الأفعال والحروف فهما أيضا يصيران اسمين، وهذا مقامُ الإخبار فكذا ذكرُ الكلِ، واللهُ أعلمُ بالأسماءِ، وهذا لأن

---

(١) انظر: ص (٢٧٩) فما بعدها.

(٢) سورة البقرة/٣١.

وطريقة معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق، وأما في الحكم فهما سواء إلا عند التعارض، فإن الحقيقة أولى منه، ومن أصحاب الشافعي من قال: لا عموم للمجاز، وبيان ذلك أن النبي عليه السلام قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، فاحتج الشافعي - رحمه الله - بعمومه وأبى أن يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن «بيع الدرهم بالدرهمين» «والصاع بالصاعين»؛ لأن الصاع مجاز عمّا يحويه، ولا عموم له، فإذا ثبت

كونَه مخبراً عنه من خواصِ الاسمِ فكان كلٌّ منهما اسمًا بواسطة الإخبار عنه، فلذلك أطلق اسمَ الأسماءِ على المجموع.

(**فإن الحقيقةَ أولى منه**)؛ لأن الوضعَ الأصليَ أولى بأن يكون مرادًا من العارضي لسَبَقه على العارضي في الوجود، أو لتسارُع الوضع الأصلي إلى أفهام السامعين.

(**وأبى أن يعارضَه حديث ابن عمرَ - رضي الله عنهما -**) فإن قولَه عليه السلام: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[1] مع «**نهي النبي عليه السلام عن الصاع بالصاعين**» يتعارضان.

بيان المعارضة هو: أن قولَه: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**» يُشعر بكون الطعمِ علة لِما عُرف أن الحكمَ إذا كان مرتبًا على اسم مشتق كان مأخذُ

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب الربا ١١ / ٢٠ بلفظ: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل». وخرجه غيره بهذا اللفظ أيضًا.

المطعوم به مرادًا سقط غيره، قال : لأن الحقيقة أصل الكلام والمجاز ضروري يصار إليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر.

الاشتقاق علةً، كما في قوله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[1] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[2] وقوله : ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[3] وكما يقال : أكرِم العالمَ وأهِن الجاهلَ، وقوله: «**ولا الصاع بالصاعين**» يقتضي كون الكيل علة، فيقتضي أن لا يجريَ الربا في غيرِ الصاع؛ لأنه رتبَ حكمَ النهي على شيء مكيلٍ يُصاعُ، فكان الكيلُ علةً لما ذكرنا من الأصل، فبين كون الطعم علة وبين كون الكيلِ علةً تناف فتحققت المعارضة، إذ الأولُ يقتضي الحِلَّ في صاعٍ بصاعين من الجص والنَّوْرة، والثاني الحرمةَ.

أو نقولُ: قوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**» يقتضي الحرمةَ في القليل والكثير، والحديثُ الآخَرُ يقتضي الحرمةَ في الكثير لا في القليل، وإباحة القليل تثبت بالنص المبيح، وهو قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[4]، فقال: لا معارضة بينهما؛ لأن العمومَ لم يُرد بالحديث الثاني؛ لأنه لا عمومَ للمجاز عندي[5].

---

(١) سورة النور / ٢.

(٢) سورة المائدة / ٣٨.

(٣) سورة البقرة / ٢٣٣.

(٤) سورة البقرة / ٢٧٥.

(٥) اختلف الأصوليون في تعلق العموم بالمجاز على وجهين: -
الأول: المنع، فلا يدخل العموم إلا في الحقائق، وأن دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، وهو قول بعض الحنفية، وبعض الشافعية. =

و الصحيح ما قلنا؛ لأن المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه؛ لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقةً، بل لدلالة زائدة على ذلك.

ألا ترى أن رجلاً اسم خاص فإذا زدتَ عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف إلى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة، فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف، وليس في ذلك معهود ينصرف إليه، فانصرف إلى

و المطعوم مرادٌ بالصاع بالإجماع، فكان موافقًا لما ذكرتُ من كونِ الطعمِ علةً، وهو رجَّح المحرِمِ لكونه حقيقة على حديث ابن عمر لكونه مجازاً .

(**و الصحيح ما قلنا؛ لأن المجازَ أحدُ نوعي الكلام**)، فإن الكلامَ منقسم إلى قسمينِ : حقيقةٌ ومجازٌ؛ لأنه لا يخلو إما أن كانَ مستقراً في محله أو لا يكون مستقَراً في محله ولا واسطة بينهما، فإذا ثبت أن المجازَ أحدُ نوعي الكلام كان العمومُ الذي ثبت للكلام بدليله شاملاً لنوعيه من الحقيقة والمجاز؛ لأن الحكمَ إذا كان مرتباً على الجنس كان مرتبًا على أنواعه، فإن الحكم إذا كان مرتبا على الحيوان كان مرتبًا على الإنسان.

أما إذا كان مرتباً على الإنسان لا يكون مرتبا على الحيوان، بل يكون مرتبا

= الثاني : يدخل فيه المجاز كالحقيقة؛ لأن العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة، وهو رأي متأخري الحنفية، وهو اختيار الزركشي.

انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٧٨، كشف الأسرار مع نورالأنوار للنسفي وملاجيون ١ / ٢٢٨ـ٢٢٩، البحر المحيط ٣ / ١٥ـ١٦.

جنس ما أريد به، ولو أريد به عينه لصار عامًا، فإذا أريد به ما يحله ويجاوره مجازًا، كان كذلك لوجود دلالته .

ألا ترى أنه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان أثره في دفع الحر والبرد مثل عمله إذا لبس بحق الملك إلا انهما يتفاوتان لزومًا وبقاءً، والمجاز طريق مطلق لا ضروري حتى كثر في كتاب الله تعالى.

على الذكر والأنثى من الإنسان، وهنا حكمُ العموم مرتبٌ على الكلام، فكان مرتبًا على أنواعه لا محالة، وأنواعُ الكلام : الحقيقةُ والمجازُ، فكان مرتبا على المجاز ضرورة .

(**لأن عمومَ الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة**) ؛ لأن عمومَها لو كان لحقيقتها لما جاز الخصوص في الحقيقة، وقولك : جاءني زيدٌ أو رجلٌ حقيقة وليس بعام .

(**إلا أنهما يتفاوتان لزوما، وبقاءً**) أي لا تسقط الحقيقةُ عن موضوعها بخلاف المجاز، واللزوم والبقاء مترادفان .

(**حتى كثُر ذلك في كتاب الله تعالى**)[1] .

---

(١) اختلف العلماء في وقوع المجاز في القرآن على أقوال : أ ـ قال الجمهور : بوقوعه فيه وفي الحديث أيضا وغيرهما من الكلام .
ب ـ وقال قوم : بالمنع مطلقا، ونُسب هذا القول إلى أبي إسحاق الأسفرائيني، وأبي علي الفارسي .
=

. . . .

. . . .

= ت ـ وقال قوم : بالمنع في القرآن وحده، وهو المشهور عن أبي بكر بن داؤد الأصفهاني، والمالكية، والرافضة، وبعض الحنابلة، ورواية عن الإمام أحمد حكاه عنه الفخر إسماعيل

ث ـ وقال قوم ـ بالمنع في القرآن والحديث دون ما عداهما .

و قال ابن حزم الظاهري ـ إنه لا يجوز استعمال المجاز في خطاب الله تعالى ورسوله ﷺ إلا إذا ورد به النص أو انعقد عليه إجماع أو ضرورة حس .

ج ـ وقال الزركشي : والحق في هذه المسألة أنه إن أريد بالقرآن نفس الكلام القديم فلا مجاز فيه، أو الألفاظ الدالة عليه فلا شك في اشتمالها عليه .

د ـ وقال الغزالي : المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزه عن ذلك، وقد يطلق على اللفظ الذي لا تجوّز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن .

هـ ـ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : «لا مجاز في القرآن، بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف . . . فمن اعتقد أن المجتهدين المشهورين وغيرهم من أئمة الإسلام وعلماء السلف قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز كما فعله طائفة من المتأخرين كان ذلك من جهله وقلة معرفته بكلام أئمة الدين وسلف المسلمين، كما قد يظن طائفة أخرى أن هذا مما أخذ من الكلام العربي توقيفًا، وأنهم قالوا : هذا حقيقة وهذا مجازًا، كما ظن ذلك طائفة من المتكلمين في أصول الفقه، وكان هذا من جهلهم بكلام العرب . . . » .

و الراجح ـ والله أعلم ـ عدم وجود المجاز فيما يتعلق بباب العقيدة وخاصة الأسماء والصفات .

انظر : أصول السرخسي ١ / ١٧٢، كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٨١ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ١ / ٢٢٩، فواتح الرحموت ١ / ٢١١، مسلم الثبوت =

وهو أفصح اللغات والله سبحانه وتعالى علا عن العجز والضرورات، ومن حكم الحقيقة أنها لا تسقط عن المسمى بحال، وإذا استعير لغيره

فإن قيل: المقتضى ضروريٌ ومع ذلك موجودٌ في كتاب الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] أي رقبة مملوكة.

قلنا: إن الضرورةَ في المقتضى في حق السامع لا في حق المتكلم، فإن المتكلمَ يتكلمُ بما هو معلوم المراد عنده، لكن السامعُ يَضطر إلى إدراج شيء حتى يعلمَ بذلك ما هو مرادُ المتكلم، فكانت الضرورةُ فيه راجعة إلى السامع لا إلى المتكلم؛ لأنا محتاجون إلى البيان لا الله تعالى.

(**وهو أفصح اللغات**)؛ لأن القرآنَ أُنزل على أعلى طبقات الفصاحة، وقد يكون المجازُ في موضعه أفصح اللغات، حتى أن الحقيقةَ لو ذُكرت في موضعه يلزم القبح كما قال الله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ**﴾[2] ولو قال: حتى يطلعَ الفجرُ لم يكن على تلك الفصاحة.

= ١ / ٢١١، البحر المحيط ٢ / ١٨٢ـ١٨٤، نهاية السول ١ / ٣٥٧، المجموع الفتاوى ٧ / ١١٣، ٢٠ / ٤٠٣ـ٤٠٤، ٤٥٤، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص ٤٥، شرح الجلال المحلى مع حاشية البناني ١ / ٣٠٨، المحصول ١ / ٣٣٢ـ٣٣٣، المستصفى ١ / ١٠٥، شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١ / ١٣٠ـ١٣٦، المنخول للغزالي ص ٧٦، منتهى الوصول والأمل ص ٢٣، التبصرة للشيرازي ص١٧٧–١٨٠، المعتمد ١ / ٢٩، شرح الكوكب المنير ١ / ١٩١ـ١٩٢، المسودة ص٥٠٤، الإحكام لابن حزم ١ / ٤٣٧.

(١) سورة النساء / ٩٢.

(٢) سورة البقرة / ١٨٧.

احتمل السقوط، يقال للوالد أب ولا يُنفى عنه بحال، ويقال للجد أب مجازا ويصح أن ينفى عنه لما بينا أن الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية إلا أن يكون مهجورًا، فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتل

(**إلا أن يكون مهجورًا**) كقولهم بالفارسية : ديكَ بخت[1]، والناس يفهمون من هذا طبخْ الطعام في القدر، ولا يفهمون طبخَ نفس القِدر التي يُطبخ في كانون[2] الخزّاف[3] وهو حقَيقتُها .

(**فيصير ذلك دلالة الاستثناء**) من حيث إن المهجورَ غيرُ مرادٍ بهذا الكلام كما أن المستثنىَ غيرُ مرادٍ بصدر الكلام .

(**كمن حلف لا يسكنُ هذه الدار**) فأخذ في الحال في النقلة لم يحنثْ، وصار ذلك القدر من السكون وهو سكونٌ حقيقةً مستثنى من هذه اليمين بدلالة في الحالف، وهي أن مقصودَه البرُّ وهو منعُ النفسِ من السكون في الدار، وهذا القدر لا يُستطاعُ الامتناعُ عنه، فلم يحصلْ ما هو المقصودُ من اليمين وهو المنعُ فصار كأنه قال : لا يسكنُ هذه الدار إلا زمان الانتقال . أن السكونَ في ذلك الزمانِ كان مهجوراً .

---

(١) معناه : طبخ القدر .

(٢) الكانون هو : الموقدُ .

انظر : المعجم الوسيط ٢ / ٨٠١ .

(٣) الخزفُ : كل ما عُمل من طين وشُوي بالنار حتى يكون فخاراً .

انظر : القاموس المحيط باب الفاء فصل الخاء مادة : الخزف .

وقد كان جرح ولا يطلق، وقد كان حلف وكمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحنث بالأكل من عينه عند بعض مشايخنا، وإذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فأكل من عين الشجر لم يحنث أيضا، ومن أحكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد؛ لما قلنا أن أحدهما موضوع والآخر مستعار منه، فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب على رجل لبسه ملكا له وعارية معًا، ولهذا قلنا فيمن أوصى لمواليه وله موال أعتقهم ولمواليه موال أعتقوهم أن الثلث للذين أعتقهم وليس لموالي معتقيه شيء؛ لأن معتقيه مواليه حقيقة بأن أنعم عليهم، وصار ذلك كأولاده لإحيائهم بالإعتاق، فأما موالي الموالي فمواليه مجازًا؛ لأنه لما أعتق الأولين فقد أثبت

(وكمن حلف لا يُطلق) وقد حلف. قيل ذلك بأن قال لامرأته: إن دخلت الدارَ فأنت طالقٌ، ثم قال بعد ذلك: إن طلقَ امرأتَه فعبده حرٌّ، ثم دخلتَ الدارَ لم يُعتقْ عبدُه لما ذكرنا أن المقصودَ من اليمين منعُ النفسِ من التطليق، وهو كان ممتنعًا قبل هذا الحلف فلا يمكنه الامتناع بعد ذلك، فصار ذلك الحلف السابق مستثنى عن هذا الحلف، وكذلك في نظائرها.

(فصار ذلك كأولاده لإحيائهم بالإعتاق) يعني أن المولى بالإعتاق يصيرُ سببا لحياتهم كالأب يصيرُ سببًا لحياة الولد، وهذا لأن الكفرَ موتٌ. قال الله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾[1] أي كافرًا فهديناه، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾[2] والرق أثر الكفر، فكان إزالتُه كإزالةِ الموتِ من

---

(١) سورة الأنعام / ١٢٢.
(٢) سورة الروم / ٥٢.

لهم مالكية الإعتاق، فصار ذلك مسببًا لإعتاقهم، فنسبوا إليه بحكم السببية مجازًا.

كل وجه، فكان الإعتاق سببًا للحياة من هذا الوجه، والمعنى فيه أن الكافرَ لم ينتفع بحياته وهو اكتساب الحياة الأبدية صار كأنه جمادٌ ميِّتٌ؛ لأن الجمادَ لا يَنتفع بشيء، فصار كأنه ميتٌ معنى.

ألا ترى أن اللهَ تعالى سَمى الكفارَ صُمًا بكمًا عميا مع أن كلاً منهم سميعٌ ناطقٌ بصيرٌ إلا أنه لما لم ينتفع بسمعه وهو اكتساب السمع الأبدي كان أصمَ وكذا في غيره، إذًا ثبت أن الرقَ أثرُ الكفر، ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء، فالمولى بالإعتاق صار سببًا لحياته، فيكون معتَقُه بمنزلة الولد، ومُعتَق معتَقه بمنزلة ولد الولد، وولده ولدُه حقيقةً، وولدُ ولده ولدُه مجازًا لصحة النفي عنه، فلا يكون معتَق المعتق مرادًا بهذه الوصية.

كما أن أولادَ أولاده لا يكونون مستحقين شيئًا فيمن أوصى لبني فلان أو لأولاد فلان، وله بنون لصلبه وأولاد البنين، وتشبيه سببيته إلى الحياة بالإعتاق بسببية الولاد إلى الحياة مستفادٌ من قوله عليه السلام: «**لن يَجزِي ولدٌ والده إلا أن يجده مملوكًا فيشتريه فيعتقُه**»[1] لما أن الجزاءَ مكافاة، وهي تنبئ عن المماثلة، فكلُّ ما يوجد من الولد من الإنعام والإحسان في حق الأب لا

---

(١) خرجه مسلم في كتاب العتق باب فضل عتق الوالد ١٠ / ١٥٢ بلفظ: «**لا يجزئ ولدٌ والدًا إلا أن يجده مملوكًا فيشتريه فيُعتقه**»، وفي رواية ابن أبي شيبة «**ولدٌ والده**» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز .

ألا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له، مثل الموالي لا يعم الأعلين والأسفلين.

حتى إن الوصية للموالي وللموصي موالٍ أعتقهم وموالٍ أعتقوه

يماثلُ ما يوجد من الأب في حق الولد؛ لأن ما وجد منه كان سببُ حياته وما يوجد من الولد لا يقابل هذا إلا إذا وجده مرقوقًا فاشتراه فأعتقهُ فهذا يماثلُ ما وجد من الأب في حق الولد وهو تحصيلُ الحياةِ في الأبد، كما أن الأبَ تسبَّب لحصول الحياة في الابن، فلذلك لم يجعل النبي عليه السلام جميع إنعامات الابن مساويةً لإنعام الأب إلا إعتاقُه؛ ليكون هذا جزاءً وِفاقا منه لإنعام الأبَ بهذا الطريق .

و قيل : كان الأستاذُ الكبير مولانا شمس الدين الكردري ـ رحمه الله ـ يقول : هذا المعنى في هذا الحديث .

(**والحقيقةُ ثابتةٌ فلم يثبتْ المجازُ**)، وإنما قُيِّد بقوله : والحقيقةُ ثابتةٌ؛ «لأن الحقيقةَ لو لم تكن ثابتةً أصلاً بأن لم يكن للموصي معتَقون ولكن له معتَقوا معتقَين كانت الوصيةُ لمعتَقي معتَقيه؛ لأن الحقيقةَ هنا غيرُ مرادة فيتعيَّنُ المجاز، ولو كان له معتَقٌ واحدٌ والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصفَ الثلث وكان الباقي مردودًا على الورثة، ولا يكون لموالي المَولى من ذلك شيء؛ لأن الحقيقةَ هنا مرادةٌ .

(**حتى إن الوصية للموالي وللموصي موالٍ أعتقوه باطلة**) أي باطلةٌ إلى

باطلة، وهذه معانٍ يحتملها الاسم احتمالا على السواء، إلا أنها لما اختلف سقط العموم، فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة أولى أن لا يجتمعا . ولهذا قلنا في غير الخمر .

أن يبينَ أن مرادَه منها من هم ؟ هكذا ذكره الإمام قاضي خان في «شرح الجامع الكبير» ثم هذا الذي ذكره هنا هو ظاهر الرواية .

و عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ أنها جائزةٌ ويكون الثلثُ بين الفريقين[1] ؛ لأن الاسمَ حقيقةٌ لهما فيتناولُهما . كما لو أوصى بثلث ماله لإخوته وله ستة إخوةٍ، أخوان لأب وأم وأخوان لأب، وأخوان لأم كان الثلثُ بينهم بالسويةِ .

وعن أبي يوسف ـ رحمه الله ـ أنه قال : الوصيةُ للمولى الأعلى ؛ لأنه منعِم، ومجازاة المنعم واجبٌ والزيادةُ على الإنعام ليس بواجب، فتصرف إلى الواجب، وعنه في رواية أنها تكون للمولى الأسفل ؛ لأن كونَّه مُنعما عليه دليل الحاجة، فكان الصرف إلى المحتاج أولى .

و عن محمد ـ رحمه الله ـ الوصية لا تجوز إلا أن يصطلِح المولَيان فيما بينهما . كما لو قال لرجلين : لأحدكما عليَّ ألفُ درهمٍ، قال محمد ـ رحمه الله ـ الإقرارُ باطل إلا أن يصطلَحَ المقرُ لهما على شيء .

وجه ظاهر الرواية أنه لا وجه لصرف الوصية إليهما ؛ لأن اسمَ المولى

---

(١) لم أقف عليه في فتاوى قاضي خان والهداية والبدائع وأصول السرخسي وكشف الأسرار للبخاري .

أنه لا يلحق بالخمر في الحد؛ لأن الحقيقة أريدت بذلك النص، فبطل المجاز

مشتركٌ يتناول الأعلى والأسفل والناصر، واللفظُ الواحدُ لا يتناول معنيين متنافيين في موضع الإثبات، ولا يمكن الصرف إلى أحدهما عينا؛ لأن المقصودَ من الوصية المجازاةُ والشكرُ، فلا يمكن تعيين أحدهما بغير دليل، ولا يمكن الصرفُ إلى أَحدهما غير عين لجهالة المستحقِّ فلا تصحُّ، ولو صحت لدخل فيه الناصر والمحَبُّ وغيرُهما؛ لأن اَسمَ المولَى يتناولُهم بخلاف ما إذا أوصى لإخوته؛ لأن اسمَ الإخوة يتناولُ الكلَّ بمعنى واحد وهو التفريعُ عن أصل واحد، فجاز أن يتناولَ الأَشخاصَ المختلفةَ لمعنى واحدٍ كاسم الحيوانِ وغيرِ ذلكً.

بخلاف ما إذا حلف لا يكلمُ موالي فلان، فكلَّم ثلاثة من الفريقين، فإنه يحنث في يمينه؛ لأن ذلك موضع النفي واللفظُ الواحدُ يجوز أن يتناولَ شيئين متنافيين في موضع النفي. يقول الرجل: ما رأيتُ لونًا ينتفي به السوادُ والبياضُ جميعًا. كذا في «شرح الجامع الكبير» للإمام قاضي خان ـ رحمه الله

إنه (**لا يُلحق بالخمر في الحد**) أي لا يَلحقُ سائرُ الأشربة المسكرة بالخمر حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر؛ لأن الاسمَ للنيِّء من ماء العنب المشتدِّ حقيقة ولسائرِ الأشربة المسكرة مجاز، فإذا كانت الحقيقةُ مرادةً يتنحى المجازُ. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ.

(**لأن الحقيقةَ أُريدت بذلك النص**) وهو قوله عليه السلام: «من شرِبَ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٧٣.

ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ إن المس باليد غير مراد؛ لأن المجاز مراد الإجماع وهو الوطء حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة، ولهذا قيل فيمن أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين جميعًا.

الخمرَ فاجلدوه»[1].

(**لأن المجازَ مرادٌ بالإجماع وهو الوطء حتى حَلَّ للجنب التيمم** أي بإجماع بيننا وبين الشافعي **فبطلت الحقيقة**) وهو المس باليد.

فإن قلت: يحتمل أن يقولَ الشافعيُ بحل التيمم للجنب بدليل آخَر غير هذه الآية، فحينئذ لا يتم لنا الاستدلال على أن المجازَ هو المرادُ من هذه الآية استدلالاً بجواز التيمم بالإجماع.

قلت: لا يحتملُ ذلك؛ لأنه لما قال بجواز التيمم للجنب، وذلك لا يخلو إما أن يقول بهذه الآية بغير الوجه الذي ذكرنا في الآية بأن يقول بالتقديم والتأخير على تقدير ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، أو بالحديث من حديث عمار[2] وغيرِه فلا يجوز الأول؛ لأن الصحابةَ ـ رضي الله عنهم ـ كانوا

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الحدود باب إذا تتابع في شرب الخمر ٢ / ٥٧٠ حديث رقم ٤٤٨٢، ٤٤٨٤ بلفظ: «إذا شرب الخمر فاجلدوه ...».

(٢) خرجه البخاري في صحيحه في كتاب التيمم باب التيمم ضربة ١ / ٥٤٣ حديث رقم ٣٤٧ «.. فقال أبوموسى: ألم تسمع قول عمار لعمر: بعثني رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حاجة فأجنبت، فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، فذكرت ذلك للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال: «إنما كان يكفيك أن تضع هكذا» ـ فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله ...».

أن الوصية لأبنائه دون بني بنيه لما قلنا، فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف أن لا

مختلفين في جواز التيمم للجنب على قولين: قال عليٌّ وابنُ عباس -رضي الله عنهم- بجوازه، وقال ابنُ عمرَ وابنُ مسعود -رضي الله عنهما- بعدم جوازه[1].

فكل من قال منهم بالجواز حَمل اللمسَ والملامسةَ على مجازهما، وهو المجامعة، ولم يقلْ أحدٌ منهم بالتقديم والتأخير، وكلُ من قال بعدم جواز التيمم للجنب قال: المرادُ من اللمس اللمسُ باليد، فجوَّز التيمم للمحدث خاصةً، فكان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم والتأخير، فكان القول به قولاً باطلاً. إذ الاختلاف على القولين إجماعٌ منهم على بطلان قول ثالث، وكذلك لا يجوزُ التمسكُ في جواز التيمم للجنب بحديث عمار وغيرِه؛ لأن ذلكَ كلَّه من أخبارِ الآحادِ فلا تجوزُ الزيادةُ على كتاب الله تعالى بخبرِ الواحد.

فعُلم بهذا أن الدليلَ على جواز التيمم للجنب إنما كان لحمل اللمس والملامسة على المجازِ الذي هو الوطء لا غير، وإنما عُلم ذلك بجواز التيمم للجنب فكان الاستدلال بجواز التيمم للجنب على أن المرادَ من الآيةِ المجازُ تامًّا.

و قوله: (**دون بني بنيه لما قلنا**) إشارة إلى قوله: الحقيقةُ ثابتةٌ فلم يثبتْ المجازُ.

---

(1) انظر: تفسير القرطبي ٥ / ٢٢٣-٢٢٤.

يضع قدمه في دار فلان أنه يحنث إذا دخلها حافيًا أو متنعلا، وفيمن قال: عبدي حر يوم يقدم فلان أنه إن قدم ليلا أو نهارا عتق عبده، وفي «السير الكبير» قال في حربي استأمن على نفسه وأبنائه إنه يدخل فيه البنون وبنو البنين، وفيمن حلف لا يسكن دار فلان إنه يقع على المِلك والإجارة والعارية جميعا، قيل له: وضع القدم مجاز عن الدخول؛ لأنه

(**لأنه موجبُه**) أي لأن الدخولَ موجبُ وضعِ القَدم.

(**إذا كان لا يمتد كان الظرف أولى به**) ثم المراد من الفعل الذي لا يمتد في مسألتنا فعل القدوم لا معنى الفعل الذي هو حر كما هو مزعوم بعض الأحداث لبطلان ما زعموا بمسألتَي «الجامع الصغير»، وقد أوفيناه في «الوافي»[1].

---

(١) راجع: اللوحة رقم ٣٥ من الكتاب المذكور، وعبارته «... استدلالا أيضا بمسألتي الجامع الصغير لفخر الإسلام، وغيره:
إحداهما - قوله: يوم أكلم فلانًا فامرأته طالق، وصرح فيه بأن المقرون باليوم هو الكلام مما لا يمتد.
و الثانية - قوله: يوم أتزوجك فأنت طالق، فتزوجها ليلاً طلقت؛ لأن التزوج مما لا يمتد، وصرح بأن المقرون باليوم هو التزوج، وأما في قوله: فأمرك بيدك يوم يقدم فلان، فإنما ترجح جانب الجزاء لما أن فعل الجزاء مع فعل معنى الشرط اختلف حكماهما بالامتداد وعدمه، فالامتداد في جانب الجزاء وكل فعل فيه امتداد من فعل الشرط والجزاء عند ذلك اليوم ترجح جانب الفعل الذي له امتداد؛ لأنه حينئذ يكون عملا بحقيقة اليوم وهي بياض النهار، فلذلك ترجح جانب الجزاء وأما في قوله: عبدي حر يوم يقدم فلان فكلا الفعلين من قبيل واحد بأنهما لا يمتدان فاعتبر في وزانه من المسألتين جانب معنى الشرط، فكذلك هاهنا ينبغي أن يعتبر جانب معنى =

موجبه والدخول مطلق، فوجب العمل بإطلاق المجاز وعمومه، وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين أحد الوجهين أن يُنظر إلى ما دخل عليه، فإن كان فعلاً يمتد كان النهار أولى به؛ لأنه يصلح معيارًا له، وإذا كان لا يمتد كان الظرف أولى وهو الوقت، ثم العمل بعموم الوقت واجب، فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله: ليلة يقدم فلان فإنه لا يتناول النهار؛ لأنه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره، مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره، وأما إضافة الدار فإنما يُراد به نسبة السكنى إليه

(ثم العمل بعموم الوقت واجبٌ، فلذلك دخلَ الليلُ والنهارُ)، واليومُ إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قُرن بما يمتد ليصير معياراً له حتى إذا قال: أمرك بيدك يوم يقدمُ فلان فقدم ليلا لا يصير أمرها بيدها[1]، وكذلك إذا قُرن بما يُختصُ ببياض النهار كقوله: لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدمُ فيه فلانٌ.

فأما إذا قُرن بما لا يمتد ولا يختصُ بأحد الوقتين يكون عبارةً عن الوقت كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾[2] (ففيها روايةٌ أخرى بعد ذلك الباب) أي في«السير»[3].

= الشرط إذ هو إلى ذكر القران وذكر الفعل أقرب من الحرية في قوله: عبده حر، ولأن اليوم غالب استعماله في حق بياض النهار، وهذا ظاهر حتى أنه يذكر بمقابلة الليلة كالنهار . . . ».

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٧٥.

(٢) سورة الأنفال / ١٦ ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾.

(٣) لم أقف عليه في السير الكبير للشيباني.

فيستعار الدار للسكنى، فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز، وأما مسألة السِّير ففيها رواية أخرى بعد ذلك الباب أنه لا يتناولهم، ووجه الرواية الأولى إن الأمان لحَقن الدم فبنى على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به: لتقدم الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة، فإن قيل: قد قال أبويوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة إنه يحنث إن أكل من عينها أو ما يُتخذ منها وفيه جمع بينهما .

و كذلك قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات إنه يحنث إن كرع واغترف، وقال أبوحنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ فيمن قال: لله علي أن أصوم رجب، إنه إن نوى اليمين كان نذرًا ويمينًا وهو جمع بينهما. قيل له:

(لله عليَّ أن أصومَ رجبا أنه إن نوى اليمين كان نذرا ويمينا) حتى إذا لم يصُم رجبًا وجب عليه قضاءُ الصوم وتجبُ عليه الكفارةُ أيضا، فوجوبُ الكفارةِ يتعلق باليمين، ووجوبُ القضاءِ يتعلق بالنذر[1]؛ لأن القضاءَ لا يجبُ في اليمين، والكفارةُ لا تجب في النذر .

ألا ترى أنه لو قال: والله لأصومن رجبًا ولم يصم يجبُ عليه القضاءُ دون الكفارةِ ولو قال: لله علي أن أصومَ رجبًا ولم يصمْ لا تجبُ الكفارةُ بالإجماع[2]، وفيما نحن فيه يجبُ القضاءُ والكفارةُ. فعُلم أنه نذرٌ ويمينٌ .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ١٧٤ .

(٢) انظر المسألة بالتفصيل في: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ١٠٥ .

أما أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فقد عملا بإطلاق المجاز وعمومه ؛ لأن الحنطة في العادة اسم لما في باطنها ومن أكلها أو ما يتخذ منها ، فقد أكل ما فيها ، والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب إليه ، وهذه النسبة لا تنقطع بالأواني لما ذكرنا في «الجامع» ، فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعًا بين الحقيقة والمجاز .

(**أما أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فقد عمَلا بإطلاق المجاز وعمومه**) ؛ لأن الحقيقةَ إذا كانت مستعملةً ولكنها نادرةٌ والمجازُ متعارفٌ ، فالمجازُ عندهما أولى من الحقيقةِ المستعملةِ النادرةِ ؛ لأنه عملٌ بالحقيقةِ والمجازِ وهذا هو العملُ بعموم المجاز .

و عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ الحقيقةُ أولى وإن كانت نادرةً إذا كانت مستعملةً إلا إذا كانت الحقيقةُ مهجورةً فحينئذ يصيرُ بمنزلة دليلِ الاستثناء على ما ذكرنا إلا عند زُفر ، فإن عنده الحقيقة المهجورة أولى [1] ويتبين هذا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسُه ، فإذا كان المجازُ المتعارفُ عندهما أولى لم يكن جمعًا بينهما .

(**و هذه النسبة لا تنقطع بالأواني**) قُيد بالأواني ؛ لأن هذه النسبة تنقطعُ بالأنهارِ الكبارِ التي تأخذُ الماءَ من الفرات[2] .

---

(١) انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ١٠٦ .

(٢) الفرات : نهر يقع في غرب العراق ، مَخْرجه من أرمينية ثم من قاليقلا قرب خلاط ويدور بتلك الجبال حتى يدخل أرض روم ، يصب إليه أنهار صغر نحو : نهر سنجة وكيسوم وديصان والبليخ .
انظر : معجم البلدان ٤ / ٢٧٤ ، وتقويم البلدان ص ٥١-٥٢ .

و أما مسألة النذر فليس بجمع، بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الإيجاب، لأن إيجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح.

(**بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه**) يريدُ به أنه قبل إصدار هذه الصيغة كان صومُ رجب لم يكن واجبًا عليه، فبالنذر يصير واجبًا وباليمين أيضًا يصير واجبًا، لكن عند إرادة اليمين يكون الوجوب لغيره، وهذه الإرادةُ صحيحةٌ بالإجماع من هذه الصيغة؛ بدليل أنه إذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يصير يمينًا بالإجماع.

عُلم أن إرادةَ الوجوبِ لغيره من هذه الصيغة صحيحةٌ، فإذا نوى اليمين ولم ينف النذر حصل فيه دليلان: أحدُهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغةُ، والآخَر يدلُّ على الوجوب لغيرِه، فنعملُ بالدليلين إذ لا تنافي بينهما؛ لأن الواجبَ لعينه يجوز أن يكون واجبا لغيره مع ذلك.

ألا ترى أنه لو حلف ليُصلِّين ظُهرَ هذا اليوم صح حتى أنه لو لم يصل يجبُ عليه القضاءُ باعتبار أنه أوجب لعينه، وتجبُ الكفارةُ باعتبار أنه تركَ الواجب لغيرِه وهو محافظةُ اسم الله تعالى، فلما جاز الاجتماع بينهما ولا تنافي، فنعمل بهما فيما نحن فيه وهو عمل بموجبين مختلفين لا أنه جمعٌ بين الحقيقة والمجاز كالهبة بشرط العوض هبةٌ وبيعٌ؛ لأنه هبةٌ باعتبار صيغته وبيعٌ باعتبار معناه.

إذ البيعُ هو مبادلةُ المال بالتراضي وهو موجودٌ هاهنا، فقلنا بهما عند وجود الدليل عليهما، وكما ذُكر في الكتاب بقوله:

وصار ذلك كشراء القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله .

(**وصار ذلك كشراء القريب**) ؛ لأن الشراء تملك بصيغته فيستحيل أن يكونَ هو بهذه الجهة إعتاقًا إلا أنه لما اختلف الجهةُ صح الجمع بينهما ؛ لأنه باعتبار صيغته ليس بإعتاق، وباعتبار أنه إعتاقٌ ليس بتملك ؛ لأن التملكَ كان باعتبار الصيغة والإعتاقُ كان باعتبار الحكم، والحكمُ غيرُ الصيغة، والصيغةُ غيرُ الحكم، فكذلك ما كان يثبتُ بكلٍ واحد منهما لا يكون ثابتًا بالآخرِ، والمنافاة إنما تكون إذا ثبت الحكمان المتنافيان في محلٍ واحدٍ إذا كانا من جهةٍ واحدة وليس كذلك، فيصح الجمع بينهما بموجبين مختلفين .

و قوله : بل هو نذر بصيغته«و هي قوله : عليَّ»، وهذه الصيغةُ مجازٌ لليمين بموجبها وهو الوجوبُ، فإن لهذه الصيغة موجبا وهو الوجوبُ، وباعتبار هذا الوجوب يكون يمينا؛ لأن إيجابَ المباحِ يمينٌ بمنزلة تحريمِ المباحِ، وتحريمُ المباح يمينٌ، لقوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ**﴾[1]، ثم قال: ﴿**قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ**﴾[2].

و يلزم من هذا أن يصيرَ إيجابُ المباح يمينا؛ لأن في تحريم المباح إيجابُ المباح؛ لأن التركَ قبل النذر كان مباحًا وبعده صار واجبًا، وكان ترك الصوم عليه حرامًا، فيلزم من إيجاب المباح تحريمُ المباح، فكان يمينا بموجبه لهذا، وقوله: «وهو الإيجابُ» أي الوجوبُ؛ لأن موجبَ نذر الوجوب لا

---

(١) سورة التحريم / ١ .

(٢) سورة التحريم / ٢ .

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما : الاتصال بينهما صورة أو معنى ؛ لأن كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما ، فلا يُتصور الاتصال بوجه ثالث . أما المعنى

الإيجابُ»[1] إلا أن الوجوبَ لا يكون إلا بالإيجاب ، فكان في الوجوب اقتضاء ، فأطلق عليه اسم المقتضى .

(**وطريقُ الاستعارةِ عند العرب الاتصال بين الشيئين**) .

اعلم أن الاستعارةَ تفتقرُ إلى ستة أشياء : المستعارُ هو لفظ الأسد ، والمستعارُ له : وهو الإنسانُ الشجاعُ ، والمُستعارُ عنه : وهو الهيكلُ المخصوصُ ، والمستعيرُ : وهو المتلفِّظ بهذه اللفظة ، والاستعارةُ : وهي التلفظُ به لإثبات معنى الشجاعة ، وما يقعُ به الاستعارةُ : وهو الاتصال بين المستعار عنه والمستعار له (**وذلكَ الاتصال يكون صورةً أو معنًى ؛ لأن كلَّ موجودٍ من الصُوَر**) ، فالتقييد بالصور إما للاحتراز عن ذات الله تعالى ، أو للاحتراز عن موجوداتٍ لا تشاهدُ مُعاينة كالعلم والقدرة والحلم والغضب ،

---

(١) الإيجاب هو : الخطاب الدال على طلب الفعل طلبًا جازمًا مثل ﴿وآتوا الزكاة﴾
والوجوب هو : صفة الفعل التي هي أثر الخطاب ، أو هو أثر الخطاب الذي يثبت في الفعل نتيجة لتعلقه به أي أنه هو الوصف الثابت للفعل وهو كونه مطلوبًا جازمًا .
و الواجب هو : الفعل الذي تعلق به الخطاب . فالإيجاب والوجوب متحدان ذاتا ؛ لأنهما معنى الفعل القائم بذاته المتعلق بالفعل مختلف بالاعتبار ؛ لأنه باعتبار القيام إيجاب وباعتبار الفعل وجوب .
انظر : التقرير والتحبير ٢ / ٧٩ ، أصول الفقه لوهبة الزحيلي ١ / ٤٥ .

فمثل قولهم للبليد حمار، وللشجاع أسد؛ لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما، وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء، قالوا: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم.

فإنها موجوداتٌ لم تجرِ السنةُ برؤيتها، فلم يكن لها بالشيء اتصالٌ صورةً .

(**ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم**)[1] هذا من قبيل إطلاقِ اسم السببِ على المسبَّب حيث أطلق اسم السماءِ على المطر، وكذا في قوله :

إذا سقط السماءُ بأرضِ قومٍ رَعيناها وإن كانوا غضابا[2]

و كذا في قول الله تعالى: ﴿ **وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا** ﴾[3]، ويجوز أيضًا إطلاقُ اسم المسبَّب على السبب كما في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾أي عقدتم؛ بدليل ما بعده بقوله: ﴿ **ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ** ﴾[4] والنكاحُ : هو الوطءُ حقيقة، والعقدُ سببُه، فكان

---

(١) النبات يسمى سماء؛ لأنه ينبت بسبب المطر، فإنهم يقولون : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، أو كنا في طين وردغة بسبب المطر إلى أن وصلنا إليكم .
انظر : المبسوط ٥ / ٦٠، كشف الأسرار للبخاري ٢ / ١١٥ .

(٢) قاله معوِّد الحكماء : معاوية بن مالك، والسماءُ هو : المطرُ أو النباتُ، وغضابا : جمع غضبان، وهو الشجعان أي أننا شجعان دون غيرنا . أو إذا نزل المطرُ بأرض قوم ونبت الكلأ رعيناه وإن كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت إلى غضبهم .
انظر : لسان العرب ٦ / ٣٧٩ مادة : سما، كشف الأسرار للبخاري ٢ / ١١٥ .

(٣) سورة الأنعام / ٦ .

(٤) سورة الأحزاب / ٤٩ .

أي المطر لاتصال بينهما صورة ؛ لأن كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه .

و قول الله عزوجل : ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ وهو المطمئن من الأرض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة ، وقال تعالى : ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ أي عنبًا لاتصال بينهما ذاتًا ؛ لأن العنب مركب بثفله

فيه إطلاقُ اسم المسبَّب على السبب ، وكذلك قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾أي إذا أردتم القيام إليها والقيامُ مسبَّب وإرادتُه سببه .

(وقال الله تعالى : ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ وهو المطمئن من الأرض) أي الساكن منها أي إلى المنخفض الغائط : من غاطَ في الشيء أي دخل ، والمضارع : يغوطُ ويَغيطُ ، وإنما يكون فيه عند الحدث عادة تستُّرًا عن أعين الناس .

و كان شيخي - رحمه الله - يقول : الآدمي فهرست الملكوت . فيه المَلَكية والإنسية والبهيمية والشيطنة ، فالأكلُ والشربُ والتغوطُ والبولُ من خواص البهائم ، فينبغي أن يسترَ الإنسانُ نفسَه فيما يُشبه به البهائم .

فلذلك وقع في الشرع والعادة أن يكونَ الحدثُ في المكان المطمئن تستُّرًا عن أعين الناس ، ولذلك قال عليه السلام : «الأكل عورة ؛رحم الله من ستره»[1] .

---

(١) لم أقف عليه .

ومائه وقشره، فسلكنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية والتعليل؛ لأن المشروع ليس بصورة تحس فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما تحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال.

(الثفلُ) ما يسفل من كلِ شيء أي يرسبُ[1] .

(وهو السببية والتعليل) يعني أن استعارةَ السببِ للمسبَّب والعلةَ للمعلول أو المعلولَ للعلة هو الاستعارة من حيثُ الصورةِ في المحسوسات؛ لأنه لا اتصالَ بينهما من حيث المعنى؛ لأن معنى السبب لا يوجد في المسبَّب.

و معنى العلة لا يوجد في المعلول؛ لأن العلةَ هي الموجبةُ، والمعلولُ هو الموجب، ولا مشابَهة بينَهما من حيث المعنى بل بينَهما مضادةٌ إذ من أثرِ الموجب المؤثِّر القوةُ، ومن أثر الموجب المتأثر الضعفُ، لكن بينهما قُربَ ومجاورة؛ لأن حالَ وجود السبب حال وجود المسبَّب .

و كذا العلةُ والمعلولُ، فلذلك كان الاتصال بينهما من حيث الصورة؛ لأن الاتصالَ الصوريَّ في المحسوسات بين الشيئين لم يكن بينهما إلا القربُ والمجاورةُ من غيرِ اتصال بينهما من حيث المعنى، وهذا كذلك في الشرعيات بين الشيئين من حيث السببية والتعليل، فلذلك جعل الاتصال من حيث السببية، والتعليل نظير الاتصال الصوري في المحسوسات.

---

(١) انظر : المعجم الوسيط ص ٩٧ مادة : ثفل

هو نظير القسم الآخر من المحسوس.

بيانه أنك إذا نظرتَ في الحُكمين إن كان بين سببيهما اتصال بأن كان أحدهُما يثبتُ الحكمَ الذي أثبته الآخَرُ كالبيع والنكاح، فإن حكم البيع ملك الرقبة وحكمُ النكاح ملك المتعة، والبيعُ يثبتُ الحكمَ الذي يثبته النكاحُ في الجارية عند زوال المانع، فتجوز استعارة البيع للنكاح حتى ينعقدَ النكاحُ بلفظ البيع، ولا ينعقدُ البيعُ بلفظ النكاح، وكان ينبغي أن ينعقدَ؛ لأن المناسبةَ بين الشيئين يكون من الطرفين جميعًا، إلا أنه لم ينعقدْ لما نبين في هذا الكتاب بعد هذا[1].

(**هو نظيرُ القسمِ الآخَر من المحسوس**) . بيانه أنك إذا تأملتَ في مشروعٍ ووقفت على معناه، فإن وجدتَ هذا المعنى في المشروع الآخَر يجوزُ استعارةُ أحدهما للآخَرِ، كما أنك لو تأملتَ في معنى شرعية الميراث وكيفيتها وجدتَ أن الميراثَ شُرِع بعد فراغ الميت عن حوائجه، ووجدتَ الوصية كذلك شرع بعد فراغ الميت عن حوائجه، فاتصلا في معنى المشروع كيف شُرِع جازت الاستعارة بأن يُذكر الميراثُ ويُراد الوصيةُ، أو الوصيةُ ويُرادَ الميراثُ، ومنه قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾[2] أي يُورِّثكم، وكذلك معنى الحوالة هو: نقل الدين من ذمة إلى ذمة[3]، والوكالةُ أيضا نقلُ ولايةِ التصرف،

---

(١) انظر: ص (٦١٣).

(٢) سورة النساء/ ١١.

(٣) راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٢٦ .

....

فتستعير لفظَ الحوالة للوكالة فتقول: أحلِ ربَّ المال، أي وكِّله كما استعار محمد ـ رحمه الله ـ هكذا في «كتاب المضارَبة»، فقالَ: يقالُ للمضاربِ أحِل رَبَّ المالِ[1] أي وكِّله.

وكذلك نص في المكاتب إذا قال المولى لعبده: جعلتُ عليك ألفا تؤديها إلى نحو ما أولها كذا وآخرُها كذا، فإذا أدَّيتها فأنت حر وإن عجزت فأنت رقيق، فإن هذه مكاتبة[2]، لأنه أتى بتفسير الكتابة، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[3].

فالقصاص إماتةٌ لا إحياءٌ، لكن إحياءٌ معنى من حيث الشرع والاستيفاء، وقد ذكرنا وجهه في باب القضاء والأداء[4]، فلذلك أطلق اسم الحياة على القصاص، وكذا أيضا قال الشافعي: يجوز استعارة الطلاق للعتاق، والعتاق للطلاق لاتصال بينهما في المعنى[5]؛ لأن الطلاقَ بنيَ على السراية والإسقاط واللزوم، وهذا المعنى موجود في العتاق، فيجوز استعارة كل واحدٍ منهما للآخَر.

(١) انظر: الجامع الصغير كتاب المضاربة ص ٣٤٥
(٢) انظر: الجامع الصغير كتاب المكاتب مسائل من كتاب المكاتب... ص ٣٧٨
(٣) سورة البقرة / ١٧٩.
(٤) انظر: ص (١٦٣٥).
(٥) انظر: المجموع للنووي ١٧ / ١٠٧.

و لا خلاف بين الفقهاء أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقًا للاستعارة، فإنه ليس بحكم يختص باللغة؛ لأن طريق الاستعارة القرب والاتصال، وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا، والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي تعلق به، فصحت به الاستعارة.

(**أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع**) وهذا احتراز عن المحسوس، ومعناه ما ذكرنا أن أحدَ اللفظين يثبتُ من الحكم ما يثبته الآخَرُ، فيجوز استعارة أحدهما للآخَر.

(**ومن حيث وُجدا**) يريدُ به أن الاستعارةَ إنما تجوزُ بين الموجودين حيث وُجد القربُ والاتصال سواء كانا شرعيين أو حسيين؛ لأن ما هو المجوِّز القربُ والاتصالُ بينهما وذلك لا يُختص باللغة.

(**والمشروع قائم بمعناه الذي شُرع له، وبسببه الذي تعلق به**).

أما بسببه الذي تعلق به فظاهر كالنكاح يتعلق وجوده بقول المتناكحَين زوَّجت وتزوَّجت، والبيعُ بقول المتبايعين: بعتُ واشتريتُ، وهذان المشروعان قائمان بسببهما ويوجدان بهما.

وكذلك المشروعُ قائمٌ بمعناه الذي شُرع له؛ أي قائمٌ بالماهية التي شُرع لأجلها وقائمٌ بها. كالولد قائمٌ بمعناه الذي هو له وقائم بسببه وهو الوالدان، وكذلك النكاح قائمٌ بمعناه الذي هو له من الانضمام والازدواج الموضوعين للتوالد والتناسل، وقائمٌ بسببه وهو زوَّجتُ وتزوَّجتُ، وكذلك هذا في البيع

و لأن حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا أو علة لا يثبت من حيث يُعقل إلا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يُعقل.

والهبة وفي جميع المشروعات، فعند وجدان المعنى الجامع بطريقة يجري المجازُ، ولكن الشأن في الطلب والوجدان.

(**ولأن حكمَ الشرع متعلقًا بلفظٍ شُرع سببًا أو علة لا يثبت من حيث يُعقل إلا واللفظ دال عليه لغة**)؛ وهذا لأن حكمَ الشرع نوعان: حكم يُدرك معناه بالعقل، وحكمٌ لا يدركُ معناه بالعقل، فالقسم الأولُ إذا تعلق بلفظ شُرع ذلك اللفظ سببا أو علة يدل ذلك اللفظُ على معناه لغة كالبيع والهبةً وغيرِ ذلك.

فإن الأحكامَ الثابتةَ بهذه تُدرك معانيها بالعقل؛ لأن العقلَ يقتضي أن يكونَ كلٌّ من فاز بالسبب فازَ بالحكم؛ لأنه إذا لم يكن كذلك يؤدي إلى التنازع والتقابل، فالشرع جعل هذه الأحكامَ مختصةً بأسباب. من فاز بها فاز بأحكامها لما عُرف، فالألفاظ إذن دلالاتٌ على معانيها لغةً فصحت الاستعارةُ، فكانت هذه الاستعارةُ شرعيةً فيها معنى اللغة أيضًا.

ألا ترى أنهم لم يجوِّزوا استعارةَ الخمر لغير الخمر لإثبات حكم ثبت بشرب الخمر، لما أن هذا حكمٌ لا يُدرك بالعقل، وهو ضرب ثمانين سوطا أو أربعين، وقوله: «متعلقًا» حال عن حكم الشرع والعامل فيه لا يثبتُ مؤخرًا، أي أن حكمَ الشرع لا يثبتُ حالَ كونه متعلقا بلفظ من حيثُ السببية أو العلية من الجهة التي يُعقل، إلا واللفظ دالٌ على ذلك الحكم، فلما دل اللفظَ عليه منَ

ولا استعارة فيما لا يعقل، ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعًا، ولذلك وُضع لغة فكذلك ما شاكله، وهذا في مسائل أصحابنا لا يحصى، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازًا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازًا، ولم يمتنع أحد من الأئمة السلف عن استعمال المجاز، فقد انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازًا مستعارًا لا أنه انعقد

حيث اللغة لو استعير لغيره باعتبار مشابهته في المعنى كان هذه الاستعارة استعارة من حيث اللغة أيضا، وإنما قال: «متعلقًا بلفظ»؛ لأن عامة وجوب العبادات متعلقةٌ بالمعنى لا باللفظ، كوجوب الصلاة متعلقٌ بدلوك الشمس، والصومُ بشهودِ الشهر.

(**ولا استعارة فيما لا يُعقل**)؛ لأن الاستعارةَ نظيرُ القياس، فالقياسُ إنما يجري فيما يعقل معناه، فكذلك الاستعارة والذي لا يُعقل كالمقدَّرات في الحدود وغيرها.

وقوله: (**ألا ترى أن البيعَ لتمليك العين**) إيضاح للنوع الذي يعقل معناه وهو صالح للاستعارة، فاستعرنا لفظ البيع للنكاح؛ لأن في تمليك العين تمليكُ ملك المتعة في محله بطريق السببية، والنكاحُ أيضا يثبتُ ملكَ المتعة مقصودًا، فلما اتَّحدا في إثبات ملك المتعة وإن كانا يتفاوتان في الأَصالة وغيرِ الأصالة جوزنا استعارته للنكاح، (**وكذلك ما شاكله**) كالهبة استُعيرت للنكاح، وكذلك الكفالةُ والحوالة والوكالةُ يجوز استعارةُ كلٍّ واحدةٍ منها للأخرى.

هبـة ؛ لأن تمليـك المال في غيـر المال لا يُتـصـور، وقـد كـان فـي نـكـاحـه وجـوب العـدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض، فثبت أنه كـان مستعـارًا ولا اختـصـاص للرسالة بالاستعارة وجـوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء، فثبت أن هذا فصل لا خلاف فيه غير أن الشافعي رحمه الله أبى أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح أو التزويج.

لأنه عقد شرع لأمور لا تُحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع

(ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة) . هذا جواب عن قول الشافعي ذكره في موضع في تعليل جواز نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ، ويقول : كان ذلك الجواز مما خُص به النبي عليه السلام دون غيره حتى لا يجوز لغيره أن يستعيرَ لفظَ الهبة للنكاح لا أنه انعقد هبة ؛ لأن انعقادَه هبة إنما يكون فيما إذا كانت المرأةُ أمةً ولم يكن كذلك ، فلذلك قلنا : إنه لم ينعقدْ هبة حقيقة ؛ لأن تمليكَ المال في غيرِ المال لا يُتصور يعني أن الهبةَ لتمليك المال .

و انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة، ولم يكن نفسُ المرأة الحرة مالا ، فلا بد من أن يُجعلَ ذلك استعارة للنكاح ؛ لأنه لما لم يمكن العملُ بالهبة بحقيقتها التي هي لتمليك المال كانت هي مستعارة لا محالة[1] .

(لأنه عقد شُرع لأمور لا تُحصى) كالتوارث وانتفاع كل منهما بالآخَر،

---

(١) اتفق الفقهاء على انعقاد الزواج بلفظ : أنكحت وزوجت ، كما اتفقوا على عدم =

بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك ، بل فيهما إشارة إلى ما قلنا ، فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا

وحصول غض البصر عن الحرام ، وحصولِ المصاهرة التي تشبه قرابة الآباء والأمهات وغيرِ ذلك .

(**بل فيهما إشارة إلى ما قلنا**) أي من معنى النكاح والتزويج ، فالنكاحُ يدلُّ على الضم ، والتزويج يدلُّ على التلفيق[1] ، وهو وإن لم يذكر معنى النكاح والتزويج هاهنا لكن جَعل دلالة هذين اللفظين على ذينك المعنيين بمنزلة ذكره إياهما (**فلم يصح الانتقال عنه**) أي عن اللفظ الموضوع للنكاح وهو لفظ النكاح أو التزويج (**لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له**) أي

= انعقاد الزواج بالألفاظ التي لا تدل على تمليك العين في الحال ولا على بقاء الملك مدة الحياة وهي : الإباحة والإعارة ، والإجارة ، والمتعة ، والوصية والرهن ، والوديعة ونحوها .

واختلف الفقهاء على انعقاد النكاح بألفاظ : الهبة ، الصدقة ، العطية ونحوها مما يدل على تمليك العين في الحال وبقاء الملك مدة الحياة على أقوال :

قال الحنفية والمالكية على الراجح : ينعقد الزواج بها بشرط نية أو قرينة تدل على الزواج ، كبيان المهر وإحضار الناس وفهم الشهود المقصود .

قال الشافعية والحنابلة : ينعقد بلفظ التزويج والإنكاح فقط .

و يؤيد القول الأول : العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني .

انظر : الهداية ٣ / ١٩٣ ، تفسير القرطبي ١٣ / ٢٧٢ ، المجموع للنووي ١٦ / ٢٠٩ ، المغني لابن قدامة ٧ / ٤٢٨ـ٤٢٩ .

(١) لَفقتُ الثوبَ ألفقهُ لَفقًا ، وهو أن تضم شُقّةً إلى أخرى فتخيطَها .
انظر : الصحاح ٤ / ١٥٥٠ مادة : لفق

معنى قولهم : عقد خاص شُرع بلفظ خاص، وهذا كَلفظ الشهادة لـما كان موجبا بنفسه بقوله : أشـهد لـم يَقم،

لقصور لفظ التمليك عن لفظ النكاح أو التزويج ، وهذا لأن هذا العقد عقدٌ مشروع لمقاصد لا تُحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ، ولفظُ النكاحِ والتزويجِ يدلُّ على ذلك باعتبار أنه ينبئ عن الاتحاد ، فالتزويجُ تلفيقٌ بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوجي الخُفِّ ومصراعي الباب.

و النكاحُ بمعنى الضم الذي ينبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة ، وليس في هذين اللفظين ما يدلُ على التمليك باعتبار أصل الوضع ، ولهذا لا يثبتُ ملك العين بهما ، فالألفاظُ الموضوعةُ لإيجاب ملك العين فيها قصورٌ فيما هو المقصودُ بالنكاح . إلا أن في حق رسول الله عليه السلام كان ينعقدُ نكاحُه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفًا عليه وتوسعة ، وفي حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور .

و قوله: «من مصالح الدين والدنيا» .

أما مصالح الدين : فإن مباشرة منكوحته التي هي حلال له تمنعه عن طموح العين إلى غيرها التي هي حرامٌ محض عليه على وجه يوجبُ مباشرته إياها الرجم أو جلد مائة ، وأيَّده قوله عليه السلام : «**من تزوج فقد حصَّن نصف دينه**»[1] .

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الألباس ٢ / ٢٣٩ حديث رقم ٢٤٣٢ بلفظ : =

اليمين مقامه وهو أن يقول : أحلف بالله ؛ لأنه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة ، وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حُكي عن الكُرخي ؛ لأن غيره لا يؤدي معناه ، ولهذا لم يجوزوا رِواية الأحاديث بالمعاني ، والجواب أن لفظ البيع والهبة وُضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة ؛ لأن ملك المتعة يثبت به تبعًا ، فإذا

و أما مصالح الدنيا : فإنها تقوم بأمور داخل البيت ، كما أن الزوجَ يقوم بأمورِ خارج البيت ، وبهذين الأمرين ينتظمُ أمور المعيشة في الدنيا .

(**و هو أن يقول : أحلفُ بالله ؛ لأنه موجب لغيره**) وهو الاحتراز عن هتك اسمِ اللهِ تعالى .

(**لا ينعقدُ إلا بلفظ المفاوضة عندكم**) ، وإنما قيد بقوله : «عندكم» لأن شركة المفاوضة غير جائزة عنده ، وهذا الذي ذكره هو أن ذلك العقد لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة غير مجرى على إطلاقه بل ذلك فيما إذا لم يعرف المتعاقدان أحكام المفاوضة .

و أما إذا كانا يعرفان أحكامَ المفاوضة صح العقدُ بينهما إذا ذكرا معنى المفاوضة وإن لم يصرِّحا بلفظها ؛ لأن المعتبرَ المعنى دون اللفظ ، ثم فيما إذا لم ينعقدْ مفاوضة فيما إذا لم يعلما أحكامها ولم يذكرا لفظَ المفاوضةِ كانت

= «**من تزوج فقد أحرز نصف دينه، فليتق الله في النصف الباقي**» وقال : رواه ابن الجوزي في العلل عن أنس رفَعه ، وقال لا يصح كما ذكره عبدالرؤوف المناوي في فيض القدير ٦ / ١٠٣ بلفظ : «**من تزوج فقد استكمل نصف الإيمان ، فليتق الله في النصف الباقي**» .

كـان كـذلك قـام هذا الاتصـال مـقـام مـا ذكـرنا من المجـاورة التي هي طريق الاستـعـارة، فصـحت الاسـتـعـارة بهـذا الاتصـال بـين السـببين والحكمين ، والجواب عـمـا قال: أن هـذه الأحكام من حيث هي غير مـحـصورة جـعـلت فـروعًا وثمرات للنكاح وبني النكاح على حكم الملك له عليـها ؛ لأنه أمر معقول معلوم . ألا ترى أن المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ما ذكرت أصلاً وهـو مـشترك لـمـا صح إيجاب العـوض عـلى أحدهما ولهذا كـان الطلاق

الشركةُ عنانًا . كذا ذكره في «المبسوط»[1] .

(**مقـام ما ذكرنا من المُجاورة**) أي في المحسوسات بهذا الاتصال بين الشيئين ، وهما : الهبة والنكاح ، والحكمين وهما : ملك الرقبة وملك المتعة .

(**على حكم الملك له عليها**) وهو حلُّ الوطءِ ، وهذا جوابُ عما قاله الشافعي بقوله : «لأنه عقدٌ شُرِع لأمورٍ لا تحصى» .

قلنا : لم يُشرع لتلك الأشياء مقصودًا ، بل شُرِع لحكم واحدٍ وهو حلُّ الاستمتاعِ للزوج بثبوت الملك له عليها .

(**لأنه أمر معقول**) أي ما ذكرناه وهو شرعية النكاح لإثبات الملك عليها .

ألا ترى أن للمرأة تثبت الملك عليه في المهر ، فيثبتُ ملك المتعة للزوج عليها تحقيقًا للمعادلة ، وإنما قلنا : إن ثبوتَ حِلِّ الوطءِ له بثبوت الملك له

---

(١) انظر : المبسوط ١١ / ١٥٤ .

بيد الزوج ؛ لأنه هو المالك ، وإذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولا يختصان بالملك وضعًا ولغة ، فلأن يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهي للتمليك وضعًا أولى ، وإنما صلح الإيجاب

عليها أمرٌ مقصودٌ ، وما ذكره الشافعي من أمور لا تحصى من الثمرات لوجود تلك الأمور من غير النكاح ، ووجود النكاح مع عدم تلك الأمور ، فإن من تلك الأمور التوارث ، وهو أخصهما فهو معدومٌ في صورةِ نكاحِ الكتابية ، وكذلك المصاهرةُ لا تثبت فيما إذا طلّق امرأته قبل الدخول في حق بينها حتى حلَّ له نكاحها .

و أما نكاحُ مّا فلا يوجد بدون إثبات الملك له عليها في حل الاستمتاع .

فعُلم بهذا أن تلكَ الأمور من الثمرات ، وثبوتُ الملكِ له عليها في حل حق الاستمتاع من المقاصد .

فإن قيل : ملك المتعة أيضا مشترك بينهما .

ألا ترى أن للمرأة أن تطالبَ زوجَها بالوطء ، حتى إذا لم يوفٍّ حقها في ذلك يفرَّق كما في العنين .

قلنا : ثبوت حق المطالبة لا يدل على الملك كما في نفقة المماليك ، أو لأن حدَّ الملك الذي هو الاختصاصُ بالمطلق الحاجز يوجدُ في حق الرجلِ لا في حق المرأةِ ، فإن المرأةَ ممنوعةٌ عن تزوج غيرِه ، وليست للمرأةِ أن تمنعَ زوجَها عن غيرِها حتى لا يختلَ حقها في الوطء .

(**وإذا كان كذلك قلنا**) : أي لما كان بناءُ النكاح لأجل حِل الوطء له

بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يُوضعا للمِلك ؛ لأنهما اسمان جُعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه.

وثبوت ملك المتعة له عليها لا بمعناه بمنزلة النص ، فإنه يوجبُ الحكم فيما تناولَه سواءً كان هو معقول المعنى أو لم يكن . لما أن الاسمَ الموضوعَ للشيء يدل على ما وضع له سواءً عُقل معناه أو لم يُعقلَ ؛ لأن الحقيقةَ موقوفةٌ على السماع من غيرِ أن يُعقلَ .

ألا ترى أن الولدَ الرضيع يسمى أميرا وعالما من غير وجود معناهما فيه ، وأقصرُ خليقة الله تعالى يُسمى طويلا ، والأسودُ يسمى كافورا ، والأعمى يسمى أبا العيناَ من غيرِ وجودِ المعاني .

عُلم أن الأعلامَ إنما تعملُ وضعًا لا باعتبار المعاني ، كما أن النصوصَ توجبُ الأحكامَ بأنفسها سواءً عُقل معناها أو لم يعقلْ ؛ لأن النصوصَ بمنزلة الحقائقِ ، فإذا احتيج إلى القياس حينئذ يعتبر فيها المعاني .

فكذلك في الاستعارة تعتبرُ المعاني حين يُعدَّى هذا اللفظ إلى محلٍ آخر ، وإذا كان كذلك فالنكاح والتزويج هما (**اسمان جعلا عَلَمًا لهذا الحكم ، والعلم يعمل وضعًا لا بمعناه**) ، ثم لما ثبت ملك النكاح بهما مع أنهما لا ينبئان عن الملك لغةً فالبيعُ وأخواتُه ينبئ عنه لغةً كان ثبوت ملك النكاح بها أحق ؛ لأن اللفظَ الدالَّ على المعنى كان أحق من اللفظ الذي لم يدل عليه لغة ، وعلى هذا التقرير كان ثبوت ملك النكاح بلفظ البيع وأخواتِه من قبيلِ ما يثبتُ الحكم بدلالة النص .

بمنزلة النص في دلائل الشرع وإنما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس، فلما ثبت الملك بهما وَضعا صحت التعدية إلى ما هو صريح في التمليك، فإن قيل: فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لأنها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لا يناسب

و قوله: (**فلما ثبت الملك بهما**) أي بالتزويج والنكاح (**وضعا**) أي شرعا (**صحت التعدية به**) أي بثبوت الملك بلفظ التزويج والنكاح إلى ما هو صريحٌ في التمليك وهو البيع وأخواتُه.

(**فهلا صحت استعارة النكاح للبيع**)؟ أي لِم لم يجز أن يُستعار لفظ النكاح للبيع بأن يقول البائع للمشتري: نكحتُ هذا العبدَ أو هذه الجارية لك، فقال المشتري: قبِلتُ.

حتى يصح البيع بلفظ النكاح كما يصح النكاح بلفظ البيع بقوله: بعت ابنتي منك، ولهذا قلنا: فيمن قال إن ملكتُ عبداً فهو حر، إنما وضع المسألة في المنكَّر؛ لأن تعليقَ العتق بالملك في العبد المعيَّن كتعليق العتق بالشراء في أنه يحنث في الوجهين أي في اجتماع النصفين في ملكه أو في غيرِ الاجتماع بعد أن ملكَ الكلَّ، ثم هذا الذي ذكره في العبد المنَّكر في الملك مَن اجتماع النصفين في ملكه جواب الاستحسان.

و أما جواب القياس فهو كالشراء؛ لأن الشرطَ ملكُ العبد مطلقًا من غير شرط الاجتماع وقد حصل.

و أما وجه الاستحسان فإن الملكَ المطلقَ يقعُ على كماله وذلك بصفة

الشيء غيره إلا وذلك يُناسبه كالأخوين .

قيل له : الاتصال من هذا الوجه على نوعين : أحدهما - اتصال الحكم بالعلة ، والثاني - اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وُضعت له ، فالأول يوجب الاستعارة من الطرفين ؛ لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها والحكم لا يثبت إلا بعلته، فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة، ولهذا قلنا فيمن قال : إن ملكتُ عبدًا فهو حر ، فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يُعتق حتى يجتمع الكل في مُلكه.

الاجتماع يكون فاختُصّ بها .

ألا ترى أن الرجلَ إذا قال : إن ملكتُ مائتي درهمٍ فعبدُه حر ، أنه يقع على اجتماع الملك فيهما .

و ألا ترى أن الرجلَ يقول : والله ما ملكتُ من مائتي درهمٍ قط ، ولعله أن يكونَ ملك ذلك وزيادة متفرقًا ولَكن لم يجتمع في ملكه مائتا درهمٍ ، فكان صادقًا ، وإذا كان الاجتماع مقصودًا اعتُبر هذا الوصف في غيرِ العينِ ؛ لأنه يُعرفُ بأوصافه ، فإذا لم يوجد لم يحنث ، وفي المعيَّن لم يعتبر الاجتماع حتى أنه إذا قال : إن ملكتُ هذا العبد فهو حرٌ ، فملكَ نصفه فباع ثم ملك النصف الباقي ، فإنه يعتق هذا الذي في ملكه[1] ؛ لأن صفةَ الاجتماع مرغوبةٌ

(١) هذا في القياس أما في الاستحسان فلا . وجه القياس أن الشرط ملك العبد مطلقًا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف ، ووجه الاستحسان أن ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢ / ١٣١ .

و لو قال : إن اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وإن لم يجتمع وفي العبد المعيَّن يستويان .

فلم تعتبر في العين ؛ لأنها تُعرفُ بالإشارة إليه كمن حلف لا يدخلُ هذه الدارَ أنه لا تعتبرُ فيها صفة العمران وتعتبرُ في غير العين ، فكذلك هذا .

(**ولو قال : إن اشتريتُ عبدا عُتق النصف الباقي وإن لم يجتمع**) ، ففرقٌ بين الشراء والملك من وجهين : أحدهما - أن في الملك إنما يقيَّد بصفة الاجتماع في المنكر بحكم العرف ولا عرف في الشراء ، فبقي على ما يقتضيه القياس من غيرِ تقييدِ صفةِ الاجتماع .

والثاني - أن صفةَ كونه مشتريًا تبقى بعد زوال الملك .

أما صفةُ كونه مالكًا لا تبقى بعد زوال الملك فافترقا ، وهذا لأن الاشتراء لا يقتضي أصلَ المِلك فكيف يقتضي وصفَه ؟

ألا ترى أنه لو قال : إن اشتريتُ عبدًا فامرأته طالقٌ . أنه لو اشتراه لغيرِه حَنث في يمينه ، فلما كان كذلك أنه إذا اشترى النصف الباقي بعد بيع النصف الأول فقد اشترى كلَّه فوجبَ الحنث . هذا كله في جامعيْ فخر الإسلام وقاضي خان - رحمهما الله - .

(**وفي العبد المعين يستويان**) أي يعتق في كلا وجهي التفرق والاجتماعِ سواءً كان ذلك في صورة الملك أو صورة الشراء ؛ لأنه استعارَ الحكم لسببه في الفصل الأول .

و إن قال : عنيت بالملك الشراء كان مصدقًا في الحكم والديانة ، وإن قال : عنيت بالشراء الملك كان مصدقًا في الديانة ؛ لأنه استعار الحكم لسببه في الفصل الأول واستعار السبب لحكمه في الثاني ، وأما الاتصال الثاني فيصلح طريقًا للاستعارة من أحد الطرفين وهو أن يستعار الأصل للفرع والسبب للحكم .

(**واستعار السبب لحكمه في الفصل الثاني**) أي استعار الحكم لعلّته في مسألة ذكر المُلك ، واستعار العلة لحكمها في مسألة ذكر الشراء . أرادَ بالسبب العلة فيَ الصورتين ، ثم عند ذكر الملكَ لو أراد به الشَراء كان مصدَّقا قضاءً وديانةً ؛ لأنه لا تخفيف فيه بل فيه تغليظ .

و أما عند ذكر الشراء لو أراد به الملك يصدَّق ديانةً ؛ لأنه استعارَ العلةَ لحكمها وهو جائَزٌ ، ولا يُصدق قضاء ؛ لأن استعارة العلة للحكم لا يجوز ، بل لأنه نوى التخفيف على نفسه مع احتمال ما ذكره التغلظ ظاهرا ؛ لأن عند ذكرِ الشراء هو إرادةُ ما يتعلق بالشراء وهو أن يعتقَ النصفُ الثاني الذي في ملكَه ، وإن حصلَ في ملكه بطريق التفرُّق هو الظاهر .

وأما العدولُ عن إرادةِ الشراء بذكر الشراء إلى إرادة الملك الذي هو يقتضي صفة الاجتماع فليس هو بَظاهر مع وجودِ التخفيف عليه ، فلذلك لا يُصدِّقه القاضيُ .

(**وأما الاتصال الثاني**) أراد به اتصال السبب المحض بمسببه (**فاستعارته جائزة من أحد الطرفين**) وهو استعارةُ السبب لمسبَّبه . كما جوزنا استعارة البيع للنكاح لِما أن البيعَ سببٌ لملك المتعة في محله وليس بعلة له ؛ لأن للبيع

لأن هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره، ولا يصح أن يستعار الفرع للأصل؛ لأن هذا الاتصال في حق الأصل معدوم لاستغنائه، وهذا

حكما آخَر موضوعًا له، وهو ملك الرقبة فكان ثبوتُ ملك المتعة له بحسب اتفاق الحال لا حكما مقصودا له بدليل شرعيته فيما لا يحتمل ملك المتعة أصلا كما في العبيد والبهائم ، فلذلك كان البيع لإثبات ملك المتعة سببا محضا وذلك يجوِّزُ استعارة السبب للحكم ، ولا يجوِّزُ استعارة الحكم للسبب بأن يُذكرَ النكاحُ ويُراد البيع ، وهذا لأن موجبَ النكاح ملك المتعة وليس هو بسبب لملك الرقبة البتة ، وملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم ، فلو قلنا بالاستعارة يؤدي إلى استعارةِ المعدوم للموجودِ فلم يثبتْ الاتصالُ بينهما ؛ لأن الاتصالَ إنما يكون بينَ الشيئين الموجودَين لا بين الموجود والمعدوم ، فلم يجزْ الاستعارةُ لعدم طريق الاستعارة وهو الاتصال .

يحققهُ أن الأصلَ - يعني ملك الرقبة - مستغن عن ملك المتعة لوجوده بلا ملك المتعة ، وكان ملكُ المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم لِما عُرف أن الأصلَ مستغنٍ عن الفرع ، والفرعُ لا يستغني عن الأصل ، فلذلك صلح هذا الاتصال الثاني طريقا للاستعارة في أحد الطرفين دون الآخَر .

وقوله : (**وهو أن يستعار الأصل للفرع والسبب للحكم**) جاز أن يكونَ مرادُه من ذِكر السبب للحكم الأصلَ للفرع لكن كرَّر هذا للتنبيه على أن في هذا السببَ معنى الأصالة والسببية ، وفي حكمه هذا معنى الفرعية ، وكونه حكمًا لبيان استغناء السبب عن وجود المسبب بتسميته له ذكرَ الأصلَ والسبب .

كالجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة توقف أول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره ، فأما الأول فتام في نفسه لاستغنائه، وعلى هذا الأصل قلنا إن ألفاظ العتق تصلح أن تستعار للطلاق، لأنها وضعت لإزالة ملك الرقبة.

أما الأصلُ فظاهرٌ فإنه مستغنٍ في وجوده عن الفرع ، وكذلك ذكرُ السبب ؛ لأن المرادَ من هذا السبب هو السببُ المحضُ لا السبب الذي هو بمعنى العلة، وله حكمٌ آخر مقصودٌ به وعلةٌ في حقه ، فكان هو مستغنيًا في وجوده عن هذا المسبب بخلاف العلة والمعلول ؛ لأن لكلٍّ واحدٍ منهما افتقارا إلى الآخَرِ.

(**وهذا كالجملة الناقصة إذا عُطفت على الجملة الكاملة**) كما إذا قال : أنت طالقٌ وعمرة . لما أن الجملةَ الناقصةَ مفتقرة إلى الجملة الكاملة كالفرع مفتقر إلى الأصل ، والمسبّب مفتقر إلى السبب ، وكذلك الجملةُ الكاملة لا تفتقر إلى الجملة الناقصة ، والناقصة تفتقر إلى الكاملة .

(**و على هذا الأصل قلنا : إن ألفاظ العتق تصلح أن تُستعار للطلاق**) أي عند نية الطلاق بأن يقولَ لامرأته : أنت حرَّة ، ونوى به الطلاق تطلق بطريق استعارة لفظ العتق للطلاق وبدون النية لا يقع الطلاق .

فإن قلت : ما الفرق بين استعارة ألفاظ العتق للطلاق هنا حيث تحتاج إلى النية لصحة الاستعارة وبين استعارَة ألفاَظِ التمليك في بابِ النكاح للنكاح وهناك لا تحتاج إلى النية لصحة الاستعارة ؟

و ذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعًا لا قصدًا على نحو ما قلنا فصحت

قلتُ : الفرقُ بينهما من حيث إن استعمالَ ألفاظ العتق على حقيقته هاهنا ممكن بأن يُخبرَ بها عن حرِّيتها بقوله : أنت حرة ، فلذلك لم تتعيَّنْ الاستعارةُ للطلاق إلا عند النية لاحتماله الطلاقَ على ما ذكرنا من استلزام هذا اللفظ زوال ملك المتعة في محل الاستلزام ، فجاز أن يستعار اللفظ الموضوع لإزالة ملك المتعة وهو الطلاق مع إمكان العمل بحقيقته على طريق الإخبار ، والنيةُ وضعت لتعيين بعض ما احتمله اللفظُ ، فلما كان المستعارُ له من محتملات اللفظ احتيج إلى النية .

و أما ألفاظُ التمليك المضافة إلى الحرة عند وجود شرائط النكاحِ لم تقبلْ شيئًا إلا النكاح وإلا فيلغو ، فتعينت لذلك لاستعارتها للنكاح من غير نية ، وهذا لأن الأبَ إذا قال لآخَر : بعت ابنتي منك أو وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة البيع والهبة ، وللفظ التمليك صلاحيةُ الاستعارة للنكاح بطريق السببية ؛ لأن البيعَ أو الهبةَ يصلحُ أن يكونَ سببًا لملك المتعة في الأمة بواسطة ملك الرقبة ، فكانت هذه الاستعارةُ استعارةَ السبب للمسبَّب ، وهي طريقٌ من طرق الاستعارة ، فيجوز بغير النية لعدم احتمال شيء آخَر .

و قوله: (**تبعًا لا قصدًا على نحو ما قلنا**) إشارة إلى ما ذكر من ألفاظ التمليك في النكاح بقوله : وملك الرقبة سببٌ لملك المتعة»، إلى آخره يعني لما ثبت ملك المتعة عند ثبوت ملك الرقبة بطريق التبعية ثبت زوال ملك المتعة أيضًا عند زوال ملك الرقبة بطريق التبعية ، فصار هذا نظيرَ عزل السلطان واحدا من

الاستعارة ، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ يصح أن يُستعار الطلاق للعتق ؛ لأنهما في المعاني يتشابهان ، لأن كل واحد منهما إسقاط بُني على السراية ، واللزوم والمناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة مثل المناسبة في الأسباب ، وقلنا لا تصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسألة الأولى أن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم ، ولا تصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا ، لأن طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به يقوم الموجود فأما بكل

أمرائه ، فإنه يكون عزْلا لاتباع ذلك الأمير بطريق التبعية .

(**لأن كل واحد منهما إسقاط بُني على السراية واللزوم**) ، فأثر الإسقاط في صحة التعليق ، ولو كان للإثبات لما صح التعليق ، وكذلك يثبت من غير قبول المرأة والعبد ، وكذلك يصحُّ كلُّ واحدٍ منهما بغير شهود ، وأثر السراية ما إذا قال : أنت طالق نصفَ تطليقة ونصفَ عتق تُطلق ويُعتق ، وأثر اللزوم في حق عدم قبول كلٍّ واحدٍ منهما الفسخ والردّ والرجوع .

(**والمناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة**) أي من طرق الاستعارة .

و قوله : (**من الوجه الذي قلنا**) أي في طرف الشافعي أن التعليلَ بكلِّ وصف صحيحٍ من غيرِ أثر خاص ، كما علل الشافعي في مسح الرأس بقوله : إنه ركنٌ في الوضوء ، فيُسَنُّ فيه التثليث ، وليست الركنية بأثر خاص في استدعاء التثليث لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق .

و أما قولنا : إنه مسحٌ في الوضوء فلا يُسن فيه التثليث فتعليل بأثر خاص

معنى فلا ، وهذا الطريق من الخاص نظير طريقه في أوصاف النص أن التعليل بكل وصف صحيح من غير أثر خاص ، وقلنا نحن هو باطل ؛ لأن الابتلاء يسقط ، فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له أثر الاختصاص .

ألا ترى أن العرب تسمي الشجاع أسدًا ؛ للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة ، فأما بكل وصف فلا ؛ لأن ذلك يبطل الامتحان ويصيِّر الموجودات في الأحكام كلها متناسبة ، ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه ؛ لأن معنى الطلاق ما وُضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد ؛ لأن الإطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق .

على ما يجيء بيانه إن شاء الله تعالى [(١)] .

(**وأما بكل وصف**) مثل الوجود والحيوانية (**فلا**) .

(**و لا مناسبة بينهما من هذا الوجه**) أي من الوجه الذي ذكره الشافعي من المناسبة بينَهما من حيثُ الإسقاطُ والسراية واللزوم ؛ (**لأن معنى الطلاق ما وُضع له اسمه**) أي الذي وضع له اسمه .

(**والنكاحُ لا يوجب حقيقة الرق**) والتقييد بحقيقة الرق للاحتراز عن تعليل الشافعي في موضع آخَر بقوله : لأن النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام : «**النكاح رق**»[(٢)] .

---

(١) انظر : ص (١٦٩٥) .
(٢) ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ، كتاب النكاح ، آخر الباب الثاني ، بلفظ : «النكاح رقٌ ، فلينظر أحدكم أين يضع كريمته » .
قال العراقي : رواه أبوعمر التوقاني في معاشرة الأهلين موقوفًا على عائشة وأسماء =

ولا يسلب المالكية وإنما يوجب قيدًا، فلا يحتمل إلا إطلاق القيد .

و أما الإعتاق فإثبات القوة الشرعية ؛ لأن ذلك معناه لغة يقال : عتق الطير إذا قوى وطار عن وكره ، ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا

كذا عُلل له في «المبسوط»[1] .

(ولا يسلب المالكية) . ألا ترى أنها إذا وُطئت بالشبهة يلزم العُقر[2] على الواطئ للمرأة لا للزوج . لما قلنا إن الملكَ بالنكاح ضروريٌ ليس بأصلي فلا يظهرُ في حق العُقر ، فالطَلاق لا يسقط إلا ما أثبته النكاح وهو القيد عن التزوج ، والحبس عند التزوج بالملك الذي له عليها ، فكان حاجتُها إلى رفع المانع ، وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير ؛ لأن المرأةَ بعد النكاح حرة محبوسة عن التزوج ، وبالفرقة يزول المانع من الانطلاق .

(وأما الإعتاق فإحداث القوة) في الذات ؛ لأنه لم يبق في الرقيق صفةُ المالكية ، وبالعتق يحدُث له صفة المالكية ، ولا مشابهة بين إحداث القوة وبين إزالة المانع ، وقوله : وأما الإعتاق فإثبات القوة» .

فإن قلت : هذا إنما يستقيم على قولهما ؛ لأن عندَهما الإعتاقُ إثباتُ

= ابنتي أبي بكر الصديق .
قال البيهقي : وروي ذلك مرفوعًا، والموقوف أصح .
راجع كذلك : هامش الإحياء

(١) انظر : المبسوط ٧ / ٦٣.

(٢) العُقر : مقدار أجرة الوطء في الوطء غير الموجب للحد - كالوطء بالشبهة - وهي عُشر مهر مثلها .
و قيل : مهر مثلها .
انظر : التعريفات للجرجاني ص ١٩٦ ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٨٤ .

أدركت ، وهذا شائع في كلام العرب ، وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط ، فصح الإعتاق إثباتًا ، وليس بين إزالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين إثباتها بعد العدم مشابهة ، كما ليس بين إحياء الميت وبين إطلاق الحي مشابهة ، فما هذا إلا كمن استعار الحمار للذكي والأسد للجبان فإن قيل : أليس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة كما لا يُستعار الإجارة للبيع ، وملك المنفعة تابع لملك الرقبة ؟ قيل له : قد قال بعض مشايخنا : إن البيع لا ينعقد بلفظ الإجارة والإجارة تنعقد به .

العتقِ وهو القوة .

و أما عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - فعبارةٌ عن إزالة الملك ، فكان على هذا بين الطلاق والعتاق مناسبة من حيث إن كلَّ واحدٍ منهما موضوع لإزالة الملك ، فينبغي أن تجوزَ الاستعارة من الجانبين على مذهبه .

قلتُ : في الطلاق إزالةٌ محضةٌ من غيرِ شائبةِ إثبات القوةِ لا من حيث الوضع ولا من حيث الشرع .

وأما العتاقُ ، فإزالة الملك مع دلالته على إثبات القوة نظرًا إلى موضوع اللغة ، ونظرا إلى حكمه من حصول ولايته على نفسه وصلاحيته للولاية على غيرِه ؛ من القضاء والشهادة والإرث ووجوه التصرف من تملك المال وتمليكه ونفاذ وصيته وإعتاقه وغير ذلك ، فكان بين الإزالتين تفاوتٌ فاحشٌ ، فلا تصحُّ الاستعارةُ لفَحش التفاوتِ بينهما .

قوله : (**قيل له : وقد قال بعض مشايخنا : إن البيعَ لا ينعقد بلفظ الإجارة ، والإجارة تنعقد به**) ، وفي هذا منع لقوله : أليس لا يصحُّ أن

. . . .

يستعارَ البيعَ للإجارة ؟ فإنه قد استُعير عند بعضهم عند إضافة البيع إلى الحر على ما ذكر في الكتاب يعني بل يصح .

و قد ذكر شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ جواز استعارة لفظ البيع للإجارة عند إضافة لفظِ البيع إلى نفس الحر مطلقًا من غيرِ تقييد بذَكر بعض المشايخ[1] .

و أما عند إضافة البيع إلى العبد، فإنما لم تصحْ الإجارةُ به؛ لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة ، وهذا لأن لفظَ البيع إذا أضيف إلى العبد فلا يخلو إما أن أضيفَ إلى منافع العبد أو إلى رقبته ، ولو أُضيف إلى منافع العبدِ لا يصحُّ ؛ لأن المنافعَ معدومةٌ في الحال وهي ليست بصالحةٍ حالَ عدمِها لا للبيع ولا للإجارة .

ألا ترى أنه لو أضاف إليها صريحَ لفظ المستعار له وهو لفظُ الإجارة بأن قال: آجرتك منافع هذا العبد لا يصح ، فكذا ما يقوم مقامه وهو لفظ البيع .

و أما إذا أضيف لفظ البيع إلى عين العبد فلا تصح الإجارةُ أيضا ؛ لأن المحلَّ صالحٌ لحقيقة اللفظ ، والحقيقة حقيق بأن تُراد ؛ لأن المستعارَ لا يزاحمُ الأصل، فلما وجبَ العمَل بحقيقة اللفظ لتقدمها سقط المجاز فلم تصح الإجارةُ ، حتى إنه لو قال : بعت منافع عبدي هذا شهرًا بعشرة دراهم كانت إجارةً صحيحةً بلفظ البيع ، وإن أُضيف لفظُ البيع إلى منافع العبد لقيام القرينة الدالة على إرادة المجاز . هكذا ذكر في «التقويم»[2] .

---

(١) راجع : أصول السرخسي ١ / ١٨٤، المبسوط ٢٠ / ١٦١ .

(٢) انظر : اللوحة رقم ٦٣ من الكتاب المذكور.

وذلك يتصور في الحر. تقول بعت نفسي منك شهرًا بدرهم لعمل كذا، وهذا جائز، فأما إذا قال: بعت منك منافع هذه الدار شهرًا بكذا لم يجز. كذا ذكره في أول كتاب «الصلح»، وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد في المحل؛ لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة؛ لأن ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم يجز، فكذلك ما يستعار لها

وقوله: (**وذلك يتصور في الحر**) أي انعقاد الإجارة بلفظ البيع إنما يتصور في الحر لا في العبد؛ لأن في العبد يصير بيعًا لا إجارة.

(**لا تصلح محلا للإضافة**) أي لعقد الإجارة.

(**فكذلك ما يستعار لها**) أي فكذلك لفظ البيع الذي استعير للإجارة (**ولكن العين أقيمت مقامها**) أي عينُ الدار أقيمت مقام منافعها (**في حق الإضافة في الأصل**) أي في حق عقد الإجارة في إثبات الإجارة.

(**فكذلك فيما يستعار لها**) أي فكذلك في لفظ البيع الذي يستعار للإجارة يعني لما أقيمت العين مقام المنفعة في حق عقد الإجارة عند إضافةلفظ الإجارة إلى العين أقيمت العين أيضًا في حق المستعار للإجارة، وهو لفظ البيع الذي أريد به الإجارة مجازًا مقام المنفعة، ولكن إنما يكون ذلك إذا أضيف لفظ البيع إلى الحر مع ذكر المدة كما في قول الحر: بعتُ نفسي منك شهراً.

وأما إذا أضيف لفظ البيع إلى منافع العين وأريد الإجارة فلا يكون للإجارة، كما لو أضيف صريح لفظ الإجارة إلى منافع العين بأن قيل: أجرتك منافع هذه الدار لا يجوز، فكذلك فيما استعير لها وهو لفظ البيع إذا أضيف

ولكن العين أقيمت مقامها في حق الإضافة في الأصل، فكذلك فيما يستعار لها، وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهي المحرم من النساء، فيثبت أن فساده إضافة إلى غير محله

إلى منافع العين لا يجوز سوى ما ذكرنا من رواية «التقويم» أن فيه يجوز أيضًا عند قيام الدلالة على إردة المجاز.

(**وصار هذا كالبيع للنكاح**) وكلمة هذا إشارة إلى لفظ البيع إذا أضيف إلى منافع الدار.

وقوله: يستعار للنكاح (**في غير محله**) أي في غير محل النكاح (**وهي المحرم من النساء**) أي المحرَم من النساء كما هي ليست بمحل لحقيقة لفظ النكاح، فكذلك أيضًا ليست هي بمحل للفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي أريد به النكاح، فكان هذا عينَ نظير لفظ البيع الذي أريد به الإجارة إذا أضيف إلى منافع العين، فإن هناك لا تصحُ الإجارةُ لإضافته إلى المحل الذي لو أضيف إليه حقيقة لفظ الإجارة لا يصح، فكذا إذا أضيف إليه اللفظ المستعار للإجارة، فكذا هنا لمّا لم يصحْ النكاحُ بحقيقةِ لفظ النكاح إذا أضيف إلى المحرم من النساء، فكذا لا يصح النكاح باللفظ المستعار للنكاح إذا أضيف إلى المحرم من النساء؛ وهذا لأن المستعار لا يكون أقوى حالا من الحقيقة، فلما لم يصحْ النكاح بصريح لفظ النكاح الذي هو حقيقة في هذا المحل لم يصح هو أيضًا باللفظ المستعار للفظ النكاح، وهو لفظ البيع إذا أضيف إلى هذا المحل.

ومن أحكام هذا القسم أيضًا أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند أبي حنيفة - رحمه الله - ، وقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - هو خلف عن الحكم.

فعلم بهذا كلِّه أن عدَم جواز استعارة البيع للإجارة فيما لا يجوز لا باعتبار أن الاستعارة في نفسها لا تجوزُ بينهما، بل باعتبار أن اللفظ المستعار لم يضف إلى محله، حتى إذا أضيف إلى محله وهو عينٌ غير قابلٍ للبيع يجوز كما في استعمال لفظ المستعار له، وهو لفظ الإجارة إنما تنعقدُ إجارةٌ إذا أضيف إلى العين لا إلى المنفعة، فكذا في اللفظ المستعار له لما أن اللفظ المستعار إنما يعمل على حسب عمل حقيقة لفظ المستعار له، فأينما يعمل فيه حقيقة لفظ المستعار له يعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل وما لا فلا.

(**ومن أحكام هذا القسم أيضًا أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند أبي حنيفة**) - رضي الله عنه - أي التكلمَ بلفظ المجازِ مقام التكلم بلفظ الحقيقة بأن التلفظَ بلفظ الأسد عند إرادة الرجل الشجاع به مقامَ التلفظ بلفظ الرجلِ الشجاع، ثم الحَكمُ الثابتُ بلفظ المجاز كالحكم الثابت بلفظ الحقيقة كما في الوكالة، فإن الحكم الثابتَ بالوكيل كالحكم الثابت بالموكِّل حتى حل للموكل وطء جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراءها بنفسه، وكذلك التراب مع الماء، فإن الخلفية هناك في حق الآلة وهي: الماء والتراب، وأما حصول الطهارة فيهما بطريق الأصالة، لأن حصول الطهارة حكمٌ لهما فلا خلفية فيه.

(**وعندهما المجاز خلفٌ عن الحقيقة في إيجاب الحكم**)؛ لأن الحكم هو

المقصود، فكان اعتبار الأصالة والخلفية فيما هو المقصود أولى، وبعد هذا إجماعٌ بينهم أن شرط الخلف انعدام الأصل في الحال على احتمال الوجود، فعند أبي حنيفة - رحمه الله - لما كانت الأصالة والخلفية في حق التكلم كان المنظور إليه والملتفت له تتبع صحة اللفظ وتصوره لغة من غير أن ينظر إلى صحته من حيث الشرع، فكان ذلك عنده كعمل الاستثناء، فإن الاستثناء تتبع صحته من حيث اللفظ على أن يكون عبارةً عما وراء المستثنى، وإن لم يصادف أصل الكلام محلاً صالحًا له من حيث الحكم باعتبار أنه تصرف من المتكلم في كلامه، حتى إذا قال لامرأته: أنت طالق ألفًا إلا تسعمائة تسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرّح به، ومع ذلك كان الاستثناء صحيحًا؛ لأنه تصرفٌ من المتكلم في كلامه فهنا أيضًا كذلك، وعندهما لما كان المجاز خلفًا عن الحقيقة في حق إثبات الحكم كان المنظور إليه والملتفت له توهُّم صحة حكم الحقيقة، حتى يصير المجازُ خلفا عنها في حق إثبات الحكم.

أما لو كان الحكم مستحيلاً بمرَّة لا يمكن أن يُجعل المجازُ خلفًا عن الحقيقة في إثبات الحكم، لأنه لا حكم للحقيقة أصلاً، فكيف يصح المجازُ عنه خلفا في إثبات الحكم المستحيل كما عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - إن التكلم لما لم يصح لغة أصلاً لا يصيرُ مجازُه خلفًا عنه في التكلم؛ لأنه لم يصح تكلمًا، فكذا هنا.

ثم في قوله **(لعبده وهو أكبر سنًا منه: هذا ابني لا يعتق عندهما)**؛ لأن حكم حقيقة كلامه هاهنا، وهو إثبات البنوة محالٌ، والمجازُ خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم، ففي كل موضع يصلحُ أن يكون السببُ منعقدًا

لأن هذا الكلام لم ينعقد لما وُضع له أصلا، فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه ؛ لأنه خلف عنه في إثبات الحكم، ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب للأصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض، كمن حلف ليمسن السماء أن اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه، فأما الغموس فلم ينعقد للحكم الأصلي فلا ينعقد لخلفه، وهذا نظير مسألة الغموس، وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ إن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل هو في الحكم أصل. ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم، فكان تصرفا في التكلم، فتشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد وُجد ذلك، فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعيِّن صار مستعارًا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة، وقالا: لفظ الهبة ينعقد لحكمه الأصلي في الحرة

لإيجاب الحكم الأصلي، يصلح أن يكون منعقدا لإيجاب الحكم الخلفي كما في قوله: ليمسن السماءَ، وفي كل موضع لم يوجد في السبب صلاحيةُ الانعقاد للحكم الأصلي لا ينعقدُ موجبًا للحكم الخلفي كما في اليمين الغموسِ، وكما في حق الحائض والنفساءِ أنهما لما لم تُخاطبا بآية الوضوء لم تُخاطبا بآية التيمم.

قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ المجازُ خلف عن الحقيقة في التكلم. أي التكلم بلفظ المجاز خلفٌ عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى إن قولَه: هذا أسدٌ، للإنسان الشجاع مجازٌ عن قوله: هذا أسدٌ في حقيقةٍ للهيكل المخصوص.

هكذا كان تقرير أستاذي مولانا فخرالدين المايمرغي ـ رحمه الله ـ

. . . .

فإن قيل: كيف يُستعارُ قولُه: هذا أسدٌ عن قوله: هذا أسدٌ وهما جميعًا على عبارة واحدة؟

قلنا: يجوزُ ذلك عند قرينة دالة على المجاز بأن أشارَ إلى إنسان بقوله: هذا أسدٌ، أو يقولُ: رأيتُ أسدًا يرمي، ولا يبعُد أن يختلفَ الشيء باختلاف صفته اسمًا وحكمًا.

ألا ترى إن العصيرَ هو حلالٌ شربه، فإذا تخمر صار حرامًا، ثم إذا تخلل يصيرُ أيضا حلالا، وتغيُّر الأسماء والأحكام باعتبار تغيُّر الصفات وهو في ماهيته شيء واحدٌ وهو ماءُ العنب، وكذلك قوله: هذا أسدٌ عند الاستعمال في الموضوع له حقيقةٌ وعينُ هذا اللفظ عند الاستعمال في المستعار له مجازٌ بسبب اختلاف في محله.

و أقرب من ذلك ما إذا أعطى رجلٌ رجلاً عشرةَ دراهمَ مثلا بأن يعطي مثلها للرجل المعطى غدا أو بعد غد إن ذَكَرَ لفظَ البيع لا يجوزُ؛ لأنه ربا، وإن ذَكَر لفظُ القرض يجوزُ؛ لأنه في معنى العارية، وفي كلتا الصورتين هو إعطاءُ الدراهم بمقابلة ما يأخذُ مثل تلك الدراهم وهو شيء واحدٌ، فيتغيرُ الاسمُ والحكمُ بسبب شيء اقترن به، فكذلك هاهنا كان قوله: هذا ابني لعبده الذي هو أكبرُ سنا منه مجازا عن قوله: هذا ابني لعبده الذي هو يولد مثله لمثله، فلو قال ذلك في الذي يولدُ مثله لمثله كان يثبتُ البنوة والحرية لمصادفة حقيقة كلامه محلَّها، وفي الذي لا يولد مثله لمثله يثبتُ الحرية التي هي لازمةُ البنوة لقيام هذا المجاز مقام تلك الحقيقة، وإن تخلَّفَ هذا المجازُ لتلك الحقيقة في إثبات

لأن احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء؛ وأما هذا فمستحيل بمرة، وقال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ هذا تصرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء، فإن من قال لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين: أنه تقع واحدة ذكره في «المنتقى»، وإيجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل، لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع فصح، فكذلك هذا لما كان تصرفًا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وإن لم ينعقد لإيجاب تلك الحقيقة

البنوة للتعذر لم يتخلف في إثبات لازمته لعدم التعذر فيثبتُ، وهذا لأن المجازَ لما كان خلفًا عن الحقيقة في التكلم كان الشرطُ فيه أن يكون الكلامُ الحقيقي في نفسه مفيدًا، وإفادتُه هاهنا بكونه مبتدأ وخبرا موضوعًا للإيجاب بصيغته وقد وُجد، فكان هذا الكلامُ عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبلُه هذا المحلِ بطريق المجاز وهو الحريةُ، وإن تعدد العملُ بحقيقة كلامه وهي إثبات البنوة؛ لأن ذلكَ إنما يعتبر إذا كانت الأصالةُ والخلفيةُ في حق الحكم، وليس كذلك على ما قررنا؛ لأنه إن لم يتعذر كان الكلامُ عاملاً بحقيقته، وعند التعذر بالعمل بحقيقته صير إلى مجازه؛ لأن هذا أولى من الإلغاء، فصار كأنه قال: عُتق عليَّ من حين ملكتُه بأن البنوةَ سببٌ لهذا، فإنه إذا ملك ابنه يُعتق عليه من حين ملَكَه، فيُجعل هذا النسب كنايةً عن موجبه مجازا، وتصحيحُ كلامِ العاقل واجبٌ ما أمكن.

فإن قلت: يُشكل على هذا التقرير الذي قاله أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ من أنه يُتَّبعُ صحةُ الكلام لغةً وإفادته في أن يكونَ المجازُ خلفًا عن الحقيقة لا

. . . .

استحالتُه من حيث الحكم، لكن إذا كان لذلك الكلام الذي استحال حكمه حكمٌ آخر لازمٌ غيرُ مستحيلٍ يثبتُ ذلك كما في صورة النزاع.

أما إذا قال لعبده الصبي الصغير: هذا جدِّي، أو لعبده هذه ابنتي، أو لأمته هذا ابني، أو قال لغلامه: أعتقتُك قبل أن أُخلقَ حيث لا يُعتق من هؤلاء بهذا الكلام، وكذلك لو قال في غيرِ هذا الباب لو قال: قطعتُ يدَ فلانٍ وله عليَّ الأرشُ، فأخرج فلانٌ يده صحيحةً لم يستوجبْ شيئًا.

قلتُ: أما في مسائلِ الإعتاق ففيه منعٌ، وعلى ذلك التقدير لا يحتاج إلى الفرق على قوله، وعلى تقدير التسليم إذا قال لعبده: هذه ابنتي.

قلنا: الأصلُ إن المشارَ إليه إذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرةُ للمسمى كما لو باع فَصًّا على أنه ياقوتٌ فإذا هو زجاجٌ فالبيع باطلٌ، والذكورُ والإناثُ من بني آدم جنسان مختلفان، فإذا لم يكن المشارُ إليه من جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهوَ معدومٌ، ولا يمكنُ تصحيحُه إيجابًا ولا إقرارًا في المعدوم، فلا يمكنُ أن يجعلَ البنت مجازا عن الابن بوجه، وكذا عكسه.

ألا ترى أنه لا يعتق وإن احتملَ أن يكونَ ولدُه بأن كان يولد مثله لمثله بخلاف ما نحن فيه، فإنه إن كان يولَد مثله لمثله يعتق بالاتفاق، وتثبتُ البنوة إن كان مجهولَ النسب، وفي معروف النسب تثبتُ لازمة البنوة وهي الحريةُ بطريق المجاز، وكذا قوله لعبده الصغير: هذا جدي ففيه منعٌ وتسليمٌ، وعلى تقدير التسليم نقول: لا موجبَ لهذا الكلام في ملكه إلا بواسطة الأب، وتلك الواسطةُ غيرُ ثابتةٍ وبدونها لا موجب لكلامه حتى يُجعل كناية عن

ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه، فجعل إقرارًا به فعتق في القضاء بخلاف النداء ؛ لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه، فإذا لم يكن المعنى مطلوبًا لم تجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله: ياحر فإنه يستوي نداؤه وخبره.

موجبه مجازًا، وبخلاف قوله: أعتقتك قبل أن أُخلَق ؛ لأنه لا موجبَ فيما صرَّح به - فكذا للذي يقومُ مقامَه لما أن الإعتاقَ قبل الخلَق إعتاقٌ قبلَ الملك، ولو أعتقه قبل أن يملكَه ثم يملكُه لَم يلزمه العتق، فكذا هنا ؛ لأنه لما لم يكن لصريحه حكم العتق لم يكن لما كنى عنه أيضا حكمُ العتق - وكذلك قولُه: قطعتُ يدك ؛ لأنه لا موجبَ للجرح بعد البَرء إذا لم يبقَ له أثرٌ، فلا يمكن تصحيحُ كلامه بأن يُجعلَ كناية عن موجبه، فلهذا كان لغوا. هذا كله مما أشار إليه في «المبسوط»[1] و«الأسرار»[2]

(**بخلاف الندى؛ لأنه لاستحضار المنادى**) أي لو قال: يا ابني لا يُعتق ؛ لأن الاستعارةَ إنما تصحُ لإثبات معنًى والمعنى غيرُ مرعي في الندى ؛ لأنه لاستحضار المنادى (**بصورة الاسم لا بمعناه، فإذا لم يكن المعنى مقصودا لم تجب الاستعارة لتصحيح معناه**)، وإنما صيرَ إلى الاستعارة فيما سبق ؛ كي لا يلغو الكلام، وهاهنا الكلامُ صحيحٌ من غير أن يُستعارَ للحرية لحصول المقصود وهو استحضارُ المنادى، فلا ضرورة في استعارة هذا الكلامِ للحرية بخلاف قوله: (**يا حرّ فإنه يستوي نداؤُه وخبرُه**) لِما ذكر في

---

(١) انظر: المبسوط ٧/ ٦٨.

(٢) لم أقف عليه.

لأنه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه، فصار المعنى مطلوبًا بكل حال. ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز؛ لأن المستعار لا يزاحم الأصل. وذلك مثل قولنا في الأقراء أنها الحيض؛ لأن

الكتاب (**أن العملَ بالحقيقة متى أمكن سقط المجازُ**) ؛ لأن المستعارَ لا يزاحمُ الأصلَ ؛ لأن الخلفَ لا يوجدُ مع وجود الأصل.

وحاصل هذا الأصل ما ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - بقوله:

الكلامُ على ضربين: حقيقةٌ ومجازٌ، وأنه لا يُحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة، فتمسُ الحاجةُ - لذلك - إلى معرفة الحقيقة والمجاز، والطريقُ في ذلك هو النظرُ في السبب الداعي إلى تعريفَ ذلك الاسم في الأسماء الموضوعة لا لمعنى، وإلى تعريف المعنى في المعنويات، فما كان أقربَ في ذلك فهو أحقُّ، وما كان أكثرَ إفادةً فهو أولى بأن يُجعلَ حقيقة، وذلك يكون بطريقين: التأملُ في محل الكلام، والتأملُ في صيغة الكلام.

أما بيانُ التأملِ في المحل، ففي قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[1] حملنا على المجامَعة دون المس باليد ؛ لأنه إذا حُمل على المس باليد كان تكرارًا لنوع حدث واحد، وإذا حُمل على المجامعة كان بيانًا لنوعي الحدث في التيمم، فكان هو أكثر فائدة مع أنه معطوف على ما سبق، والسابقُ ذكر نوعي الحدث، فإن قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ﴾ أي وأنتم محدثون، ثم

(١) سورة النساء، آية: ٤٣، المائدة، آية: ٦.

قال ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾، ثم قال: ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى ﴾ إلى قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾[1]، فبدلالة محل الكلام يتبين أن المرادَ الجماعُ دون المس باليد.

و أما بيان الدلالة من صيغة الكلام ففي قوله تعالى: ﴿ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[2] إنها الحيض دون الأطهار ؛ لأن اللفظ إما أن كان مأخوذًا من القرء الذي هو الاجتماع إلى آخره[3].

و قوله: (**لأن القرءَ للحيض حقيقةٌ وللطهرِ مجازٌ**).

فإن قلت: جَعل المصنف ـ رحمه الله ـ القرءَ من الأسماء نظيرَ المشترك بين الحيض والطهر في بيان المشترك ثم كيف جَعل هاهنا نظيرَ الحقيقة والمجاز حيث جعل الطهر مجازا له وبينهما منافاةٌ ؛ لأن الاسمَ المشتركَ حقيقةٌ فيَ أنواعه ؟

قلتُ: لا يبعدُ أن يُسمى الشيء الواحدُ باسمين مختلفين .

ألا ترى أن الغائطَ الذي هو المطمئن من الأرض لما أطلق على الحدث جعلوه في قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ ﴾ في موضعٍ مجازًا وفي موضعٍ كنايةً، فالمجازُ باعتبار أنه أُطلق في غيرِ موضعه الأصلي لاتصالٍ بينه وبين الحَدث بطريق المجاورة، والكنايةُ باعتبارِ وجودِ الملازمة بينهما من حيث العادة. إذ الكنايةُ هي ذكرُ اللازم وإرادةُ الملزوم، فكذلك هاهنا جاز أن

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٢٨.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٦ـ١٩٨.

أنه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة، وذلك صفة الدم المجتمع، فأما الطهر فإنما وصف به بالمجاورة مجازًا، ولأن معنى القرء الانتقال يقال: قرأ النجم

يكونَ القرءُ مشتركًا بين الحيض والطهر للاستعمال فيهما على السواء، وجاز أن يكونَ للحيض حقيقة دونَ الطهرِ لقوةِ دلالتِه على الحيض من وجوه الاشتقاق الذي ذكر في الكتاب.

و لا شك أن ما هو أكثرُ دلالةً على شيء بحسب الاشتقاق كان هو أحقُّ بذلك من غيره على ما ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي[1] - رحمه الله - .

ثم قوله: (**إنه مأخوذٌ من الجمع**) أي أن لفظَ القُرء مأخوذٌ من القَرء الذي هو الجمع[2] (**وهو معنى حقيقة هذه العبارة**) أي كونُه للجمع حقيقةٌ للقرء (**لغة**) لا للطهر ؛ لأن الاجتماعَ صفةُ الدم ؛ لأن الاجتماعَ حقيقةٌ يوجدُ في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضًا، فإنه ما لم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضًا، فكان الحملُ عليها أولى من الحمل على الطهر ؛ لأن الطهرَ زمانُ انقطاع الدم لا اجتماع الدم، فكان ما وُضع له اللفظ موجودا في

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٨.

(٢) وقَرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض، ومنه قولهم: ما قرأتْ هذه الناقةُ سَلًى قطُ وما قرأت جنينًا، أي لم تضم رَحمَها على ولد، وقرأت الكتاب قراءة وقرآنا، ومنه سمي القرآن.

و قال أبوعبيدة: سمي القرآن لأنه يجمع السُور فيضمها. و قوله تعالى: ﴿**إن علينا جمعه وقرآنه**﴾ أي جمعه وقراءته.

انظر: الصحاح ١/ ٩٥ مادة: قرأ.

إذا انتقل، والانتقال بالحيض لا بالطهر، فصارت الحقيقة أولى وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز، وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب

الحيض، فكان هو أقرب إلى الحقيقة.

(**وكذلك العقدُ لما ينعقد حقيقة**)؛ لأن العقدَ شَدٌّ بعض الجسم وربطِ بعضه بالبعض من عقد الحبل[1]، والعقدُ في الكلام: اسمٌ لربط كلام بكلام. نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لإثبات حكم وهو الصدق منه أعني البرَّ، وكذلك عقدُ البيع ربطُ الإيجاب بالقبول[2] لإثبات حكمٍ وهو الملكُ، ثم يُستعارُ لما يكون سببًا لهذا الربط وهو عزيمةُ القلب، فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحَل فيما وضع الاسم له، فحمله عليه يكون أحق، وبهذا الذي ذكرنا يبطلُ قولُ الخصم حيث يُطلق لفظُ عقد اليمين على اليمين الغموس الذي فيه القصدُ، فقال: العقدُ عبارةٌ عن القصد[3]، فإن العزيمةَ تسمى عقيدةً.

(**وكذلك النكاحُ للجمع في لغة العرب**) يعني نحن نحملُه على الوطء، والخصمُ يحمله على العقد، وأصلُ الخلاف في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَنكِحُوا مَا**

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ٣١١ مادة: عقد

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٩٦

(٣) لم أقف عليه بهذا المعنى في القواميس، لكن السرخسي قال في المبسوط ٨/ ١٢٧ العقد هو القصد ومنه سميت النية عقيدة، وانظر فيه أيضا: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٥٥.

على ما عرف، والاجتماع في الوطء ويسمى العقد به مجازا ؛ لأنه سببه حتى يسمى الوطء جماعًا، فكانت الحقيقة أولى، وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى

نَكَحَ ﴾[1] وقلنا: موطوءَةُ الأب على الابن حرامٌ سواءً كان ذلك بالعقد أو بالزنا حملا للنكاح على الوطء لا على العقد، وعند الشافعي مَزنيةُ الأب لا تَحرمُ على الابن حملا للنكاح على العقد، فما قلناه أحق ؛ لأن الاسمَ في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقولُ: انكَحِ الصبرَ أي التزمه وضُمَّه إليك، ومعنى الضم في الوطء بتحقق حقيقة، ولهذا يسمى جماعا، ثم العقدُ يسمى نكاحا باعتبار أنه سببٌ يُتوسل به إلى ذَلك المضَّم[2].

فعُلم به أن الوطءَ أحقُ به إلا في الموضع الذي يتعذرُ حملُه على الوطء، فحينئذ يُحمل على ما هو مجازٌ عنه، وهو العقدُ كما في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾[3].

و أمثلة هذا أكثر من أن تحصى، ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿ لا

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٢.

(٢) النكاح في اللغة: الوطء وقد يكون العقد.

و قيل: أصل النكاح الوطء، ثم قيل للتزويج نكاحًا مجازاً ؛ لأنه سبب للوطء المباح.

و في الاصطلاح: عقد يرد على تمليك منفعة البضع قصدا.

انظر: الصحاح ١/ ٤١٣ مادة نكح، التعريفات للجرجاني ص ٣١٥

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

ولهذا قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في الدعوى في رجل له أمة ولدت

يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ ﴾[1].

قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ اللغو ما يكن خاليًا عن فائدة اليمين شرعًا ووضعا[2]، فإن فائدةَ اليمين إظهارُ الصدق من الخبر، فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمالُ الصدق كان خاليًا عن فائدة اليمين فكان لغوا، وقال الشافعي: اللغوُ ما يجري على اللسان من غير قصد[3]، ولا خلاف في جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما، ولكن ما قلناه أحق؛ لأن ما يجري من غير قصد له اسمٌ آخر موضوعٌ وهو الخطأ الذي هو ضد العمد، والسهو الذي هو ضد التحفظ.

فأما ما يكون خاليًا عن الفائدة لمعنى في نفسه لا لحال المتكلم وهو عدم القصد، فليس له اسمٌ موضوعٌ سوى أنه لغو فحمله عليه أولى.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ﴾[4]، يعني الكلام الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجري من غير قصد، فإن ذلك لا عَتبَ فيه، وأصلُ الخلاف في هذا راجعٌ إلى أن الغموسَ هل هو داخلٌ تحتَ اللغوِ أم لا؟ فعندنا هو داخلٌ[5] خلافًا له[6].

---

(١) سورة المائدة، آية: ٨٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٧.

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٣٣٣

(٤) سورة القصص، آية: ٥٥.

(٥) انظر: المبسوط ٨/ ١٣٠.

(٦) انظر: المجموع شرح المهذب للنووي ١٨ / ١٣.

ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى: أحد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان، أنه يُعتق من كل واحد ثلثُه، ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل أمه حتى يُعتق الثالث كله ونصف الثاني، كما قال أبويوسف ـ رحمه الله ـ؛ لأن إصابته من قبل أمه في مقابلة إصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة، وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى، وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو

قوله: (**ولهذا قال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ في الدعوى**) إيضاح لقوله: إن العملَ بالحقيقةِ متى أمكن سقط المجازُ؛ لأن المستعارَ لا يزاحمُ الأصلَ.

(**في رجل له أمةٌ ولدتْ ثلاثةَ أولادٍ في بطون مختلفة**) قُيد بالبطون المختلفة إذ لو كانوا في بطن واحد لا يثبت هذا الحكم، بل عند دعوى أحدهم يثبت نسب الآخرين؛ لأن الحكمَ في التوأمين ذلك إذ من ضرورة ثبوت أحدهما ثبوت الآخَرِ؛ لأنهما خلق من ماء واحد. (**إنه يُعتقُ من كل واحد ثُلثه**)[1]؛ لأن قول المولى: أحدُ هؤلاء ولدي؛ صار بمنزلة قوله: أحدُ هؤلاء حرٌّ؛ لأن العمل بثبوت النسب لا يمكن إذا مات قبل البيان لكونه مجهولاً، فلما كان هذا بمنزلة الحقيقة لم يعتبر أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ ما يصيب الأوسط والآخر من قبل أمهما؛ لأن الإصابة من قبيل الإيجاب المضاف إليه حقيقةٌ؛ لأنه يصيبه من نفسه بلا واسطة، وما يصيب الولد من قبل أمه بمنزلة المجاز؛ لأنه لم يرد به حقيقته، بل أريد به غيرَه كما في المجاز، لأن المجاز إنما يصح

---

(١) انظر: المبسوط ١٧ / ١٤٢.

مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع؛ لعدم المزاحمة أما المتعذر فمثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أنه يقع على ما يتخذ منه مجازا، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشاة أو هذا اللبن أو من هذا الرطب، فإنه يقع على عينه ؛ لأن الحقيقة قائمة وكذلك إذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه

بواسطة وهي القرينة، والاتصال بين محل المجاز وبين الحقيقة، فلم يعتبر المجاز عند الحقيقة.

وذكر في دعوى «المبسوط» أمة لها ثلاثةُ أولاد ولدتهم في بطون مختلفة وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته: أَحدُ هؤلاء ابني ثم مات قبل أن يبين، لم يثبتْ نسبُ واحد منهم ؛ لأن المدعىَ نسبه مجهول، ونسبُ المجهول لا يمكن إثباته من أحدٍ ؛ لأنه إنما يثبتُ في المجهول ما يحتملُ تعليقه بالشرط ليكون متعلقا بخطر البَيان، والنسبُ لا يحتملُ التعليقَ بالشرط، فلا يثبتُ في المجهول والجاريةُ تُعتق ؛ لأنه أقر لها بأمية الولد، وهي معلومةٌ، وأمُّ الولد تُعتق بموت مولاها من جميع المال، ويُعتقُ منَ كلِّ واحد من الأولاد ثلُثَه في قَول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأن دعوى النسب إذا لم تَعملْ في إثبَات النسب كانت إقراراً بالحرية، فكأنه قال: أحدُهم حرٌ، فيُعتَقُ ثلثُ كلِّ واحد منهم من جميع المال، وعلى قول محمد ـ رحمه الله ـ يُعتقُ من الأكبرِ ثلثُه ومنَ الأوسط نصفُه والأصغرُ كلُّه ؛ لأن الأكبرَ إن كانَ هو المقصودُ بالدعوى فهو حرٌ، وإن كان المقصودُ هو الأصغرُ أو الأوسطُ لم يُعتقْ الأكبر، فهو حرٌ في حال عبد في حالين فيُعتقُ ثلثُه.

. . . .

و أما الأوسطُ فإن كان هو المقصودُ فهو حرٌ، وكذلك إن كان المقصودُ هو الأكبر ؛ لأنه ولدُ أمِّ الولد فيُعتقُ بموت المولى كما تُعتق أمُه، وإن كان المقصودُ الأصغرَ لم يُعتقْ الأَوسطُ، فهو يُعتق في حالين ولا يُعتق في حال، وأحوالُ الإصابة حالةٌ واحدةٌ في الروايات الظاهرة بخلاف أحوال الحرمان، فلهذا يُعتق نصفه.

و أما الأصغرُ فهو حر بيقين سواءً كان المقصودُ هو الأوسطَ أو الأكبرَ أو هو، إلا أن أباحنيفة ـ رضي الله عنه ـ لم يعتبرْ هذه الأحوال ؛ لأنه مبني على ثبوت النسب، ولم يثبتْ النسب، ولأن جهةَ الحرية مختلفةٌ وحكمُه مختلفٌ، فإنه إذا كان مقصودًا بالدعوة كان حرَّ الأصلِ، وإذا كان المقصودُ غيرَه كانت حريتُه بطريق التبعية للأم بعد موت المولى، وبين كونه مقصودًا وتبعًا منافاة، فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا.

فلهذا قال: يُعتق من كلِّ واحد منهم ثُلثَه، وقد روي عن أبي يوسف مثل قول محمد ـ رحمهما الله ـ إلا في حرف واحد وهو أنه قال: يُعتقُ من الأكبرِ نصفُه ؛ لأن حالَه تردد بين شيئين فقطً، إما أن يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كلَّه أو لا يكون ثابت النسب منه فلا يُعتقُ منه شيء، فلهذا قال: عُتق نصفه وسعى في نصف قيمته. كذا في «المبسوط»[1].

و قيل: إنما صار أحوالُ الحرمان أحوالا وأحوالُ الإصابة حالة واحدة ؛

---

(١) انظر: المبسوط ١٧ / ١٤٢ ـ ١٤٣.

لأن الحقيقة متعذرة، وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا، واختلفوا فيما إذا أكل عين الدقيق أو تكلف فكرع من البئر، فقيل لما كان متعذرًا لم يكن مرادًا، فلا يحنث وقيل بل

لأن عدمَ الشيء يجوز أن يكون لمعان شتى كما إذا قيل: إن زيدا غيرُ مالك للنصاب؛ لأنه لم يكتسب، ولأنه لم يرثْ، ولأنه لم يُتصدقْ عليه، ولأنه لمّ يُوهبْ له، فيَجتمعُ انعدام هذه الأسباب في حق عدم الملك.

و أما إذا ملك النصابَ فلا بد أن يكون سببُ ملك النصاب شيئًا واحدًا لا غيرَ من تلك الأسباب، ومحالٌ أن يتعددَ سببُ الملك عند وجود الملك، وهكذا ذكر أيضًا علاءَ الدين[1] - رحمه الله - في «زياداته» وجه الفرق بين الإصابة والحرمان.

و ذكر في «الأسرار» من تعليلِ محمد - رحمه الله - في هذه المسألة.

ألا ترى أن الأمَ تصيرُ أمِّ ولد له، ولو كان كنايةً عن قوله: أحدُهم حرٌ لما صارت الأمُّ أمَّ ولد له، وكذلك قيل في أمة لرجل ولدت ابنا فزوَّجَه أمةً له أخرى فولدت منه ابنا فنظر المولى إلى الابنين فقال: أحدُهما ابني، ثم مات عُتق نصفُ الأكبر وكلُ الأصغر، وعلى ما قاله أبو حنيفة - رحمه الله - يجبُ أن يعتقَ نصفُ كلِّ واحد منهما.

(**وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع**)[2] فالكرع

---

(١) لم أقف على ترجمته.

(٢) راجع المسألة في: المبسوط ٨ / ١٨٨، الفتاوى الخانية ٢ / ٦٧.

الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث والأول أشبه ؛ لأن أصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي أجنبية : أنه يقع على العقد ، فإن زنا بها لم يحنث فأسقطوا حقيقته ، وأما المهجورة فمثل من حلف لا يضع قدمه في دار فلان أن الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل. ومثاله أن التوكيل بالخصومة صرف إلى جواب الخصم مجازًا فيتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه ؛ لأن الحقيقة مهجورة شرعًا والمهجور شرعًا مثل المهجور عادة. ألا ترى أن من حلف لا يُكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه؛ لأن هجران الصبي مهجور شرعًا

والكروع : دهان بر آب نهادن بوقت آب خوردن جعله في المصادر من باب عَلِمَ، وجعل في «الصحاح» من باب منع ، وجعل كسر الراء فيه لغة أخرى[1].

وقال في «المغرب» الكرعُ: تناول الماء بالفم من موضعه، ومنه كره عكرمةُ[2] الكرعَ في النَهر ؛ لأنه فعلُ البهيمة يدخل فيه أكارعه ، فالكراعُ ما دون الكعب من الدواب وما دون الركبة من الإنسان، وجمعه أكرع وأكارع[3].

---

(١) انظر : الصحاح ٣ / ١٢٧٥ مادة: كرع.

(٢) هو عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام بن المغيرة القرشي المخزومي المكي، أسلم عام فتح مكة، اشترك في قتال أهل الردة، قيل استشهد في غزوة اليرموك، وقيل: سنة ١٣هـ في خلافة أبي بكر الصديق-رضي الله تعالى عنه-.
انظر : الإصابة ٢ / ٤٨٩ ، الاستيعاب ٣ / ١٤٨ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣٥ رقم ١٧ .

(٣) انظر : المغرب ٢ / ٢١٥-٢١٦ مادة: كرع.

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره: هذا ابني، أنه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه ؛ لأن ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقًا في حق نفسه، وإليه أشار محمد ـ رحمه الله ـ في الدعوى والعتاق أن الأم تصير أم ولد له، وقال في الجامع: في عبد له ابن ولابنه ابنان، فقال المولى في صحته: أحد هؤلاء ولدي ثم مات وكلهم يصلح ابنًا

(**وعلى هذه الجملة يخرج قولهم**) أي على الأصل الذي ذكر وهو قوله: أن العملَ بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز (**أن الأم تصير أم ولد له**) ولو لم يكن بطريق الحقيقة لما صارت أمُه أمَ ولدٍ له .

(**وقال في «الجامع»**) أي قال في «الجامع الكبير في الباب الثالث عشر من كتاب الإقرار منه فقال: رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين، فقال المولى في صحته: أحد هؤلاء ولدي، وكلُ واحدٍ منهم يولد مثله لمثله، ثم مات قبل أن يبين، فإن الأول يعتق ربعه ويسعى في الباقي[1] إلى آخره. قيّد بقوله: في بطنين مختلفين»، إذ لو كانا في بطن واحد يعتق كل واحد منهما جميعًا ؛ لأن أحدَ التوأمين إذا صار ولدًا لشخص أو حافدا له صار

---

(١) انظر: الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، كتاب الإقرار باب إقرار الرجل أن بعض عبيده ولده ص ١٣٩ وعبارته « رجل له عبد، ولعبده ابن، ولابن عبده ابنان ولدا في بطنين، وكلهم يولد مثله لمثل المولى، فقال المولى في صحته: أحدهم ولدي. ثم مات المولى، ولم يبين فالعبد يسعى في ثلاثة أرباع قيمته، وابنه في ثلثي قيمته، وكل واحد من الأصغرين في ربع قيمته، فإن كان القول في المرض اقتسموا الثالث على هذا».

له، أنه يعتق من الأول رُبْعه ومن الثاني ثُلثه ومن كل واحد من الآخرين ثلاثة أرباعه، وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله، أنه يعتق من الأول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله؛ لاحتمال النسب، ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثُلثه

الآخَرُ أيضا ولدًا أو حافدا ضرورةً وإن لم يدَّعِ، فلذلك قال: في بطنين مختلفين ليتأتَّى التفريع المذكور في الكتاب وهو عتقُ البعض من كل واحد منهم. فقلنا: يُعتقُ من الأول ربعه ويسعى في الباقي، (**ومن الثاني ثلثه ومن كل واحدٍ من الآخَرين ثلاثة أرباعه**) ويسعى في ربع قيمته.

أما النسبُ فلا يثبتُ إذا مات قبل البيان؛ لأنه لو ثبت في المجهول لبقي متعلقًا بالبيان، وتعليق النسب بالشرط باطلٌ؛ لأنه إخبارٌ عن أمرٍ كائنٍ، والتعليقُ إنما يكون في أمرٍ معدومٍ، فلذلك لم يصحْ تعليقُه.

أما وجه التقسيم فإن الأولَ لو كان مرادًا عُتق هو وعُتق أولادُه جميعًا، فيعتق الأولاد هاهنا عند إرادة الأول باعتبار سراية أنه ملك أولاده وحافده لا لمعنى أن الأبَّ صار حرًا؛ لأن الأبَ لو كان حرًا لاَ يلزم أن يكون ولدُه حرا، وإنما يلزمُ ذلك في حرية الأم، لكن بطريق أن الأولَ لو كان ولدُه لكان أولادُه حفدةً له وهم ملكُه، فيعتقون عليه؛ لأن (**منَ ملك ذا رِحمٍ مُحرَّمٍ منه عتق عليه**)[1].

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب العتق باب فيمن ملك ذا رحم محرم ٢ / ٤٢٠ حديث رقم ٣٩٤٩ - ٣٩٥٢ بلفظ: «**من ملك ذا رحم محرم فهو حر**» وبهذا اللفظ ابن ماجة في كتاب العتق باب ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم ٢ / ٨٤٣ حديث رقم ٢٥٢٤، والترمذي في الأحكام باب ما جاء فيمن ملك ذا رحم ٣ / ٦٣٧ حديث رقم ١٣٦٥.

. . . .

و أما لو كان الثاني مرادًا فعتق هو وولداه لما ذكرنا ولا يُعتقُ الأولُ، وإن كان أحدُ الآخَرَين مرادا عُتق هو ولم يُعتقْ الأولُ والثاني وأحد الآخَرَين، فيُعتق الأولُ في حال ولا يُعتق في ثلاثه أحوال وهو ما ذكرنا، وأحوالُ الحرمان أحوالٌ فعتق ربُعه لذلك، والثاني يعتق في حالين ولا يعتق في حالين كما ذكرنا، وأحوالُ الإصابة حالةٌ واحدةٌ وأحوالُ الحرمان أحوالٌ فيُعتق في حال ولا يُعتق في حالين، فيُعتقُ ثُلثُه، وأحدُ الآخَرَين حرٌ بيقين ؛ لأنه حرٌ بكل حال والآخَرُ يُعتق في ثلاثة أحوال وهي ما إذا أراد به نفسه أو أباه أو جده، ولا يعتق في حال وهو ما إذا كان المرادُ به أخاه، وأحوالُ الإصابة حالةٌ واحدةٌ، فيُعتق حينئذ في حال ولا يُعتق في حال، فاجتمع لهما عتقُ رقبة ونصفُ عتقِ رقبة، فيتنصَّفْ بينهما إذ ليس أحدُهما أولى من الآخَر فيُعتق من كلٍّ واحدٍ منهما ثلاثة أرباعه ويسعى كلٌ منهما في الربع الآخَر .

ثم قيل : هذا الذي ذكره هنا قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ

فأما على قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ ينبغي أن يعتقَ من كلٍّ واحدٍ منهم ربعه ؛ لأن من أصله أن الإقرارَ بالنسب إذا لم يُفد إثبات النسب للجهالة ينقلبُ إقرارا بالعتق كما مر في المسألة الأولى وهي أن من له جاريةٌ ولها ثلاثةُ أولاد في بطون مختلفة فقال : أحدُ هؤلاء ولدي . يُعتقُ من كلٍّ واحد منهم ثُلثُه عنده، ولا يَستغل باعتبار الأحوال فهذا كذلك، وإذا صار إقراراً بالحرية صار كأنه قال : أحدُهم حرٌ بين أربعةِ نفر، فيُعتق هناك ربعُ

و أما في الأكبر سنًا منه فلأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ طريقان أحدهما أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقرًا بحق الأم أيضًا ؛ لأنه يحتمل الإقرار

كلٍ واحد منهم وهنا كذلك ، والأصحُّ أن هذا قولهم جميعا ، وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ يفرق بين هذه المسألة وبين تلك المسألة التي مرت فيقول : هناك جهةُ الحرية مختلفةٌ في الحكم فمنها باعتبار النسب ومنها باعتبار أمية الولد من قِبَل أن ابنَ أمِّ الولد له حكم أمِّ الولد وهما يختلفان ؛ لأن باعتبار النسب تتجزأ الحريةُ في الحال فيكون مقصودا ، وباعتبار أمية الولد يتأخرُ إلى ما بعد الموت ويكون تبعا . لأمه وبين كونه تبعا ومقصودا تضادٌ ، فلهذا لم يُعتبرْ الأحوالُ هناك .

و أما هاهنا فجهة الحرية واحدةٌ باعتبار النسب وهذا لأنه ابنُه أو ابن ابنه وهو في كل ذلك مقصودٌ ، فلهذا اعتبر الأحوال . كذا في «شرح الجامع الكبير» للإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ وغيره .

(**وأما في الأكبر سنًا منه فلأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ طريقان**) . إنما قال هذا ؛ لأن العتقَ في المسألة السابقة وهو في الأصغرِ سنا منه ، ويُولد مثلُه لمثله يثبتُ العتق فيه وفي أولاده بقوله : أحدُ هؤلاء ولدي» ؛ لاحتمال النسب وهذا الاحتمال في الأكبر سنا منه غيرُ ثابتٍ حقيقةً فبأي طريق قال ذلك أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ فيه ؟ فقال في جوابه : فأما في الأكبر سنا منه فلأبي حنيفة طريقان» .

والثاني أنه تحرير مبتدأ من قبل أن الإقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرا مبتدأ حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدًا، ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه، كأنه أعتقه؛ لأن ثبوت النسب مضاف إلى خبره ؛ لأن المخبر به قائم بخبره، فإذا كان كذلك جعل مجازا عن التحرير

(**أحدهُما ـ أنه تحريرٌ مبتدأٌ من قبل**) أنه ذكْر السبب وإرادة المسبَّب فيكون هذا إنشاءَ إعتاق، (**ولهذا قلنا في رجلين ورِّثا عبدا فقال أحدهما**: هذا **ولدي يَغرمُ لشريكه**) نصف قيمته إذا كان موسراً (**كما إذا أعتقه**) ؛ لأنه لو كان بطريق النسب لا يضمنُ ؛ لأنه إذا ورث ابنه هو وغيرُه لا يُضمن لشريكه.

فعُلم أنه بمنزلة تحرير مبتدأ، فعلى هذا الطريق لا تصير أمُّهُ أمَّ ولد له ؛ لأن هذا إنشاءُ إعتاقٍ في ولدها، وذلك لا يؤثر في صيرورة الأم أمَّ ولد له البتة .

(**وحق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى**) يعني أن أمومية الولد لا يحتمل الثبوت بانشاء تصرف فيها ففي ولدها أولى، وهذا لأن (**أمومية الولد**) حكم الفعل المخصوص على الخصوص والخلوص، فلا يحتملُ أن تصيرَ حكما لقول بطريق الإنشاء بأن تقول: أنشأت فيك أمومية الولد.

(**والثاني**) ـ وهو الوجه الأول في الكتاب أنه جُعل (**إقرارا بحرية الولد**) من حين ملكِّه، فصار قوله: هذا ابني لأكبر سنا منه» إقرارا بعتقه من حين مَلكه[1]؛ لأن ما صرح به وهو البنوة سببٌ لحريته من حين ملكه، وهذا الطريق هو الأصحُّ، فقد قال في كتاب الإكراه: إذا أُكره على أن يقولَ لعبده هذا ابني فأقدمَ عليه لا يعتق عبده، والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ٨٣.

وحق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى، لأنه ليس في وسع

إنشاء العتق[1].

فعُلم أن الأصحَّ ما ذكرنا، فعلى هذا الطريق تصيرُ أمُه أمَّ ولد له ؛ لأن هذا الحق يحتملُ الإقرارَ فيثبت في حق الأم أيضًا ؛ لأن هذا الكلام سببُ موجبِ هذا الحق في الأم أيضًا، فإذا جُعل هذا الكلام مجازًا عن الإقرار بالعتق عن حكم حقيقة هذا الكلام جُعل إقراراً أيضًا بكون الأم أمَّ ولد له ؛ لأنه من حكمِ حقيقة هذا الكلام أيضًا، ووجوب الضمان في مسألة كتاب الدعوى بهذا الطريق أيضاً، وهو الإقرارُ بالحرية لا باعتبار إنشاء التحرير ؛ لأنه لو قال: عُتق عليَّ من حين ملكَّتُه يضمنُ لشريكه، فكذلك إذا قال: هذا ابني ؛ لأن موجبَ هذا الكلام عتقُه من حين ملّكه فلا ضرورة تدعونا إلى جعله تحريرا مبتدأ وهو إخبارٌ.

و حاصله أن ما قاله أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ في الأكبر سنًا منه هذا ابني يحتمل أن يكونَ ثبوت العتق في العبد بهذا اللفظ باعتبار أن اللفظَ إقرارٌ منه بالعتق، أو بهذا اللفظ ينشئ العتق فيه ويُحدثه من غير إقرار، وعلى تقدير الإقرار بكون العبد حرا يكون إقرارا أيضا بأن أمَه أمُ ولد له، وأمومية الولد تثبت بطريق الإقرار، وهو معنى قوله: (**لأنه يحتمل الإقرار**) أي لأن كونها أمَّ ولد يحتملُ الإقرارَ، ولكن لا تثبت أمومية الولد بطريق الإنشاء، وهو معنى قوله: (**وحق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى**) وقوله:

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢٤ / ٨٣.

البشر إثبات أمومية الولد قولاً ؛ لأنها من حكم الفعل، فلم يثبت بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا إذا كان الحكم ممتنعًا ؛ لأن الكلام وضع لمعناه فيبطل إذا استحال حكمه ومعناه، وذلك أن يقول الرجل لامرأته: هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنًا منه، فإن الحرمة لا تقع به أبدا عندنا خلافًا للشافعي ـ رحمه الله ـ لأن الحقيقة في الأكبر سنًا منه متعذر وفي الأصغر سنًا تعذر إثبات الحقيقة مطلقًا ؛ لأنه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر أيضًا في حكم

بابتداء تصرف المولى «احتراز عن تصرف المولى في أمومية الولد بطريق الإقرار وهو صحيحٌ ؛ لأن ذلك ليس بتصرف في أمومية الولد ابتداءً، بل هو إخبارٌ عن كونها أم الولد وهو صحيح، فتثبت به أمومية الولد .

(**وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معًا إذا كان الحكم ممتنعًا**) ؛ لأن الحكمَ إذا كان ممتنعًا بحقيقة اللفظ كان ممتنعًا أيضًا بالاستعارة عنها كما قلنا ذلك في المحرَم من النساء، فإن النكاحَ فيها كما لا يثبتُ بحقيقة لفظ النكاح فكذلك لا يثبتُ باللفظ المستعارِ عنها، وهو لفظُ البيع أو لفظُ الهبةَ، ثم جُعل النكاحُ هاهنا مستعَاراً عنه معَ أنه مستعارٌ له في الحقيقة، كان كجعل وضع القدم مستعارا عن الدخول في قوله: «قلنا وضعُ القدمِ صار مجازًا عن الدخول»، مع أن الدخولَ مستعارٌ له لوضع القدم لما أن وضعَ القدم في الدار سببٌ للدخول فيها، كذلك البيعُ أو الهبةُ سببٌ لمَلك المتعة الذي هو موجب النكاح، فكان في كل منهما ذكر السبب وإرادة المسبَّب وهو جائزٌ .

و قوله: (**إذا استحال حكمه**) وهو الحرية (**ومعناه**) وهو ثبوت النسب .

التحريم، لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للمِلك، فلم تصلح حقًا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز

و قيل: «حكمه» أي حكمُ الحقيقة وهو البنتية هاهنا، وحكمه» أي حكم المجاز وهو الحريةُ لا يثبتُ هاهنا واحد منهما، وكذلك قلنا أيضا بعدم جواز الإجارة بحقيقة لفظ الإجارة إذا أضيفت إلى المنافع، نقول أيضا بعدم جواز الإجارة باللفظ المستعار عنها كلفظ البيع إذا أضيف إلى المنافع، لم يثبتْ الحقيقةُ ولا المجازُ؛ لعدم إضافة اللفظ إلى محلهما، وهذا لأن الاستعارةَ لإثبات حكمِ الحقيقة في محل المجاز ليعملَ عملَه في محل الحقيقة كما قلنا في القياس لإثبات حكم النص في الفرع، فإذا كان الحكم ممتنعًا بالحقيقة لم تصحْ الاستعارةُ؛ لأن مثالَ المجازِ من الحقيقة مثال القياسِ من النص، ومن شرط صحة القياس ثبوت الحكم في المنصوص عليه على وجه لا يتغيرُ عند القياس، فإذا تغيرَ حكمُ النصِ بالقياس بطل القياس، فكذلك هاهنا إذا تعذر حكمُ الحقيقة بالمجاز بطلت الاستعارةُ، وهو معنى قوله: (**لأن التحريمَ الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافٍ للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك**) وقوله: مناف للملك» أي لملك النكاح أي الحرمةُ الثابتةُ بهذا الكلام لم تصلح حقا من حقوق الملك، وهذا لأن حكمَ الحقيقة انتفاء المحلية والحرمة المؤبدة، فكان منافياً وجود النكاح فلم يصلحْ أن يستعارَ هذا؛ لأنه لو استُعير تغيَّر حكمُ الحقيقة؛ لأن الحرمةَ الثابتةَ بتفريق الزوج تعتمدُ صحة النكاح ووجوده، والحرمةُ الثابتةُ لحكم الحقيقة منافيةٌ للنكاح، فيستحيل أن تثبتَ مرتَّبةً على صحة النكاح، فتغيَّر حكمُ الحقيقة، فبطلت الاستعارةُ وبطلت الحقيقةُ أيضا فلغا كلاهما.

. . . .

فإن قلت: إذا لم يثبتْ موجبُ حقيقة كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلِمَ لَمْ يثبتْ لازمة تلك الحقيقة وهي الحرمةُ المؤبدةُ كما ثبت ذلك في قوله: وهو أكبر سنا منه عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - فإنه لما لم يثبتْ موجبُ حقيقة كلامه وهو النسبُ ثبت لازمُه وهو الحريةُ، وكما قالوا جميعا في الأصغر سنا منه إذا اشتهر نسبه من الغير، وقال له: هذا ابني، يعتق بالاتفاق ولم يثبتْ نسبه باعتبار اشتهار نسبه من الغير ويثبت لازمه وهو الحرية؟

قلت: لا وجه لذلك هاهنا ؛ لأن في حكم الحرمة هاهنا بهذا الطريق إقرارا بها على المرأة لا على نفسه ؛ لأن ملكَ الحل واقع عليها، ولو أثبتنا لازمَ حكم الإقرار هاهنا كان هو واقعًا عليها ؛ لأن العينَ هي التي يتصفُ بالحرمة، وهو مكذَّب شرعا في إقراره على غيره، وهذا لأن المرأةَ حرةٌ مالكةٌ على نفسها، فلم يصحْ إقرار الغير عليها بخلاف العبد، فإنه ليس بمستبد بنفسه وهو في حق الملك بمنزلة سائر الجمادات المملوكة، والإقرارُ ببطلان الملك فيها إقرار على نفسه فصح، ولأن الفرقةَ الصادرةَ من جانب الزوج إنما تثبتُ شرعًا بالطلاق أو بالمستعار عن الطلاق الذي يعملُ عملَ الطلاق، والطلاقُ يستدعي سابقةَ النكاح، والبنتية مانعة للنكاح فكيف تكون البنتية موجبة للذي هو يثبت بالنكاح، وهو الفرقة الصادرة من جانب الزوج شرعًا بناء على صحة النكاح ؟ يوضحه أن المجازَ يُقرِّر حكمَ الحقيقة فيما هو فيه، وحكمُ الحقيقة هاهنا انتفاء المحلية والحرمة المصمتة الباتّة التي لا تنكشف أصلا، ومثل هذه الحرمة لا تثبت

. وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه، فلا يمكن أن يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على إقراره ؛ لأن الرجوع عنه صحيح

في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق، ولو كان هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغيير حكم الحقيقة في المجاز، والمجاز وُضع للتغيُّر في اللفظ لا في الحكم. بخلاف قوله: هذا ابني، فإنه يعملُ مثل عمله في محلٍّ حقيقته ؛ لأن عملَه في الحقيقة عتقه من حين ملكَّه لا انتفاء الملك من الأصل، فكذا يعمل في محل المجاز بالعتق من حين ملكَّه، فاتحد الحكمُ ولم يتغيرْ، فلذلك صح ولم يلغُ، وقوله: فإن الحرمةَ لا تقع به أبدا عندنا» غيرَ أنه إذا دام على هذا اللفظ إنما يفرِّق القاضيُ بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظُ يوجب الحرمة، فإنه لو كان يوجبُ الحرمةَ لكان لا يُشترط الدوام كما في الرضاع وغيرِه من المحرِّمات، لكنه لما دام على ذلك ولا يقربها وصار ظالما في حقها وصارت هي كالمعلقة لا ذات بعل ولا مطلقة. فُرِّق بينهما دفعا للظلم، ولأن الإمساك بالمعروف لما فات، تعيَّن التسريح بالإحسان.

فلم تصلح حقا من حقوق الملك» أي لم تصلح الحرمة الثابتة بهذا الكلام الصادر من الزوج حقا من حقوق ملك النكاح كالطلاق، فلو جُعل هذا الكلام مجازا عن الطلاق لصار حقا من حقوق ملك النكاح. لما أن الطلاقَ يُملك بالنكاح، فكذا مجازه (**وهو التحريم في الفصلين متعذر**) أي الحرمةُ الثابتةُ بطريق المجاز عن الطلاق متعذرٌ في فصلِ معروفةِ النسب التي يولد مثلها لمثله وفي فصل المرأة التي هي أكبر سنا منه.

(**لأن الرجوعَ عنه صحيح**) أي الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيحٌ.

والقاضي كذبه هاهنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق ؛ لأن الرجوع عنه لا يصح ، ومن حكم هذا الباب أن الكلام إذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وقال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ العمل بعموم المجاز أولى ، وهذا يرجع إلى

و الدليل على صحته ما أشار إليه في الفرائض بقوله : ثم المقرُّ له بالنسب على الغير إذا مات المقرُّ على إقراره[1] ففي تقييده بقوله : «إذا مات المقرُّ على إقراره» دليلٌ على أنه إذا رجع عن إقراره بالنسب يصحُّ رجوعه ، ثم لما صح رجوعه عن إقراره بالنسب في قوله لامرأته : هذه بنتي ، وهي معروفة النسب عن الغير عند تكذيب القاضي إياه ، لم يبق الإقرارُ ولم تثبتْ به الحرمة في محل المجاز ؛ لأنه لا إقرارَ ، إذ لو ثبتت الحرمةُ كانت ثابتة بناء على إقراره ولم يبق الإقرارُ بالرجوع عنه فيما يحتملُ الرجوعَ عنه ، فكذلك ما بُني عليه وهو الحرمةُ لما أن هذا الإقرار بالنسب لم يصلحْ أن يقومَ مقامَ الإقرار بالطلاق ؛ لأنه لا يَصلحُ أن يكون حقًا من حقوق ملك النكاح لما بينا .

و أما في قوله : هذا ابني» وإن كان مكذَّبًا حقيقة إذا كان العبدُ أكبرَ سنًا منه أو شرعًا فيما إذا كان صغيراً ونسبه مشهور من الغير ، فهو قائمٌ مقامَ قوله : «عتق عليَّ من حين ملَّكتُه» فكان هذا إقرارا منه بالعتق ، والرجوع عن العتق لا يصح ، وإن كان يصح رجوعه من الإقرار بالنسب .

(وقال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ العمل بعموم المجاز أولى) .

و الدليلُ على جوازِ العملِ بعمومِ المجاز ما ذكره في «الكشاف» في سورة

---

(١) لم أقف عليه .

ما ذكرنا من الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان ؛ لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معًا ، فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار أولى ، ومن أصل أبي حنيفة أنه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى . مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازًا ، وكذلك إذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات

النحل في قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ ﴾[1] الآية . سأل نفسه بقوله : إن سجودَ المكلفين على خلاف سجود غيرهم ، فكيف عبَّر عن النوعين بلفظ واحد ؟

ثم قال : قلتُ المراد بسجود المكلفين طاعتهم وعبادتهم ، وبسجود غيرهم انقياده لإرادة الله تعالى ، وإنها غيرُ ممتنعة وكلا السجودين يجمعهما معنى الانقياد فلم يختلفا ، فلذلك جاز أن يعبّر عنهما بلفظ واحد[2] ، وهذا التخريج يؤيد صحةَ القول بعموم المجاز في القرينة .

(**وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات**) ، فلذلك يحنثُ عندهما إذا شرب من الفرات بالكرع أو بالاغتراف بالإناء أو بيده[3] ؛ عملاً بعموم

---

(١) سورة النحل ، آية : ٤٩ .

(٢) انظر : الكشاف ٢ / ٣٣١ .

(٣) راجع : المبسوط ٨ / ١٤٧ .

وذلك لا ينقطع بالأواني ؛ لأنها دون النهر في الإمساك .

المجاز كما في قوله : لا يضعُ قدمه في دار فلان . كذا في «شروح الجامع»

(**وذلك لا ينقطع بالأواني ؛ لأنها دون النَهر في الإمساك**) أي لأن الأواني دون النَهر في الإمساك ، فلما كان كذلك من اغترف بالأواني من الفرات فشرب منها كان حانثا عندهما .

و أما إذا شرب من نَهر منشعبة من الفرات فلا يحنث ؛ لأن ماءَ الفرات ينقطع من الفرات بالنَهر دونَ الأوانيِّ ، وفي «نظم الجامع»

و لم يَحنَثْ بشربٍ مِن سَرِيٍّ وذلك كان ينشعبُ الفراتا[1]

و هذا لأن ماءَ الفرات إذا جرى في نهر آخَر يضافُ فعلُ الشرب إلى ذلك النهر ؛ لأن الشربَ من الفَرات إنما يكون إذًا كان الفراتُ ظرفا للماء الجاري ، وهذا الماءُ جار في نَهر لا يسمى فراتا ، وإنما قُيد في صورة المسألة بقوله : إذا حلف لا يشربُّ من الفرات» ؛ لأنه إذا حلف لا يشربُ من ماء الفرات ، فشرب من نهر يأخذ الماء من الفرات كرعا أو في إناء ، حنث في يمينه في قولهم جميعًا ؛ لأنه عقدَ يمينه هاهنا على ماء الفرات ، وهذا المَاءُ ماءُ الفرات وإن تحول إلى نهر آخَر بخلاف الأول ، فإنه هناك عقد اليمين على المحل وهو الفراتُ ، والله أعلَم .

❁ ❁ ❁

---

(١) لم أقف عليه .

باب جملة ما تترك به الحقيقة

و هو خمسة أنواع: قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة، وقد تترك

باب جملة ما تترك به الحقيقة

لمّا ذكر الحقيقة والمجاز، والحالُ أن الحقيقةَ قد تتركُ في مواضعَ مع أصالتها في الكلام ـ لم يكن بُد من ذكرِ المعاني الموجبة للترك، فذكرها في هذا الباب.

(و هي خمسةٌ) فوجهُ الحصرِ على هذه الخمسة هو: أن الموجبَ إما أن يكون أمرًا عامًا أو خاصًا، فإن كانَ عامًا فهو دلالةُ الاستعمال والعادة، وإن كان خاصًا فلا يخلو إما أن كان في المفرد أو في المركب، فإنَ كان فيَ المفرد فهو دلالةُ اللفظ في نفسه، وإن كان في المركب فلا يخلو إما أن كان لمعنى راجع إلى الكلامَ أم لا، فإن كان فهو دلالةُ سياَق النظم، وإن لم يكن فلا يخلو إما أن كان لمعنى راجع إلى المتكلم أو إلى غيره، فالأولُ هو دلالةٌ ترجع إلى المتكلم، والثاني هو دلالةٌ في محل الكلام.

قوله: (وهو خمسةٌ) أي ما تترك به من الدلائل التي تدلُ على ترك الحقيقة خمسة أنواع، ثم الفرق بين الاستعمال والعادة، أن العادةَ: هي مشتقةٌ من العَود، فتدل هي على التكرار في الفعل[1] بخلاف الاستعمال فإنه

---

(١) عاد إليه يَعُودُ عَوْدَةً وعَوْدا: رجع

وفي الاصطلاح: ما استمر الناسُ عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى. =

بدلالة اللفظ في نفسه، وقد تترك بدلالة سياق النظم، وقد تترك بدلالة ترجع إلى المتكلم، وقد تترك بدلالة في محل الكلام.

أما الأول فمثل الصلاة فإنها اسم للدعاء، قال الله تعالى: ﴿وصل عليهم﴾ أي ادع، ثم سمى بها عبادة معلومة مجازًا لما أنها شرعت للذِكْر، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ وكل ذكر دُعاء، وكالحج فإنه قصد في اللغة فصار اسمًا لعبادة معلومة مجازًا لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة، وكذلك نظائرها من العمرة والزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة، وإنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة؛ لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة، ومثاله ما قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ فيمن نذر صلاة أو حجًا أو المشي إلى بيت الله

لا يدل على التكرار في الفعل.

(وكذلك نظائرُها من العُمرة،) فإن العمرةَ في اللغة: عبارة عن الزيارةِ يقال: اعتمر فلانٌ فلانًا إذا زاره[1]، وفي الشرع: عبارةٌ عن زيارةٍ مخصوصة، وهي زيارةُ البيتِ والسعي بين الصفا والمروةِ مع الإحرامِ[2].

وقوله: (أو المشي إلى بيت الله ،) فإنه لو قال: عليَّ المشي إلى بيتِ الله؛ في القياس لم يلزمْه شيء؛ لأنه إنما يجبُ بالنذر ما يكون من جنسه إيجابٌ شرعًا، والمشي إلى بيت الله ليس بواجبٍ شرعًا، ولأنه لا يلزمُه عَين

= راجع: الصحاح ٢/ ٥١٣، مادة: عود، والتعريفات للجرجاني ص ١٨٨.

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٧٥٧، مادة: عمر.

(٢) راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٩٠.

أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة ـ إن ذلك ينصرف إلى المجاز المتعارف،

ما التزم وهو المشي، فلأن لا يلزمُه شيء آخر ـ وهو الحجُ أو العمرةُ ـ أولى، وفي الاستحسان يلزمُه حجة أو عمرة. هكذا رُوي عن علي[1] ـ رضي الله عنه ـ ولأن في عرف الناس يُذكر هذا اللفظُ بمعنى التزام الحج أو العمرة، وفي النذور والأيمان يُعتبرُ العرف، فجعلنا هذا عبارةً عن التزام حجة أو عمرة مجازا وهو مخيرٌ بينهما؛ لأنهما النُسكان المتعلقان بالبيت لا يُتَوسل إلى أدائهما إلا بالإحرام وبالذهاب إلى ذلك الموضع، ثم يتخيَّر إن شاء مشى وإن شاء ركب وأراق دمًا[2].

(**أو أن يضربَ بثوبه حطيم الكعبة،**) فضربُ الثوبِ على حطيم الكعبةِ في العرفِ عبارةٌ عن إهداء الثوب إلى مكةَ.

قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: لو قال: للّه عليَّ أن أضربَ بثوبي حطيمَ الكعبة ـ يلزمُه التصدُّق بالثوب للاستعمال عرفًا، واللفظُ حقيقةٌ لغيرِ ذلك[3]، ومثاله كثيرٌ.

و من ذلك المثال ما لو قال: للّه عليَّ أن أذبحَ الهدي في الحرم يجبُ عليه ذبحُ الهديِ بالحرم.

و من ذلك أيضًا ما لو قال: أن أنحرَ ولدي أو أذبحَ ولدي أو أضحي

---

(١) انظره في: المبسوط ٨/ ١٣٧ بلفظه، راجع فيه أيضا: الهداية ٥/ ١٨١

(٢) انظر: الهداية ١٥/ ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩١.

ومثاله كثير، وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأسًا: أنه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة، وكذلك لو حلف لا يأكل بيضًا أنه يختص ببيض الإوز والدجاجة استحسانًا، ولو حلف لا يأكل طبيخًا أي شواءً أنه يقع على اللحم خاصة استحسانًا، وكل عام سقط بعضه كان شبيهًا بالمجاز على ما سبق، وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير.

بولدي - يلزمُه ذبحُ شاةٍ في قول أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله - استحسانًا[1].

و قوله: (**علي حسبِ ما اختلفوا**)، فإن عند أبي حنيفة - رحمه الله - في قول الحالف لا يشتري رأسًا يقعُ على رأس البقرِ والغنمِ، وعندهما يقعُ على رأسَ الغنم خَاصةً[2].

(**وكل عام سقط بعضُه كان شبيهًا بالمجاز**) هذا جوابُ إشكالٍ يرد على قوله: وقالوا فيمن لا يأكلُ رأسًا: «إنه يقعُ على المتعارَف»[3].

---

(1) راجع: المبسوط ٨/ ١٣٩.

(2) انظر: الهداية ٥/ ١٢٧-١٢٨.

(3) وهو كل رأس يكبس في التنانير ويباع مشويًا، وهو رأس البقر والغنم عند أبي حنيفة - حسب عادة أهل الكوفة - ورأس الغنم عند الصاحبين - حسب عادة أهل بغداد - فالاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان.
راجع: شرح فتح القدير على الهداية ٥/ ١٢٧، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٨٠.

و أما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله: حلف: لا يأكل لحمًا أنه لا يقع على السمك و هو لحم في الحقيقة لكنه ناقص؛ لأن اللحم

و كذلك في قوله: لا يأكلُ بيضًا أنه يختص ببيض الإوز[1] والدجاجِ إلى آخره، فإنه لمّا أوردَ هذه الأشياء مثالاً للكلام الذي تُرك حقيقتُه بدلالةِ الاستعمال والعادة[2]

قيل له: كيف يكون هذا الذي ذكرتَه من قبيلِ ترك الحقيقة في الكلام، فإن حقيقتَه مرادةٌ، فإن رأسَ الغنم مَثلاً رأسٌ حقيقةٌ، فإنه يحنَث بأكله في يمينه: لا يأكلُ رأسًا بالاتفاق، وكذلك بيض الإوَزِّ والدجاجِ بيضٌ حقيقةٌ، وقد أراد هو في يمينه لا يأكلُ بيضًا، فكيف يكون هذه الصُوَرُ من قبيلِ ترك الحقيقة؟

فأجاب عنه بهذا وقال: نعم كذلك. إلا أن هذا يُشبه المجاز من حيث إن حقيقةَ العمومِ هي أن يُرادَ عمومُه فلما لم يجر العمومُ على عمومه تُركت حقيقتُه وكان مجازًا، ولما أُريد بعضُ تلك الحقيقة كان حقيقةً، فلذلك قلنا: هو حقيقةٌ تشبه المجاز، فحقيقةٌ من حيث إنه أريد به بعض ما تكلّم في موضعه الأصلي، ومجازٌ من حيث إنه تُركت حقيقةُ العموم؛ إذ إجراء العام على عمومه حقيقة.

(**و هو لحمٌ في الحقيقة**)، ولهذا لا يصحُ نفي اللحمية عن لحم السمك؛ لأن اللحمَ يتكاملُ بالدم؛ لأن ما يُشتقُ من اللحم يدلُ على القوة والشدة،

---

(١) راجع: المبسوط ٨/ ١٧٨.

(٢) هكذا في النسختين معًا دون أن يذكر فيهما جواب قوله: فإنه لما...

يتكامل بالدم فما لا دم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ، وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة.

لما قلنا فصار مخصوصا وللمخصوص شَبَه بالمجاز. ومن هذا القسم ما

ومنه قولهم: التحمت الحربُ إذا اشتدَّتْ، والملحمةُ الوقعةُ العظيمةُ بالفتنة[1] وفيها شدةٌ وإظهارُ قوة، وإنما تحصلُ القوةُ للحم من الدم ولما كان كذلك لم يكن لحمُ السمك لحمًا كاملاً؛ لأنه لا دمَ له.

(**فخرج عن مطلقه**) أي عن مطلق اللحم، بدلالة اللفظ أي لفظ اللحم وهو ما ذكرنا.

(**وكذلك قولُ الرجل: كلُ مملوكٍ لي حرٌ لا يتناولُ المكاتبَ**)؛ لأن المكاتبَ قاصرٌ في المملوكية؛ لأنه غيرُ مملوك يدًا وإن كان مملوكًا ذاتًا، فلذلك لم يتناولْه مطلقُ اللفظِ حتى لو نوى دخل[2].

وكذلك قوله: (**امرأته طالقٌ لم يتناولْ المبتوتة**)[3]، لقصور معنى اللفظ؛ لأن النكاحَ لم يبق ولكنه بقي بعضُ أحكامه، فصار قاصرًا فلم يتناولْه مطلقُ اللفظ حتى لو نوى دخلتْ هي أيضًا.

(**وللمخصوص شَبَه بالمجازِ**)؛ لأن الحقيقةَ في العام أن يجريَ على عمومه

---

(١) انظر: الصحاح ٥/ ٢٠٢٧، مادة: لحم.

(٢) انظر: الهداية ٥/ ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) المبتوتة: من بتَّ الطلاق: إذا قطعه، المطلقة طلاقًا بائنًا.
انظر: معجم لغة الفقهاء ص ٤٠٠.

ينعكس، وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند أبي حنيفة - رحمه الله - بأكل الرطب والرمان والعنب، وقالا: يحنث؛ لأن الاسم مطلق فيتناول الكامل منه، وقال أبوحنيفة: الفاكهة اسم للتوابع لأنه من تفكه مأخوذ، وهو التنعم، قال الله تعالى ﴿انقلبوا فَكِهين﴾ أي ناعمين، وذلك أمر زائد على ما يقع به القِوام وهو الغذاء فصار تابعًا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القِوام، والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الأدوية، وإذا كان كذلك كان فيها وصف زائد والاسم ناقص مقيد في المعنى فلم يتناول الكامل.

وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل إداما أنه يقع على ما يتبع الخبز؛

وكونُه مخصوصا مجازٌ له؛ لأن العامَ لا يكونُ مخصوصا إلا بدلالة دلتْ عليه.

(**ومن هذا القسم ما ينعكس**) يعني في الفصل الأول اللفظُ كاملٌ لا يقعُ على الناقص وههنا عكس ذلك، فإن اللفظَ ناقصٌ لَا يقعُ على الكامل **كالفاكهة** هي اسم للتابع فلا تتناولُ ما هو أصلٌ من وجه وهو الأشياءُ الثلاثةُ وهي: الرطب والرمان والعنب.

(**و إذا كان كذلك كان فيها**) أي في هذه الأشياء الثلاثة. (**والاسمُ ناقصٌ**) أي اسمُ الفاكهةِ ناقصٌ (**مقيدٌ في المعنى**) أي مقيدٌ بنقصانه في المعنى.

(**وكذلك طريقه**) أي طريقُ أبي حنيفة - رضي الله عنه - في عدم تناولِ

لأن الإدام اسم للتابع فلم يجز أن يتناول ما هو أصل مِن وجه وهو اللحم والجبن والبيض، وعند محمد يحنث في ذلك كما في المسألة الأولى وعن أبي يوسف ـ رحمه الله ـ روايتان في هذه المسألة.

وأما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله عزوجل ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازًا، مثاله ما قال محمد ـ رحمه الله ـ في السير الكبير في الحربي إذا استأمن مسلمًا فقال له:

الأدنى للأعلى، وإنما صُرِف الضميرُ إليه؛ لأنه تقدَّمَ ذكره قبل هذا[1].

وكذلك صرَّحَ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فقال: وكذلك لو حلف لا يأكلُ إداما. عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لا يتناول ما يتأتى أكلُه مقصودا[2]؛ لأنه اسمٌ للتابع.

(**كما في المسألة الأولى**) أي في مسألة الفاكهةِ، فكان فيه ردُّ المحلَفِ إلى المحلف.

(**وحمل على الإنكار والتوبيخ مجازًا**) من حيث إن الأمرَ والتخييرَ ضد الإنكارِ والتوبيخِ، فجاز ذكرُ أحد الضدين وإرادةُ الآخَرَ لملازمة بينهما في المعاقبةِ، لما أن الأمرَ والتخييرَ شُرِع للمأمور به والذي خُيِّر فيه وفتح

---

(١) وهو قوله في المتن: «وقال أبوحنيفة: الفاكهة اسم...».
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٢.

أنـت آمن كـان أمانًا، فإن قال: أنـت آمن ستعلم ما تلقى لـم يكن أمـانًا.
ولو قال: انزل إن كنـت رجلاً لم يكن أمانًا. ولو قال لرجل: طلق امرأتي إن
كنـت رجـلاً إن قدرت، أو اصنـع في مـالي مـا شئت إن كنـت رجـلاً لـم يكن
توكيلاً، ولو قال رجل لرجل: لي عليك ألف درهـم، فـقـال الرجل لك علي
ألف درهـم مـا أبعـدك لـم يكـن إقـرارا وصـار الكلام للتـوبـيخ بـدلالـة سـيـاق
نظمه.

وأما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول الله تعالى: ﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ
اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ إنه لما استحال منه الأمر بالمعصية والكفر حمل

لهمـا، والإنكار والتـوبيخ للإذهاب له والإعـدام، فكان بينهمـا مـلازمة من
حيث التضـاد، أو يلزمُ عند ترك المأمور به ما يوجبُ الإنكار والتـوبيخ، فكان
الذي يوجبُ الإنكار والتوبيخ بمنزلـة موجَب موجب المأمور به، فيجوزُ إرادتُه
عند دلالة الدليلِ عليه حمل على إمكَان الأمر وإقداره عليه مجازًا؛ لأن الأمرَ
الموجبَ يقتضي إمكـان الفعل من المكلَّف وإقداره عليه؛ لأن تكليفَ ما ليس
في الوَسع غيرُ مـشروع، فـاستُعيرَ الأمرُ للأقـدار فيكـون ذكـر السبب وإرادة
المسبَّب، والمرادُ بالقدرة هنا القدرةُ الظاهرةُ وهي سلامةُ الآلات والأسباب.

فإن قلت: ما الفرق بين قوله تعـالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ﴾[1] هـذه
صيغةُ أمرٍ بالمعصيةِ والكفرِ، وكذلك قولُه تعالى: ﴿ فليكفـر ﴾[2] صيغةُ أمرٍ

---

(١) سورة الإسراء آية: ٦٤.
(٢) سورة الكهف آية: ٢٩.

على إمكان الفعل وإقداره عليه مجازًا؛ لأن الأمر للإيجاب فكان بين المعنيين اتصال. ومثاله: من دُعي إلى غداء فحلف لا يتغدى أنه يتعلق به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه، وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق أنه يقع على الفور لما قلنا.

بالكفر. فكيف جعل الأول من قبيل ترك الحقيقة بدلالة من قِبَل المتكلم وجعل الثاني من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياقِ النَظم ؟

قلت: كلُ ما كان تركُ الحقيقة فيه من قِبل المتكلم لم يذكرْ فيه سياقٌ يدلُ على ترك الحقيقة، وكل ما كان تركُ الحقيقةَ فيه بسياق النظم كان في سياقه لا محالةَ شيء مذكورٌ يدلُ على ترك الحقيقة في الأول وإن اتفق هذان الموضعان في وصفٍ واحدٍ.

ألا ترى أن من دُعي إلى غداء فحلف لا يتغدَّى حيث تُركت حقيقةُ العموم بدلالة من قِبل المتكلم لا بدلالةٍ في السياق؛ لأنه لا سياق له.

و أما في قوله: (**أنت آمِنٌ ستعلم ما تلقى**) «كيف أُلحق به ما هو الدالُ في سياقه على نفي حقيقة الأمان، وكذلك في قوله: ﴿**فليكفر**﴾ كيف أُلحق في السياق به ما يدلُ على ترك حقيقة الأمر وهو قوله: ﴿**إنا أعتدنا للظالمين**﴾، وإن كان يُعلم ذلك أيضًا من قَبلِ المتكَلم، ولكن المنظور إليه السياق بخلاف قوله ﴿**واستفزز**﴾ لأنه ليس فَي السياقِ دليلٌ على تركِ حقيقةِ الأمرِ بل الدليلُ فيه من قِبل المتكلم.

(**فحلف لا يتغدَّى أنه يتعلق به**) حتى إنه بعد الحلف لو رجع إلى بيته

. . . .

وتغدَّى لم يحنثْ[1]؛ لأن المتكلمَ دعاهُ إلى الغداء الذي بين يديه، وقد أخرجَ المجيب كلامَه مخرج الجواب، ولما تقيد الخطابُ بالمعلوم من إرادة المتكلم يتقيدُ الجوابُ به أيضًا.

فحاصله أن المُخرِجَ هنا عن العموم صفةُ كونه مجيبًا؛ إذ الجوابُ يقتضي إعادة ما في السؤال يقعُ على الفور ولم يُقدَّر في الكتاب وقت الفور إلى أيِّ وقتٍ يكون.

و قال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «أصول الفقه»: س لو قامت امرأةٌ لتخرجَ فقال لها: إن خرجتِ فأنت طالقٌ، فرجعت ثم خرجتْ بعد ذلك اليوم لم تطلقْ[2]، ولم يَذكر وقتَه في «المبسوط» بل قال: ونوع من اليمين مؤبدٌ لفظًا مؤقتٌ معنى كيمين الفور[3].

و في «الهداية» إشارةٌ إلى أن ما يقطعُ الفورَ فهو كافٍ وإن قلَّ في نفي

---

(١) انظر: المبسوط ٨/ ١٣١

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٤

(٣) انظر: المبسوط ٨/ ١٣١

و يمين الفور: هي أن يكون ليمينه سبب، فدلالة الحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب، وذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام أو بناء على أمر فيتقيد به بدلالة الحال، نحو: أن تتهيأ المرأة للخروج، فقال الزوج: إن خرجت فأنت طالق، فقعدت ثم خرجت لا تطلق.

قال النسفي: يمين الفور ما يقع على الحال.

راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٥٦.

ومثاله كثير . وأما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى ﴿ وما يستوي الأعمى والبصير ﴾ سقط عمومه وذلك حقيقة ؛ لأن محل الكلام وهو الخبر عنه لا يحتمله ؛ لأن وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار

العموم حيث قال : ولو أرادتْ المرأةُ الخروجَ فقال : إن خرجتِ فأنت طالقٌ فجلستْ ثم خرجتْ لم يحنثْ[1] .

(**ومثاله كثيرٌ**) ومن ذلك المثال ما لو قالت له زوجتُه : إنك تغتسلُ في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال : إن اغتسلتُ فعبدي حر ، ثم اغتسل في غيرِ تلك الليلة أو في تلك الليلة من غيرِ الجنابة لم يحنثْ[2] .

﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾[3] حقيقةُ هذا الكلام لعموم نفي الاستواء بينهما من جميع الوجوه ؛ لأن الفعلَ المستقبلَ يقتضي مصدراً منكَّراً . .

أما مصدراً فلأن الفعلَ مركبٌ من الزمان والمصدر ، فكان ذكرُ الفعلِ ذكراً للمصدر ، وأما المنكَّرُ فلأنه هو الأصلُ ، إذ المعرَّف إنما يكون بأحد الأشياء الخمسة على ما وصّلناها في «الموصل» فكان التعريفُ عارضًا والأصلُ عدم العارضِ ، والموضع موضع النفي ، والنكرةُ في موضع النفي تعم ، والعملُ بعموم نفى المساواة بينهما من كلِ الوجوه متعذرٌ لقيام المساواة بينهما في أشياءَ كثيرة من الوجودِ والإنسانيةِ والرجوليةِ والتكليفِ وغيرها ، (**فوجب الاقتصار**) نفي المساواةَ بينهما

---

(١) انظر : الهداية كتاب الأيمان ، باب اليمين في الخروج . . . ٥/ ١١٣ .
(٢) راجع : أصول السرخسي ١/ ١٩٤ .
(٣) سورة فاطر ، آية : ١٩ .

على ما دلت عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر، وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة، حتى إذا قيل: زيد مثلك لم يثبت عمومه إلا أن يقبل المحل العموم، مثل قول علي - رضي الله عنه - في أهل الذمة: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا». فإن هذا عام عندنا لأن المحل يحتمله، ومن هذا الباب

على ما دل عليه صيغةُ الكلام (وهي التغاير في) عمى القلب وبصره؛ إذ صرفُ نفي المساواة إلى الأمرِ المعلوم في ذهن كلِ أحدٍ غيرُ مستحسن لعدم احتياجه إلى البيان.

و كذلك في قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[1] على هذا الطريق؛ لأن صيغةَ العموم إذا أضيفت إلى محلٍ لا يقبلُ العمومَ يُرادُ به أخصّ الخصوص الذي دل عليه الكلامُ، وهو في الفوز هاهنا وعدَمه بدلالة قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾.

فإن قلت: على هذا التقرير الذي ذكرتَه كان هذا من قبيل ما تُركت حقيقةُ الكلام بدلالةِ سياقِ النَظم لا من قبيل ما تُركت حقيقتُه بدلالةِ محل الكلام.

قلت: لا؛ بل هذا من قبيل الكلام الذي تُركت حقيقتُه بمحل الكلام، وهذا لأنه لما قيل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ عُلم أن هذه صيغةُ العموم، ولم يُرد حقيقةُ العموم بدلالةِ محلِ الكلامِ؛ لأن هذا المحل لا يقبلُ

---

(١) سورة الحشر، آية: ٢٠.

قول النبي عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»، ورفع الخطأ والنسيان سقطت حقيقته؛ لأن المحل لا يحتمله من قبل أن عين الخطأ غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته، وصار ذكر الخطأ والعمل مجازًا عن حكمه وموجبه

ذلك العموم؛ لأن المساواةَ بينهما ثابتةٌ في وجوهٍ كثيرة على ما ذكرنا.

فعُلم بوجودِ المساواة بينهما في وجوه كثيرة أنه لم يُرد به حقيقةُ العموم في نفي المساواةَ، وإنما نشأ ذلك من محلِّ الكلامِ، ثم لما انتفي إجراء العام على عمومه بدلالة محل الكلام لم يكن بُدٌّ من صرفه إلى الخاص الذي دل عليه سياق النَظم إن كان في سياقه عليه دلالةٌ، وقد وُجدتْ الدلالةُ على أخص الخصوص في سياق الكلام في قوله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾، وهذا بخلاف ما إذا تُركت حقيقتُه بدلالة سياق النَظم؛ لأن العملَ بحقيقته، هناك ممكن، وإنما تُركت تلك الحقيقة بدَلالة سَياق النظم، فإن في قوله: أنت آمنٌ. كانت حقيقتُه هي ثبوت الأمان وهو ممكن الحمل على حقيقته لكن لما قرنَه بقوله بعد ذلك: «ستعلمُ ما تلقى» تُركت حقيقةُ الأمانِ بهذه الدلالة،

و أما فيما نحن فيه لم يمكن العمل بحقيقة العموم قبل الرجوع إلى سياقه، فإن هذا عامٌ عندنا حتى يُقتل المسلمُ بالذمي، ويَضمن المسلمُ إذا أتلف خمرَ الذمي أو خنزيرَه.

(**قول النبي عليه السلام: «إنما الأعمالُ بالنياتِ»**) وحقيقتُه متروكةٌ، فإن العملَ يوجدُ كثيراً بدون النية، ومعناه: اعتبارُ الأعمالِ بالنيات، وتتمة الحديث دليل عليه.

وموجبه نوعان مختلفان: أحدهما ـ الثواب في الأعمال التي تفتقر إلى النية والمأثم في الحرمات،

والثاني ـ الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك، وهذان معنيان مختلفان.

و كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾[1] فإن إعطاءَ المال للطاعة أو للمعصية من حيث إنه إعطاءٌ لا يتفاوتُ ذلك، إنما يتفاوتُ من حيثُ النية وصار ذكرُ الخطأ والعملِ مجازًا عن حكمه وموجبه، فصار كأنه قال: حكمُ الأعمال، وحكمُ الخطأ.

(وحكمه: نوعان مختلفان) على ما قرر في الكتاب. فصار مشتركًا.

فإن قيل: ينتقض هذا باسم الشيء فإنه يقعُ أيضًا على السواد والبياض والحركة والسكون وفي الأعيانِ على الحيوان وغيرِ الحيوان، وغيرِ ذلك من الأسماء المختلفة والمتضادة، فهو عامٌ ليس باسم مشترك، فيجب أن يكونَ الحكمُ كذلك وإن كان يقعُ على الجواز والفساد والثواب والمأثم بأن يكونَ عامًا لا مشتركًا ـ قلنا: لا كذلك، بل هذا ـ أعني الحكمَ ـ من قبيل العين للينبوع والشمس والباصرة والمولى والقرء وغيرِها لا من قبيل الشيء؛ لأن الشيء إنما يتناولُ السوادَ والبياضَ لا باعتبار السوادِ والبياضِ بل باعتبار الموجودِ، فالسوادُ والبياضُ معنًى وراء الشيئية لم يوضع الشيء للسواد والبياض وغيرِهما باعتبار ذلك المعنى بل باعتبار معنى الوجود، فلم يكن معنى السواد

---

(١) سورة الليل، آية: ٤.

. . . .

والبياض مقصودًا في الشيئية بل المقصودُ هو الوجودُ فيها .

و أما الحكمُ فإنه يتناولُ الجوازَ والفسادَ والثواب والمأثم قصدًا ؛ لأن هذه الأحكام شرعيةٌ مقصودةٌ كالعين للينبوع والشمس وغيرِهما ، فلذلك كان الحكمُ مشتركًا .

قال الشيخ أبو المعين ـ رحمه الله ـ في « تبصرة الأدلة » في مسألة خلق الأفعال في جواب شُبهة المعتزلة في قوله تعالى : ﴿خالقُ كلِ شيء﴾ [1] وهي أنه لم يبق عامًا حيث خُصَّ منها ذاتَ الله تعالى .

قال في جواب هذا : إن الشيء مشتركٌ ،

و أما إذا أُريد به المحدثاتُ كان عامًا ؛ لأن الكلَ بمعنى واحد وهو معنى الوجود ،

و أمـــا إذا أُريد به ذاتُ الله تعالى لم يكن بطريق العموم ؛ لأن المعنى مختلفٌ ؛ لأنه شيء قديمٌ وواجبُ الوجود لذاته لا يُشبه شيئا من المخلوقات ، فيكون الاختلاف بينه وبين خلقه أكثرَ اختلافا بين الينبوع والشمس والباصرة في حق العين ؛ لأنها تشابه بوجوه كثيرة ومع ذلك كان اسمُ الشيء مشتركا في أنواعه ، فاسم الشيء أولى أن لا يكونَ مشتركا بين الله وبين خلقه ، فكانت لفظةُ الشيء إذا أريد بها القديمُ لا يجوزُ دخولُ المحدَث تحتَها وإذا أريد بها

---

(١) سورة الأنعام، آية : ١٠٢ ، الرعد، آية : ١٦ ، الزمر، آية : ٦٢ ، غافر، آية : ٦٢ .

ألا ترى أن الجــــواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه، والثواب أو المأثم يتعلق بصحة عزيمته؛ فإن من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك، ولم يكن مقصرًا، لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته، وإذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازًا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على أحد الوجهين فيصير

المحدثُ يمتنع دخولُ القديم تحتها كما في الأسماء المشتركة، وعن هذا قلنا: إن الشيء ليس باسم جنس، والله تعالى - وإن أُطلقتْ عليه لفظةُ الشيء - ليس من جنس العالَم، ولو كانتْ لفظةُ الشيء عامة في القديم والمحدَث لكانت اسم جنسٍ لما تحتها، وكان القديمُ نوعًا منه والمحدَثُ نوعًا آخَر، فيختلفان نوعًا ويستويَان جنسًا، والقولُ بإثبات المجانسة بين القديم والمحدَث كفرٌ.

(**ألا ترى أن الجوازَ والفسادَ يتعلق بركنه وشرطه**) يعني أن الجوازَ يتعلقُ بوجود الركن، والشرطُ والفسادُ يتعلق بعدمهما، (**والثوابُ يتعلقُ بصحة العــزيمة**) وإخلاص النية، والمأثمُ يتعلقُ بعدمهما، وإذا كان المتعلق بهما مختلفًا كان المتعلقُ أيضًا مختلفًا، وإيضاحُ الاختلاف بينَهما بوجه آخَر أيضًا وهو: إن الجوازَ والفسادَ حكمان دنيويان، والثوابُ والمأثمُ حكمان عقبويان، فــلا تُبنى أحكامُ الدنيــا على أحكام الآخرة ولا على العكس، ولما ثبت الاختلافُ بينهما لم ينتظمْهما لفظٌ واحدٌ لا محالَ.

(**وإذا صارا مختلفين صار الاسمُ بعد صيرورته مجازًا مشتركا**)، فحكمُ المشترك التوقفُ (**حتى يقومَ الدليلُ على أحدِ الوجهين**)، فبعد ذلك (**يصيرُ**

مؤولاً، وكــذلك حكم المأثم عــلى هذا، فـصار هذا كاسم المولى والقرء وسـائر الأسـمـاء المشتـركـة، ومن الناس من ظن أن التـحـريم المضـاف إلى الأعيان مثل المحارم والخـــمر مجاز لما هو صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازًا

مـؤولاً)، وهو لم يصحْ حجة على الخصم أيضًا كما يحتجُ الشافعيُ علينا في الوضـوء غيرِ المنويِّ، وكمـا يحتجُ علينا في عـدم فسـاد الصـوم في الإكـراه والخطأ، فـلا يَصحُ احتجـاجُه لما ذكرنا. يقرِّرُه أن في فصل الإكـراه والخطأ الإثم مرفوع، فلا يبقى الآخَرُ مرادًا وهو الجوازُ لما أن المشتركَ لا عمومَ له، فحـصل من هذا أنه لا يصحُ الاحـتجاج به على الخصم لا قَبْل التـأويل؛ لأنه مشترك فلا يصح الاحتجاج بالمشترك، ولا بعد التأويل؛ لأن تأويلَه لا يكون حجةً على خصمه، فلا يصحُ احتجاجه لما ذكرنا.

(**وكـــذلك حـكـمُ المأثمِ عـلى هـذا**) يعني الحكم الذي هو مـأثمٌ مـتـعلقٌ بصحة العزيمة أي عزيمةُ الفساد، حتى إن من جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غيرِ قـصـده في صـلاته تفسـد صلاته ولا إثم عليـه، فـلا يصحُ الاحـتجاجُ به للخصم علينا في عدم الفساد.

(**ومن الناس من ظن أن التحريمَ المضـافَ إلى الأعيـانِ مثل الخمرِ والمحارمِ مجاز**)[1]

---

(١) اختلف العلماء في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ...﴾ على ثلاثة أقوال:

أ ـ ذهب البزدوي، والسرخسي، وعلاءالدين السمرقندي ومن تابعهم إلى أن ذلك =

. . . .

ذكر ذلك الناس الظانين شمس الأئمة[1] - رحمه الله - بأنهم العراقيون من مشايخنا، وإنما ظنوا ذلك؛ لأن التحريمَ تكليفٌ والتكليفُ يقعُ في الأفعال؛ لأن التحريمَ والنهيَ واحدٌ؛ لأن كليهما منعٌ، والعبدُ إنما يكون ممنوعًا عن تحصيل ما هو مقدور له لا ما هو غيرُ مقدور له، والفعلُ مقدورٌ للعبد؛ لأنه يمتنعُ عن الفعلِ ويُقدِّم عليه ويُنهى عن تحصيلِ الفعل ويُؤمر بأن يمتنعَ عنه،

فأما العينُ فغيرُ مقدور للعبدِ حيث لا يمكن له إيجاده ولا إعدامه بالكلية؛ بل له قدرةُ النقل من محلٍّ إلى محل وذلك ليس بإيجاد ولا إعدام من كل وجه، ولما كان كذلك كان معنى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[2] وقوله عليه السلام: «**حُرمتْ الخمر لعينها**»[3] أي حُرِّم نكاحُ أمهاتكم وحُرِّم شربُها، فلذلك قالوا: «كان وصف العين بالحرمة مجازًا».

= بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل، فيوصف المحل أولاً بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه، فيثبت التحريم عامًا.

ب - وذهب بعض الحنفية من العراقيين منهم الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل أو تحليله لا غير، وإليه ذهب عامة المعتزلة.

ج - وذهب بعض القدرية كأبي عبدالله البصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه مجمل.

راجع: أصول السرخسي ١/ ١٩٥، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ١٩٥-١٩٦، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٢٧٧، ميزان الأصول ص ٢٥٣.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٥.

(٢) سورة النساء، آية: ٢٣.

(٣) خرجه النسائي في كتاب الأشربة، باب ذكر الأخبار التي. . . ٨/ ٧٢٥، حديث =

....

و لكنا نقول: بأن التحريمَ متى أضيف إلى المحل كان ذلك أمارة لزومه وتحققه، وهذا ينفي كونه مجازاً لما أن اسمَ المجاز غيرُ لازمٍ لمحل المجاز، ولهذا صح نَفيه.

أما بيانُ أمارةِ لزومه أن العينَ يبقى فيبقى التحريمُ ما بقي العينُ.

فأما إذا كانت الحرمةُ مضافةً إلى الفعل، والفعلُ مما لا يبقى حينئذ يبقى العينُ مطلقًا غير محرَّم حين انعدم الفعلُ أو اتصف الفعل بالحِل كما في أكل مال الغير ينقلب إلى الحِل بالإذن.

و من المشايخ من قال: هذه المسألة بناءً على مسألة خلق الأفعال، فإن عندنا جميع الأفعال الاختيارية للحيوانات مخلوقةٌ لله تعالى، وعند المعتزلة لا. لما أن في أفعالَ العباد ما هو قبيحٌ وشرٌ، ثم لو قلنا بأن اللهَ تعالى يخلقُ الأفعَالَ القبيحةَ كان نسبةُ القبحِ إلى الله تعالى وهو لا يجوز.

قلنا: هذا التعليل يبطلُ بخلق الله تعالى الأعيانَ القبيحةَ، فإن اللهَ تعالى خلقَ الأعيانَ القبيحةَ ولم يلزمْ من ذلك نسبة القبح إلى الله تعالى، فاضطرت المعتزلةُ في التفصي[1] عن هذا النقض إلى أن يقولَ: لا قبحَ في الأعيان

= رقم ٥٧٠١ عن ابن عباس قال: «حُرِّمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شرب»، والإمام أحمد في مسنده ٢/ ٢٥.

(١) فصصتُ كذا من كذا وافتصَصْتُهُ: أي فصلته وانتزعته، فانفصَّ أي انفصل. انظر: الصحاح ٣/ ١٠٤٩، مادة: فصص.

و هذا غلط عظيم؛ لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه، فكيف يكون مجازًا؟ لكن التحريم نوعان: تحريم يُلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كأكل مال الغير، والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخًا

البتة، وقد ارتكبوا هذا المحالَ بناءً على أصولهم الفاسدة لئلا ينتقض عليهم أصولهم، وقد خرَّقوا فيه الإجماعِ لِما أن العقلاءَ أجمعوا على تقسيم الأعيانِ إلى حَسنٍ وقبيحٍ.

و قال محمدٌ ـ رحمه الله وهو موثوقٌ به في اللغة ـ: رجلٌ اشترى جاريةً فوجدها قبيحةً ولم يُنكر أحدٌ عليه لقوله: هذا وهمٌ لم يبالوا بخرق الإجماع في هذا، فلذلك قالوا: إن التحريمَ إذا أضيفَ إلى عينٍ يكون مجازًا؛ لأن التحريمَ يقتضي قبحَ المحرَّم كالأمر يقتضي حسن المأمورِ به ولا قبح في العين عندهم، فكان التحريمُ مضافًا إلى حقيقة الفعلِ الذي هو قبيحٌ، وعندنا لما جاز أن يكونَ في الأعيان قبحٌ جاز أن يكونَ العينُ محرَّمًا لكونه قبيحًا؛ لأن المنعَ نوعان: منعُ الشيء عن العبد، ومنعُ العبد عن الشيء، فعلى الأول كان بمنزلة النسخ، وعلى الثاني كان بمنزلة النهي؛ لأن الحكمَ في الأول امتناعُ فعلِ العبد بناءً على كون المحل ممنوعًا عنه كما قلنا في النسخ، وذلك في تحريم العين حتى لم يبق محلاً للتصرف الشرعي أصلاً كالخمر لم يبق محلا للشرب أصلاً، وكالأُمِّ لم تبق محلاً للنكاح أصلاً بل كانت هي بمنزلة الصخر في حق انفعال النكاح في حقها، كما أن الصخرَ لا ينفعلُ النكاحُ فيه، فكذلك الأمُّ لا ينفعلُ

و يصير الفعل تابعًا من هذا الوجه، فيقام المحل مقام الفعل فينسب

نكاح الابن فيها لما أن الفعلَ يمتنع بناءً على عدم المحل، كفعل الصوم ينعدم في الليل بناءً على عدم المحل، فيكون الفعلُ تابعًا من هذا الوجه والمحلُ أصلاً.

و أما إذا مُنع عن الفعل مع أن المحلَ لم يكنْ محرَّمًا لعينه كان الفعلُ أصلاً في المنع والمحلُ تابعًا، فمن قال بأن التحريمَ المضافَ إلى العين مضافٌ إلى الفعل حقيقةً فقد جَعل ما هو أصلٌ وهو العينُ فرعًا، وما هو فرعٌ وهو الفعلُ أصلاً.

و هو معنى قوله: **(وهو غلطٌ فاحشٌ)**، وإنما أورد هذا الكلامَ هنا؛ لأن الحرمةَ هنا على ظن ذلك البعض من الناس إنما ثبتت بدلالة محل الكلام، فلذلك امتنع ثبوتُ حكمِ العموم في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[1] حتى جازت دباغةُ جلدها، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[2] لم يحرُمْ النَظرُ والمسُ، فلم يكن حرامًا لعين المحل، وكذلك في قوله عليه السلام: «**حُرمت الخمرُ لعينها**» جاز اقترابها وإمساكها للتخليل، فما تُركت حقيقةُ العموم هنا من قِبلِ دلالة محل الكلام كان إيراده هنا أوفق.

وقوله: ويصير الفعلُ تابعًا من هذا الوجه، يعني من ضرورة تبديل المحلِ من الحِلِ إلى الحرمةِ يتبدل الفعلُ أيضًا من الحل إلى الحرمة، والنسخُ إنما يجري

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.
(٢) سورة النساء، آية: ٢٣.

التحريم إليه ليُعلم أن المحل لم يجعل صالحًا له، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يُتصور في جانب المحل لتوكيد النفي، فأما أن يجعل مجازًا ليصير مشروعا بأصله فغلط فاحش.

ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فإنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة، وهذا الباب ما يتصل بها من الفروع، والله أعلم.

في حق الأفعال، فلذلك قيل أقيم المحلُ مقام الفعل حيث جُعل الفعلُ أصلاً، ولكن إنَما ينشأ اشتدادُ الحرمة في الفعل إذا كانت الحرمةُ مضافةً إلى المحل، وفي بيان غلظ الحرمة كانت إضافةُ الحرمة إلى المحل هي الأصلُ، فلذلك نُسب التحريمُ إلَيه ليُفيدَ هذا البيان، وعلى قود ظنٍّ بعض الناس كانت إضافةُ التحريم إلى العين وإلى الفعل سواءً في أن الفَعلَ في أَصله لم يكن حراما لعينه، (**وهو غلطٌ فاحشٌ**)، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب حروف المعاني

ومن هذه الجملة حروف العطف، وهي أكثرها وقوعًا، وأصل هذا القسم الواو، وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وعلى هذا عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى، وقال بعض أصحاب الشافعي إن الواو يوجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾: يوجب الترتيب، واحتجوا بأن النبي ﷺ بدأ

بابُ حروفِ المعاني

هذه الإضافة إضافةٌ بمعنى اللام أي الحروفُ التي تأتي للمعاني كالترتيب، والتراخي وغيرِ ذلك، وكان هذا احترازًا عن الحروف التي ليست لها معانٍ كالجيم، والحاء، والخاء، وغيرها، ذكر وجه المناسبة في الكتاب فإنه ما من حرف من حروف المعاني هاهنا إلا له حقيقةٌ ومجازٌ، فلاق إيرادُها عقيب باب الحقيقةِ والمجاز، ثم وجهُ تقديم حروف العطف على غيرِها وتقديمِ حرفِ الواو من بينها على غيرِها مذكورٌ في «الوافي»[1].

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٢٤٠ من الكتاب المذكور وعبارته «فقدم حروف العطف على سائر الحروف؛ لأنها أكثرها وقوعًا فكانت هي (توجد هنا كلمة غير مقروءة) الحاجة في حق البيان أشد، ثم قدم من بينها الواو؛ لأن الواو كلي كالإنسان، وكل قسم من أقسامه شخص كالرجل، والأشخاص يفتقر إلى الكلي، والكلي لا يفتقر إلى الأشخاص، فصار بمنزلة الأصل مع الفرع، أو لأن الواو تقع على كل قسم من =

بالصفا في السعي وقال: « نبدأ بما بدأ الله عزوجل » يريد به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، ففهم وجوب الترتيب، و وجوب الترتيب بقوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾، وهذا حكم لا يعرف إلا

[الواو]

(و قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾[1] ورودُ هذا النص لإثباتهما من الشعائر، فلا يُتصورُ فيه الترتيبُ[2]، وصار الترتيبُ واجبًا بفعل النبي عليه السلام لا بمقتضى الواو.

= أقسامه؛ لأن في كلها معنى العطف وأقسامه لا تقع عليه، أو لأن الواو لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء آخَر كالتعقيب والتراخي، فكان الواو بمنزلة المفرد وغيره بمنزلة المركب، والمفرد قبل المركب»

(١) سورة البقرة، آية: ١٥٨.

(٢) اختلف العلماء على دلالة واو العطف على أقوال:

الأول: إنها لا تدل على الترتيب وإنما هي لمجرد الجمع المطلق، وهو قول أئمة العربية والحنفية وأكثر الشافعية، وصح ذلك عن الشافعي، والحنابلة.

الثاني: إنها للترتيب مطلقًا، صح ذلك عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وهو قول بعض الكوفيين منهم: ثعلب، والفراء، وهشام... ومن البصريين قُطرُب، وعيسى بن عيسى الرِّبعي، وعزي ذلك للشافعي، وبعض الشافعية.

الثالث: إنها للجمع تفيد المعية، ونسب هذا القول لبعض الحنفية.

الرابع: إنها للترتيب حيث يستحيل الجمع، وهو المحكي عن بعض الشافعية.

الخامس: إن دخلت بين أجزاء بينها ارتباط اقتضت الترتيب، وهو اختيار ابن موسى من الحنابلة.

السادس: إنها تقتضي الترتيب في عطف المفردات دون عطف الجمل، حكاه ابن الخباز من النحاة عن شيخه.

السابع: إنها للعطف والاشتراك ولا تقتضي بأصلها جمعًا ولا ترتيبًا، وإنما ذلك =

باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي إنما يُعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا.

أما الأول فإن العرب تقول: جاءني زيد وعمرو، فيفهم منه اجتماعهما في المجئ من غير تعرض للقِران أو الترتيب في المجيء، ولأن الفاء يختص

و ترتُّبْ السجودُ على الركوع لكون الركوع وسيلة إلى السجود، حتى إن من سقطَ عنه السجود سقط عنه الركوع، ولا يجوزُ تقدُّم الأَصلِ على الوسيلة، فاعتُبرَ هذا بالصلاة مع الوضوء لا لأن الواوَ يوجبُ الترتيبَ مع أن ذلك معارَضٌ بقوله تعالى: ﴿واسجدي واركعي﴾[1]، ولم يقلْ أحدٌ بترتيب الركوع على السجود، فلو كان الواوُ للترتيب لقيلَ ذلك أيضًا.

(**وهذا حكم لا يُعرَفُ إلا باستقراءِ كلامِ العربِ**) فيه علامة الفصل، إذ منه ابتداءُ كلامنا، فكأنه قال: قلنا إن هذا حكمٌ. . . إلى آخرِه.

(**وكلاهما حجةٌ عليه**) أي الاستقراءُ والتأملُ حجةٌ على بعض أصحاب الشافعي.

(**فيُفهم به اجتماعهما في المجيء من غيرِ تعرُّضٍ للقِرانِ والترتيبِ في المجـــيء**) حتى إنه يكون صادقًا في كلامه أن لو جاءَ عمروٌ قبلَ زيدٍ وعلى

= يؤخذ من أمر زائد عليها، حكاه الكيا الطبري في «تعليقه» عن إمام الحرمين..

و الراجح - والله أعلم - هو القول الأول.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٠٢ فما بعدها، البحر المحيط ٢/ ٢٥٣ - ٢٥٩، العدة للقاضي أبي يعلى ١/ ١٩٤، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٩ فما بعدها.

(١) سورة آل عمران، آية: ٤٣.

بالأجزئة ولا يصلح فيها الواو، حتى إن من قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق؛ طلِّقت في الحال، ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء،

وقد صارت الواو للجمع في قول الناس: جاءني الزيدون، وأصله جاءني زيد وزيد وزيد، وقالوا: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب في الوجود، ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد، ومثله قول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيمُ

أي لا تجمع بينهما، فهذا لبيان الوضع.

وأما الثاني فلأن كلام العرب أسماء وأفعال وحروف، والأصل في كل

العكس أو جاءا معًا.

لا تنهَ عن خُلُقٍ وتأتيَ مثله[1].

فلو أتى بالمثلِ قبل النهي عارٌ أيضًا،

فعُلم أن الواوَ ليس للترتيب، والمعنى: لا تجمعُ بين النهي والإتيان بالمثل.

وأما الثاني وهو التأملُ في موضوع كلام العرب.

---

(١) الشعر لأبي الأسود الدؤلي،
انظر: ديوان أبي الأسود الدؤلي صنع أبي سعيد الحسن السكري، بتحقيق محمد حسن آل ياسين، ص ١٦٥.

قسم منها أن يكون موضوعًا لمعنى خاص يتفرد به، فأما الاشتراك فإنما يثبت لغفلة من الواضع أو عذر دعا إليه، وكذلك التكرار.

وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه، فالفاء للترتيب، و(مع) للقِران، و(ثم) للتعقيب والتراخي. فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك بأصل، لكن الواو لما كانت أصلاً في الباب كان ذلك دلالة على أنها وُضعت لمطلق العطف على احتمال

(**أو عذرٌ دعا إليه**) وهو معنى الإبهام والإجمال، ومعنى عذرٍ معنىً إذا أُريد من الواضع الله تعالى.

(**فلو كان الواو للترتيب لتكررتْ دلالةُ الترتيب وليس ذلك بأصلٍ**).

فإن قيل: لم يلزمْ تكرارُ الدلالةِ مع سائر الحروف؛ لأن الفاءَ للترتيب مع الوصل، وثم للترتيب مع التراخي، فلو وُضعت الواو لمطلق الترتيب من غيرِ تعرضٍ للترتيب مع الوصل أو التراخي لم يتكرر بهما.

قلنا: إن لم يتكررْ معهما يتكررُ مع «بعد» إذ هو موضوعٌ لمطلق الترتيب، فصح قوله: «لتكررتْ الدلالةُ» وأُورد على شيخي - رحمه الله - قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾[1] فإن اعتبارَ العملِ الصالحِ إنما يكونُ بعد تقديمِ الإيمان عليه، فكان العملُ الصالحُ مرتبًا على الإيمانَ لا محالة، فعُلم أن الواوَ للترتيب.

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٥٨.

كل قسم من أقسامه من غير تعرُّض لشيء منها، ثم انشعبت الفروع إلى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الإنسان والتمر، ثم وُضعت لأنواعها أسماء على الخصوص

و صارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقًا غير عام ولا مجمل، ولهذا قلنا: إن حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير

قال ـ رضي الله عنه وأثابه الجنة ـ: ترتُّبُ العملِ الصالح على الإيمان لم يُعلم باعتبار الواو، بل عُلم بآية آخرى وهي قوله تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ**﴾[1]، جُعل الإيمان شرطًا للعمل الصالح، والشرطُ مقدمٌ على المشروطِ أبدًا، فلذلك ثبت ترتُّبُ العملِ الصالح على الإيمان لا باعتبار الواو.

(**ثم انشعبت الفروعُ إلى سائر المعاني**) يعني الفاءُ للتعقيب وثم للتراخي وغيرُهما، وهو كالإنسان أنه لا يتعرضُ للذكر والأنثى (**ثم وُضعت لأنواعها أسماءٌ على الخصوص**)، وكالتمر؛ إنه جنسٌ وله أنواع مثلُ: العجوة واللينة والبَرني والصَيحاني، وكالبعير جنسٌ وله أنواعٌ فإن البعيرَ بمنزلة الإنسانِ، والجملُ كالرجل، والناقةُ كالمرأة، والقلوصُ[2] كالجارية.

(**وصارت الواوُ فيما قلنا نظيرَ اسمِ الرقبةِ في كونه مطلقًا غيرُ عامٍ ولا مُجملٍ**) يعني به إن كلمةَ الواوِ وُضعتْ لمطلق العطفِ كما أن الرقبةَ وُضعتْ

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٩٤.

(٢) القَلُوص من النوق: الشابة، وهي بمنزلة الجارية من النساء.
راجع: الصحاح ٣/ ١٠٤٥، مادة: قلص.

تعرض لمقارنة أو ترتيب، وقد ظن بعض أصحابنا أن الواو للمقارنة وليس كذلك. وزعم بعضهم أنها عند أبي يوسف ومحمد - رحمهما الله - للمقارنة لأنهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق: أنها إذا دخلت طلقت ثلاثًا، وأنها عند أبي حنيفة - رحمه الله - تطلق واحدة، لأنه جعلها للترتيب، وليس كذلك؛ بل اختلافهم راجع إلى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الأول بالشرط على التمام والصحة، ثم الثاني والثالث ما موجبه؟ فقال أبو حنيفة - رحمه الله -: موجبه الافتراق؛ لأن الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والأول بلا واسطة فلا يتغير هذا الأصل بالواو، ولأنه لا يتعرض للقِران، وقالا: موجبه الاجتماع والاتحاد؛ لأن الثاني جملة ناقصة فشاركت الأول

لمطلق الرقبة التي هي عبارةٌ عن البُنْيَة السليمة، والمطلقُ متعرِّضٌ للذات دون الصفات، فيتناولُ فردًا من الأفراد غيرَ عينٍ فلم يكن عامًا؛ لأن العامَ ما له أفرادٌ، والمطلقُ يمكن العملُ به من غيرِ توقفٍ واستفسار، فلم يكنْ مجملاً؛ لأن المجملَ لا يمكنُ العمل به من غيرِ استفسارٍ من المجمِلِ وبيانه، بل كان مطلقًا كرقبةٍ ورجلٍ وامرأةٍ وغيرها.

(**فقال أبوحنيفة - رضي الله عنه -: موجبُه الافتراقُ**) يعني أن الواوَ للعطف، وإنما يتعلقُ الطلاقُ بالشرط كما علّقه، وهو علّق الثانيةَ بالشرط بواسطة الأولى، فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة، فالأولى تتعلقُ بالشرط بلا واسطة، والثانيةُ بواسطة الأولى، بمنزلة القنديلِ المعلق بالحبلِ بواسطة الحلَقِ، ثم عند وجودِ الشرطِ ينزلُ ما يعلّق، فينزلُ كما تعلّق، ولكن

وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقًا، كما إذا حصل التعليق بشروط يتخللها أزمنة كثيرة، فإن الترتيب لا يجب به، وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو؛ لأنها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه،

فلا يترك المقيد بالمطلق،

وإذا تقدمت الأجزية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع

هما يقولان: هذا أن لو كان المتعلقُ بالشرط طلاقًا وليس كذلك، بل المتعلقُ ما سيصيرُ طلاقًا عند وجودِ الشرطِ إذا وصَل إلى المحلِ، فإنه لا يكونُ طلاقًا بدون الوصول إلى المحل.

(**كما إذا حصل التعليق بشروطٍ يتخلَّلُها أزمنة كثيرة**) يعني لو قال لامرأته: أنت طالقٌ إن دخلت الدارَ، ثم بعد ذلك اليوم أو أيام قال: أنت طالقٌ إن كلمتَ زيدا، ثم بعد ذلك بأزمنة قال: أنت طالقٌ إن شتمت عمرًا، فوُجدَ الشروطُ تطلق ثلاثًا وإن وجدَ الترتيبُ عند التعَليق، وكذلك إنَ علّقَ في كلِ مرةٍ بدخول الدارِ، وكذلك إن قدَّم الشرط.

(**فلا يُترك المطلقُ بالمقيدِ**)، فالمقيدُ كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد، والمطلقُ هو كون الواو محتملا للوجوه المختلفة من الترتيب والجمع. أي لا يُتركُ موجَب هذا الكلام الذي يوجبُ الاجتماع لِما قررنا بالواو المطلق الذي لا يتعرضُ للتفرقِ والترتيبِ.

(**وإذا تقدمت الأجزية**) فقال قبل الدخول بها:

والاتحاد، فلم يُترك بالواو لما قلنا، فإن قيل فقد قال أصحابنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول إنها تبين بواحدة، وهذا من باب الترتيب، وقال في النكاح من الجماع فيمن زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم أعتقهما المولى معا: أنه لا يبطل نكاح واحدة منهما، ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية، فإن قال: هذه حرة وهذه حرة متصلاً بواو العطف بطل نكاح الثانية، وهذا أيضًا

(**أنتِ طالق وطالق وطالق**) إن دخلت الدارَ، فدخلتْ طُلقت ثلاثا بالاتفاق[1]؛ لأن موجبَ هذا الكلام الاتحاد والاجتماع؛ لأن في آخر كلامه ما يغيِّرُ أولَه، فتتوقفُ الجملةُ الأولى فيتعلّقُ. بخلاف ما إذا تأخرت الأجزيةُ؛ لأنه ليس في آخر كلامه ما يغيِّرُ أولَه، فيتعلق الأولُ بالشرط قبل التكلم بالثاني والثالث، فيتعلقنَ على التفرقِ فنزلنَ كذلك وهو الفرق لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ.

(**فلا يُترك بالواو**) يعني لم يُترك موجب هذا الكلام وهو الاجتماعُ والاتحادُ على ما قلنا بالواو وهو المطلقُ، فيحتملُ هذا القسم أيضًا؛ لأنه مطلقٌ غيرُ متعرضٍ للترتيب، وقوله: (**بغير إذن الزوج**) قَيدٌ اتفاقيٌ، ولهذا لم يذكر الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع» و«أصول الفقه» بل قال: لو تزوجَ أمتين بغير إذن مولاهُما ثم أعتقهما المولى إلى آخره[2]؛ لأن في هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاجُ إلى ذلك القيد، ولكن ذكر الإمام قاضي خان ـ رحمه الله ـ في «الجامع» ولو تزوج أمتينَ في عُقدةٍ بغيرِ إذن مولاهما

---

(١) انظر المسألة وتعليق السرخي عليها: في أصول السرخسي ١/ ٢٠٣.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٠٤.

من باب الترتيب، وقال في هذا الباب فيمن زوج رجلاً أختين في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغه فأجازهما معًا بطلا، وإن أجازه متفرقًا بطل الثاني، وإن قال: أجزت نكاح هذه وهذه بطلا، كأنه قال: أجزتهما، وهذا من باب المقارنة.

وقال في كتاب الإقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة أعبد قيمتهم سواء، وعن ابن لا وارث له غيره، فقال الابن:

فأعتق المولى إحداهما بعينها فأجاز الزوجُ نكاحَ الأمة لم يجزْ؛ لأن نكاحَ الأمة قد بطلَ فلا تلحقه الإجازةُ؛ لأنه جمعَ بينهما في عُقَدة، وإحداهما حرةٌ لا يصَحُ نكاحُ الأمة، فكذا إذا صارت إحداهما حرةٌ حالةَ البقَاء.

و كذلك لو زوجَ رجلٌ رجلا يعني بغيرِ إذنه أمتينِ في عقدةٍ بإذنهما وإذن المولى فأعتقت إحداهما، فالمسألة على ثلاثة أوجه:

أحدها - أن يعتقَهما بكلام واحدٍ معًا بأن قال: أنتما حرتان أو أعتقتكما، فنكاحهما جائزٌ.

و الثاني - أن يقولَ: هذه حرةٌ وهذه حرةٌ، وهي على وجهين: إما أن فصَّلَ بينهما بالسكوت أو لم يُفصِّلْ والجواب في الفصلين واحدٌ إن أجازَ نكاح الأولى جاز، وإن أجازَ نكاح الثانيةِ لم يجزْ، وكذا إذا أجازَ نكاحهما جميعا جاز نكاحُ الأولى في كلمتين منفصلَتين بأن قال: هذه حرةٌ وهذه.

(**فيمن هلك عن ثلاثةِ أعبدٍ وقيمتهم سواء**) إنما قُيد باستواء القيمة ليكون كلٌّ واحدٍ منهم ثلثَ المال، **فإن أقرَّ به في كلامٍ متصلٍ** ومعنى الاتصالَ

أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا،

فإن أقر به في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه، وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث، وهذا من باب القِران، قيل

هاهنا هو أن يقولَ الوارثُ: (أعتق والدي في مرضه هذا وهذا وهذا) من غير سكوتٍ بينهما، فكان هذا بمنزلة قوله: أعتقهم والدي في مرضه.

قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «الجامع»: من أصحابنا من يقولُ المجموعُ بحرف الجمع وهو الواوُ كالمجموعِ بلفظِ الجمعِ، فكأنه قال: أعتقهم والدي، وهذا ليس بصحيحٍ، فإن الواوَ عندنا ليس له عملٌ في الجمع ولا في الترتيب، ولكنا نقولُ: الكلامُ موصولٌ بحرف العطف، وفي آخره ما يغيرُ حكمَ أوله؛ لأن حكمَ أول الكلام سلامةُ جميع الثلاث الأول، ويتغيَّر ذلك بآخره فلا يُسلَّمُ له إلا ثلثَ الثلاث، وفي مثله يتوقفُ أولُ الكلام على آخره؛ كما لو ألحق بآخره شرطا أو استثناءً، وهذا بخلاف ما لو قال لامرأته ولم يدخل بها: أنت طالقٌ وطالق وطالق، لم تقعْ عليها إلا واحدةٌ؛ لأنه ليس في آخر الكلام ما يغيرُ حكمَ أوله ولم يتوقفْ أولُه على آخره، فإن سكت فيما بين ذلكَ عُتق الأولُ ونصفُ الثاني وثلثُ الثالث[1] وإنما كان هذا هكذا؛ لأنه لما أقر بعتق الأول فقد أقر بالثلث له فعُتق من غير سعاية، ثم لم يصحْ ما بعدَه في تغيير حقه؛ لأن المغيَّر إنما يصحُ بشرط الوصل، وإذا أقر بالثاني فقد زعم أن الثلثَ بينهم أثلاثا، لكنه لم يصدَّقْ في إبطال حقِّ الأولِ وصُدق في إبطال حق

---

(١) انظر: الجامع الكبير للشيباني ص ١٣٨-١٣٩.

له: أما في المسألة الأولى فقد قال مالك بن أنس: أنه تقع الثلاث وجعلها للقران، لكنه غلط لما قدمنا، والواو للعطف المطلق ولذلك لم يقع الثاني؛ لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصًا على المقارنة ولم يقف على التكلم بالباقي، فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة، وكذلك في مسألة نكاح الأمتين؛ لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية؛ لأنه لا حِل للأمة في مقابلة الحرة حال التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها،

الثاني، ولما أقر بالثالث فقد زعم أن الثلثَ بينهم أثلاثًا، لكنه لم يُصدَّقْ في إبطال حق الأولين. كذا ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع الكبير»

(**لكنه غلطٌ لما قدمنا**) وهو قوله: «والأصلُ في كلِ قسمٍ منها أن يكونَ لمعنى خاص ينفرد به، والمشتركُ والتكرارُ من غفلة الواضع، وقد جاءت كلمةُ (مع) للقرانِ، فلو حملنا الواوَ عليه كان تكرارًا».

(**ولم يقف على التكلم بالثاني**)؛ لأنه لم يوجدْ في آخره ما يقررُ أوَّله؛ لأن الطلاقَ الثانيَ يقررُ الطلاقَ الأولَ في حق رفع القيد، ولما لم يتوقفْ الأولُ وقع الطلاقُ وبانت المرأةُ من غير عدةٍ، فلم يقعْ الثاني لذلك.

(**فسقطت ولايتُه**) أي ولاية الزوج لفوات محلِ التصرف؛ لأن المرأةَ بانت من غير عدة فلم تبق محلاً للطلاق الثاني. (**لا لخللٍ في العبارة**) أي لا يكونُ الواوُ للترتيبِ؛ لأن الواوَ لو كان للترتيب كان مقيدا بالترتيب،

و في المقيد نوع خللٍ بالنسبة إلى المطلق؛ لأن المطلقَ ينصرفُ إلى الكامل،

ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف، ولأن الواو لا تتعرض للمقارنة، فأما في نكاح الأختين فإن صدر الكلام توقف على آخره لا لاقتضاء واو العطف؛ لكن لأن صدر الكلام وُضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل: أنت طالق إن شاءالله.

وبيانُ كماله أنه يتناولُ الترتيبَ والمقارنةَ، والمقيدُ لا يتناولُ المطلق.

فإن قلت: يُشكلُ على هذا كلِّه ما لو قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالقٌ واحدة وعشرين، فإنها تطلقُ ثلاثًا عندنا خلافًا لزُفرَ مع وجود حرف العطف بين الطلاق الأول والثاني، وليس في آخره ما يغير أولَه، وكذلك لو قال لها: أنت طالقٌ إحدى وعشرين تطلق ثلاثًا عندنا، وكذلك لو قال لها: أنت طالقٌ واحدة ونصفًا كانت طالق ثنتين عندنا ولم يعتبرْ بالواو.

قلت: جُعل هذا الكلام في الكل بمنزلةِ كلامٍ واحد لا واو فيه لما أن هذه الجُمل من الكلام ليس لها صيغة بدون الواو التي هي أوجز منها فجُعلت لذلك بمنزلة تركيب كلام لا واو فيه كما لو قال: أنت طالقٌ أحدَ عشرَ طلاقًا، وهناك تطلقُ ثلاثًا بالاتفاق، فكذا في غيره. إلى هذا أشار في «المبسوط»(1).

(**ثم لم يصحْ التداركُ**) أي بإعتاق الثانية؛ لأن نكاحَ الحرة على الحرة جائزٌ، ولكن لما بطل نكاحُ الثانيةِ في حكم التوقف لم يكن إعتاقها بعد ذلك تداركا لذلك البطلان لا لاقتضاء واو العطف القِران؛ بل باعتبار أن آخرِ

---

(1) انظر: المبسوط ٦/ ١٣٤.

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نبين في باب البيان إن شاء الله، فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل: أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول؛ لأن صدر الكلام لا يتغير بآخره فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الأمتين لا يتغيّر صدر الكلام بآخره لأن عتق الثانية إن ضم إلى الأولى لم يتغير نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد.

و عن الوجود إلى العدم، وكذلك في مسألة الإقرار صدر الكلام يتغيَّر بآخره. ألا ترى أن موجب صدره عتقه بلا سعاية وإذا انضم الآخر إلى الأول تغيَّر الصدر عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة - رحمه الله - لأن المستسعى مكاتب عند أبي حنيفة، وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره.

الكلام هنا يغيِّرُ أولَه؛ لأنه إذا لم تضمْ الثانيةُ إلى الأولى صح نكاح الأولى، وإذا ضم إليه بطل النكاح الأول؛ لأنه جمع بين الأختين فنزل منزلة الاستثناء والتعليق، فيتوقف الأولُ عليه فصار كالجمع بكلمةٍ واحدةٍ فلذلك بطلا. كذا ذكره المصنف - رحمه الله - .

(إن ضم إلى الأولى لم يتغيرْ نكاح الأولى من الصحة إلى الفساد) بخلاف نكاح الأختين إذا كان في عقدتين بدون إذن الزوج، فإن صدرَ الكلام فيه توقفَ على آخره؛ لما أن نكاحَهما لو كان في عقدتين توقف كما في الشرط يتوقفُ أولُ الكلامَ عليه.

(وعن الوجود إلى العدم) كما في قوله: إنَّ عليَّ ألفَ درهمٍ إلا مائةً، توقفَ أولُ الكلامِ على آخرِه؛ لأنه لولا استثناءُ المائةِ لوجب عليه الألفُ

. . . .

كاملاً، فإذا ألحق استثناءُ المائة يغيِّرُ أول الكلام من وجود وجوب المائة إلى عدمه، فلذلك توقف أولُ الكلامِ لوجودِ المغيِّر في آخره، فلما لم يتغيرْ أولُ الكلامِ في مسألة الأمتين بلحوق آخره لم يتوقفْ أولُ الكلام على آخره.

فإن قيل: نكاحُ الأختين في عَقدَة واحدة لا يجوز، ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين متفرقتين يتوقف نكاحهما، وكذلك نكاحُ الأمة مع الحرة لا يجوزُ نكاحُ الأمة، ولو كان نكاحهما بطريق الفضولي لا يتوقف نكاحُ الأمة، فيجب أن يتوقفَ نكاحهما كما يتوقفُ نكاحُ الأختين؛ بل أولى؛ لأن نكاحَ الأختين لا يجوز أصلاً سواءً تقدَّم نكاح إحداهما على نكاح الأخرى أو اجتمعا، ونكاحُ الأمة إذا كان متقدمًا على الحرة جائزٌ، فما وجه الفرق بينهما؟

قلنا: وجه الفرقِ نشأ من صيغة النص في نكاح الأختين، أضافَ الله تعالى الحرمةَ إلى المباشرين بقوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾[1] لا إلى المحلِ، فلم يكنْ المحلُ خارجًا عن محليته؛ بل الحرامُ هو فعلُ الجمعِ والفعلُ لم يوجدْ من الزوج في نكاح الفضولي، فلم تكن الحرمةُ في حقه ثابتةٌ فيتوقفُ،

و أما نكاحُ الأمةِ مع الحرة فقد أخرج النبي عليه السلام الأمةَ في ذلك عن

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٣.

ولهذا قلنا: إن قول محمد في الكتاب: وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة أنه لا يوجب ترتيبًا وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ لا يوجب ترتيبًا أيضًا. ألا ترى أن المراد بالآية إثبات أنهما من الشعائر

ولا يتصور فيه الترتيب، وإنما ثبت السعي بقوله تعالى: ﴿أن يطَّوَّف بهما﴾ غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب، والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرًا، وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبًا

محلية النكاح بقوله: «لا تنكح الأمةُ على الحرة»[1] فلا تحل عليها بوجه من الوجوه، ولو توقف نكاحها على نكاح الحرة كان نكاحُ الأمة على الحرة من وجه، وهذا لا يجوز لما عُرف من الأصلِ أن كلَّ حكمٍ يرجع إلى المحل فالابتداءُ والبقاءُ فيه سواءٌ،

(ولهذا قلنا: إن قولَ محمدٍ ـ رحمه الله ـ في الكتاب) أي في «الجامع الصغير».

و ذكر في كتاب الصلاة (وينوي) بالتسليمة الأولى (مَن عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء)[2].

(ولا يُتصورُ فيه الترتيب) أي لا يتصورُ الترتيب في أنهما من الشعائر؛ لأن الترتيبَ إنما يكون في الأفعال لا في الأعيانِ، (وصار الترتيبُ واجبًا

---

(١) خرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح الأمة على الحرة ١/ ٤٢٣، حديث رقم ٢٩ عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول «لا تنكح الأمة على الحرة، إلا أن تشاء الحرة، فإن طاعت الحرة فلها ثلثان من القسم» دون تعليق عليه.

(٢) انظر: الجامع الصغير، كتاب الصلاة، باب السهو في الصلاة والتسليم فيها ص ٨١.

بفعله لا بنص الآية. وهذا كما قال أصحابنا - رحمهم الله - في الوصايا بالقرب: النوافل أنه يبدأ بما بدأ به الميت؛ لأن ذلك دلالة على قوة الاهتمام

بفعله) أي وجوبُ تقديم الصفا في السعي على المروة إنما صار بفعل النبي عليه السلام لا بمقتضى الواوِ في النص.

فإن قيل: أفعالُ النبي عليه السلام غيرُ موجبةٍ عندنا على ما مرَّ[1] قلنا: نعم كذلك إلا أن فعلَه هاهنا صار بيانًا لمجمل قوله عليه السلام: «**إن الله تعالى كتبَ عليكم السعيَ فاسعوا**»[2]، لما أن السعيَ بين الشيئين لا بد أن يكونَ له مقدَّمٌ ومؤخَّرٌ وهو مجملٌ، فبُيِّن ذلك بفعل النبي عليه السلام في تقديم الصفا على المروةِ في السعي، ولأن مواظبةَ النبي عليه السلام على الشيء بدون الترك تدلُ على الوجوبِ، وواظبَ النبي عليه السلام على بدايةِ السعي من الصفا من غيرِ تركٍ، فكانَ هو دليلاً على الوجوبِ لا مجردَ الفعلِ.

(**كما قال أصحابُنا - رحمهم الله - في الوصايا بالقرب: النوافل**) كالوصية ببناء الرباطاتِ والسقايات والمساجد، وإنما قُيدَ بالنوافلِ؛ لأنه إذا أوصى بأشياء من الفرائضِ والنوافلِ وأخَّر الفرائضَ كما في أداء الزكاةِ وغيرِها، فإنه تُقدَّمُ الفرائضُ على النوافلِ، وإن أخَّرها الموصي لما عُرف.

---

(١) انظر: ص(٤٢٠) مع الهامش رقم (٢).

(٢) خرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٦/ ٤٢١، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٩٨ بلفظ: «**أيها الناس إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا**» قال: تفرد به مهران ابن أبي عمر عن الثوري.

وصلح للترجيح، فأما قول الرجل: لفلان عليَّ مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ـ فليس بمبني على حكم العطف بل على أصل آخر يذكر في باب البيان إن شاءالله.

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل: هذه طالق ثلاثًا وهذه طالق؛ أن الثانية تطلق واحدة، فسمي بعضهم هذه واو الابتداء أو واو النظم وهذا فضل من الكلام وإنما هي للعطف على ما هو أصلها، لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصًا، فأما إذا كان تامًا فقد ذهب دليل الشركة

و لهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه،

(وأما قول الرجل: لفلان عليَّ مائةٌ ودرهم) إلى آخره، فإيرادُه هنا لسبب أن واوَ العطف هنا موجودٌ، والعطفُ يقتضي المغايرة، وقد اختلف حكمُهَا في هذه المسائلِ حتى صارتْ المائةُ دراهمَ في قوله: مائةٌ ودرهمٌ «و ما صارت المائةُ أثوابًا في قوله: مائةٌ وثوبٌ» فأورد هنا ليعلم أن الاختلافَ ليس من قضية العطف بل (لأصل آخَر يُذكرُ هو في بابه[1] إن شاءَ اللهُ).

(ولهذا قلنا: إن الجملةَ الناقصةَ تشاركُ الأولى فيما تتم به الأولى بعينه) يعني أن الكلامَ الثاني إذا كان ناقصًا يشاركُ الكلامَ الأولَ في عين ما تم به الكلامُ الأولُ ضرورةَ ثبوت الشركة؛ لأنه لو أُفرد الثاني بالخبر لم يكنْ هذا شركة في خبر الكلام الأول؛ لأنه حينئذٍ يصيرُ كالجملةِ المنفردةِ بالخبرِ ولم تكن

---

(١) يريد به باب البيان، راجع ص (١٥٢٥).

حتى قلنا في قول: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق: إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده، وإنما يصار إلى هذه عند الضرورة استحالة الاشتراك فأما عند عدم استحالة الاشتراك فالخبر الأول هو الأصل. مثل قولك: جاءني زيد وعمرو؛ أن الثاني يختص بمجيء على حدة؛ لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور

ناقصةً، نظيرُه: إن دخلت الدارَ فأنتِ طالقٌ وفلانة، فإنَّ فلانة تشارك الأولى في عين ذلك الشرط حتى لو دخلتْ الأولى طلقتا (**ولا يقتضي الاستبداد**[1] **به**).

(**كأنه أعاده**) يعني كأنه أفردَ الثانيةَ بشرط على حدة، كأنه قال: وفلانة إن دخلتْ الدارَ؛ لأنه لو جُعل كذلك لم تطلقْ فلانة بدخول الأولى الدارَ، فعُلم أن الجملةَ الناقصةَ تشاركُ الكلامَ الأولَ في عين ما تم به الأولُ، وهذا في تمام الأول بالشرط. ونظيرٌ آخرٌ فيه ما قال في الكتاب بقوله: (**إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق وطالق. إن الثانيَ يتعلق بعين ذلك الشرط**) إذ لو لم يتعلقْ بعين ذلك الشرط بل جُعل كأنه قال: وطالقٌ إن دخلت الدارَ تقعُ تطليقتان عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ أيضًا، وإن كانت المرأةُ قبل الدخول بها؛ لأنه حينئذ يصيرُ كأنه قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدارَ فأنت طالقٌ، وإن دخلت الدارَ فأنت طالقٌ، فدخلتْ الدار تقعُ تطليقتان بالاتفاق[2]، وحيث

---

(١) استبد به: انفرد به وذهب.
المعجم الوسيط ص ٤٢: استبد.
(٢) راجع: كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٩٠.

فصار الثاني ضروريًا والأول أصليًا،

وقعت عليها تطليقةٌ واحدةٌ ـ عُلم أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط في الأول، وأما إذا كانت المرأةُ مدخولاً بها لم يقعْ التفاوتُ بين ما أفردَ الخبرُ للثاني أو لم يَفردْ، (**فصار الثاني ضروريًا**) أي صار إفرادُ الكلام الثاني وهو الجملةُ الثانيةُ بخبرٍ على حدة ضروريًا كما في جاءني زيد وعمرو، فإن تقديرَه وجاءني عمروٌ لاستحالةِ الاشتراكِ في الخبر الأول.

(**والأول أصليًا**) أي وصار اشتراكُ الجملة الناقصة في عين ما تم به الكلام أصليا كما إذا قال: لفلان عليَّ ألفُ درهمٍ ولفلان، يكون الألف بينهما. ذكر هذه المسألة في «الجامع الكبير» في باب من إقرار الوارث بالعتق بعد موت المورِّث من كتاب الإقرار[1]، وفرقٌ بين هذه المسألة وبين من قال لامرأته قبل الدخول: أنت طالقٌ وطالق وطالق أنه تقعُ عليها واحدةٌ ولا تقعُ الثلاثُ، والفرق أن آخرَ الكلام إذا غيَّر أوّلَه توقف عليه كما توقف على الشرط والاستثناء، وفي مسألة الإقرارِ بألف درهمٍ إذا اتصل آخرِ الكلام بأولِه صار حقُ الأول ناقصًا فتوقف عليه.

و أما في الطلاق فلا يتغير أول الكلام بآخرِه؛ لأن التحريمَ حكمُ الكل فذلك لم يتوقف عليه.

فإن قيل: يشكل على هذا قوله: هذه طالقٌ ثلاثا وهذه؛ أن الثانيةَ تطلقُ ثلاثًا أيضًا، وإن كان الخبرُ صالحًا بأن يُجعل لهما جميعًا بأن يقسمَ الثلاث

---

(١) لم أقف عليه عليه.

ومن عطف الجملة قول الله تعالى: ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ في قصة القذف،

عليهما فتقعُ لكل واحدة منهما تطليقتان؛ لأن عند القسمة يصيب لكل واحدة منهما طلاقٌ ونصفٌ، ولَم يُجعل كذلك بل أفرد الثانيةَ بالخَبر، كما في جاءني زيد وعمرو مع أنه لا ضرورةَ فيه في إفراد الثانية بالخبر.

قلنا: فيه ضرورةٌ؛ لأنه ذكرَ الثلاث وهي محرِّمةٌ للمحل حرمةً غليظةً، وعند القسمة لا تكون محرِّمةً للمحل، فيقعُ حينئذ على خلاف ما أصدره الزوج، وهذا لأنا ذكرنا أن الطلاقَ إذا قُرن بالعدد كان الاعتبارُ للعدد لا لقوله: أنت طالق[1] حتى إذا ماتت المرأةُ قبل قوله: ثلاثا لا يقعُ الطلاقُ بقوله: أنت طالقٌ، وهو وإن صادفها في حالة الحياة، ولما كان كذلك قد أشرك الزوجُ الثانيةَ للأولى في إيقاع الحرمة الغليظة، ولا يحصلُ ذلك إذا قُسمت الثلاثُ بينهما، ولأن عندَ القسمة يزدادُ الثلاثُ إلى الأربعِ، والزوجُ لم يتلفظْ به ووقوعُ الطلاق متعلقٌ باللفظ، فلما لم يقبلْ الشركة بهذين المعنيين أُضمر للثانية مثل الخبر الأول ضرورة فكان مثل قوله: جاءني زيد وعمرو.

(**ومن عطفِ الجملة قولُ اللهِ تعالى**) أي ومن عطف الجملة على الجملة بدون إثبات المشاركة بينهما (**﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾**[2] **في قصة القذف**) هذا مبتدأٌ وخبرٌ غيرُ مشارك للأول؛ لأن الاشتراكَ إنما يكون للافتقار، وهذه

---

(١) انظر: المبسوط ٨/ ٨٩.

(٢) سورة النور، آية: ٤ ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾.

ومثل قوله تعالى: ﴿يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾.

مسألةٌ تامةٌ.

و أما قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ وإن كانت تامة تثبت الشركة فيها؛ لأنها ناقصةٌ من وجه آخَر وهو كونها مفتقرة إلى السبب. فلذلك تعلَّقت بعين ما تعلَّق به الحَد، وأما قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فحكايةُ حال قائمة بهم بمعنى، ثم فسقوا أي خرجوا من أمر ربهم، وهو لا يصلحُ جزاءً للقَذف لأنهم فسقوا فسُمُّوا فاسقين، والدليلُ على الانقطاع عن الأول أن الأئمةَ لم يخاطبوا به، وإقامةُ الحد مما يُخاطبُ به الأئمة.

و مثلُ قوله تعالى: ﴿يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾(1) وما قبله ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ و قوله: ﴿وَيَمْحُ﴾ إنما صح وجه التمسك به في حالة الوقف حيث يوقفُ عليه بالواو، ولو كان مجزوما لوقفَ عليه بدون الواو، وهو في خط المصحف بدون الواو، وهو غير متعلق بالأول على أن يكونَ داخلاً في جزاء الشرط بل هو مطلق، واستئنافُ الكلام ومعناه: يذهبُ اللهُ الباطلَ ويزيلُه، وهذا لأن محوَ الله الباطلَ غيرُ متعلقٍ بمشيئته بل هو يمحوه على الإطلاق.

و الدليلُ عليه قولُه تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾(2).

فعُلم بهذا أن محوَ الباطلِ غيرُ متعلقٍ بالمشيئة، فلا يجوزُ عطفه على جزاء

---

(1) سورة الشورى، آية: ٢٤.
(2) سورة الأنفال، آية: ٨.

. . . .

شرط المشيئة لذلك، ولأن قوله تعالى: ﴿أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾[1] مرفوع[2]. عُلم أن المعطوفَ وهو ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ﴾ مرفوعٌ أيضًا.

و ذَكر في «الكشاف»: فإن قلت: إن كان ﴿يَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ كلامًا مبتدأً غيرُ معطوفٍ علىٰ ﴿يَخْتِمْ﴾ فما بال الواو ساقطةٌ في خط؟

قلت: كما سقطتْ في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ﴾[3] أيضًا وقوله: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾[4]، على أنها مثبتة في بعض المصاحف[5]، قال قتادةُ[6]

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٧.

(٢) قيل: وجب حمله على أنه يوجد الحق ويكونه وهو الدين والاعتقاد، ولا يمكن تحقيق الحق بإظهار آثاره؛ لأن ذلك ظهور حصل بفعل العباد فامتنع أيضًا إضافة ذلك الإظهار إلى الله تعالى، والمعتزلة أيضًا تمسكوا بهذه الآية على صحة مذهبهم، فقالوا: هذه الآية تدل على أنه لا يريد تحقيق الباطل وإبطال الحق البتة، وهو خلاف من يقول: لا باطل ولا كفر إلا والله تعالى مريده، وأجيب بأن المفرد المحلى بالألف واللام ينصرف إلى المعهود السابق وهو إبطال الباطل في الصورة فقط.
انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي الجزء المتعلق بسورة الأنفال آية رقم ٧ بتصرف في العبارة.

(٣) سورة الإسراء، آية: ١١.

(٤) سورة العلق، آية: ١٨.

(٥) انظر: الكشاف ٣/ ٤٠٣ـ٤٠٤.

(٦) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السَّدُوسِيّ، أبو الخطاب البصري، الحافظ، الثقة، الثبت.
قال قتادة: «ما قلت لمحدث قط: أعِد عليَّ، وما سمعت أذناي شيئًا قط إلا وعاه =

ومثل قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وقد يستعار الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو؛ لأن الإطلاق يحتمله. قال الله عز وجل ﴿حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها﴾ أي إذا جاءوها وأبوابها مفتوحة،

﴿فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾: أي ينسيك القرآن[1] فلا تبلِّغه ولا يكذبونك، وقال مقاتلُ: أي يختمُ بالصبر حتى لا تجدَ غصةَ التكذيب[2].

(ومثل قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[3]) هذا على قول من يقولُ بوجوبِ الوقف عند قوله: ﴿إلا الله﴾[4]

(وهذا معنى) أي كونه للحال (يناسب معنى الواو)؛ لأن الواوَ لمطلقِ الجمع والحالُ تجامعُ ذا الحالِ فكان فيها الجمعُ، فصحتْ الاستعارةُ لها؛ لأن مطلقَ الجمع يحتملُ الجمع المكيف.

= قلبي».

وقال سعيد بن المسيب: «ما أتاني عراقي أحفظ من قتادة». كان عالمًا بالتفسير واختلاف العلماء، وإمامًا في النسب، ورأسا في العربية وأيام العرب، توفي بواسط في الطاعون سنة ١١٧هـ.

راجع: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٩، طبقات المفسرين ٢/ ٤٧ رقم ٤١٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٩٣ رقم ٧٥٨.

(١) راجع قول قتادة في: تفسير الطبري ٢٥/ ٢٧، وتفسير القرطبي ١٦/ ٢٥.

(٢) راجع قول مقاتل في: تفسير القرطبي ١٦/ ٢٥.

(٣) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٤) راجع ص (٣٦٥) مع هامش رقم (٥٣) من نفس الصفحة.

واختلف مسائل أصحابنا على هذا الأصل ؛ فقالوا في رجل قال لعبده : أدِّ إلي ألفا وأنت حر ، أن الواو للحال حتى لا يعتق إلا بالأداء ، وكذلك من قال لحربي : انزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال .

(واختلف مسائل أصحابنا على هذا الأصل ، فقالوا في رجلٍ قال لعبده : أدِّ إليَّ ألفا وأنت حرٌّ . أن الواوَ للحال حتى لا يعتقَ إلا بالأداء)[1]

اعلم أن هاهنا أربعُ مسائلَ :

إحداها ـ هذه .

والثانية ـ وهي أنه لو قال : أدِّ إليَّ ألفًا فأنت حرٌّ ؛ عُتق في الحال أدَّى أو لم يؤدِّ .

و الثالثةُ ـ إذا قال : إذا أدَّيتَ إليَّ ألفا وأنت حرٌّ ؛ عُتق في الحال أيضًا .

و الرابعة ـ إذا قال : إذا أديت إليَّ ألفًا فأنت حرٌّ ؛[2] ، فإنه لا يعتق فيها إلا بالأداء ؛ لأن جوابَ الشرط بالفاء دونَ الواو ، فإن الجزاءَ يتصلُ بالشرط على أن يتعقبَ نزولَه وجودُ الشرط ، وحرف الفاء للوصل والتعقيب ، فيتصلُ به الجزاء على الشرط لأنه يوجبُ تعليقه بالشرط ، فكان تنجيزاً .

و أما جواب الأمر بحرف الواوِ على معنى أنه بمعنى الحال أي وأنت حرٌّ

---

(١) راجع : أصول السرخسي ١/ ٢٠٦ .

(٢) وفي المبسوط ٢٥/ ١٣ ـ ١٤ لو قال : أدِّ إليَّ ألفًا وأنت حر فإنه لا يعتق ما لم يؤد ، ولو قال : إن أديت ألفًا فأنت حر عتق في الحال أدى أو لم يؤد ، ولو قال : إذا أديت إلي ألفا وأنت حر عتق في الحال أيضًا بخلاف قوله فأنت حر .

. . . .

في حال أدائك.

فأما حرفُ الفاء في صيغة الأمر يكون بمعنى التعليل بقول الرجل: أبشر فقد أتاك الغوثُ بمعنَى لأنه أتاك الغوثُ، فإذا قال: أدِّ إليَّ ألفا فأنت حرٌ معناهُ لأنك حرٌ، فلهذا يتنجزُ به العتق في الحال. كذا ذَكر في باب الأول في المأذون الكبير في «المبسوط»(١) وهذا لأن الواوَ لما كانت للحال والأحوالُ شروطٌ كما في قوله لأمته: إن دخلتِ الدارَ راكبةً فأنتِ حرةٌ. يجعلُ الركوبَ شرطًا أيضًا كالدخول.

و قيل: إن الحريةَ لما كانت حالاً للأداء لا تسبق الأداء؛ لأنه معمولُ الأداءِ، والمعمولُ لا يتقدم على العامل.

فإن قلت: كيف وجَّهَ تفسير هذا الكلام في «المبسوط» أي وأنت حرٌ في حال الأداء، والواوُ إنما دخلت على قوله: وأنت حرٌ، وهو جعل معنى الحال في الأَداءَ؟

قلت: لما كان هذا المجموع عبارة عن كلامٍ واحدٍ جاز تقديم المؤخرَ وتأخيرُ المقدَّم على حسب ما يسوقُ معنى الكلام إليه.

ألا ترى إلى ما ذكر في «الجامع» قال: كلُ امرأة أتزوجُها إن دخلتُ الدارَ فهي طالقٌ ثلاثًا فتزوج امرأةً ثم دخل الدار، ثمّ تزوج أخرى تطلق التي تزوجها بعد الدخول خاصةً على طريق التقديم والتأخير، فصار كأنه قال: إن

---

(١) انظر: المبسوط ٢٥/ ١٣.

و قالوا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة. أو وأنت تصلين، أو مصلية: أنه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال، حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة ،

دخلتُ الدارَ كلُ امرأة أتزوجها طالقٌ كما في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ** ﴾[1]. معناه إن كان اللهُ يريد أن يُغويكم، ولا ينفعكم نصحي إن أردتُ أن أنصحَ لكم، ثم معنى الكلام يسوق إلى ما ذكره في «المبسوط» لأن مثل هذا الكلام إنما يذكرُ للتحريض على أداء المال، ولا يتأتى ذلك إلا على ذلك التقدير.

(**وقالوا فيمن قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة أو أنت تصلين**) إلى آخره، وفي «المبسوط» وإن قال: أنت طالقٌ وأنت تصلين طُلقت للحال؛ لأن قوله: و أنت تصلين، ابتداءٌ، فإنَ قال: عنيتُ إذا صليت لم يصدَقْ في القضاء؛ لأن الشرطَ لا يعطفُ على الجزاء، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن هذا اللفظَ بمعنى الحال تقول: دخلتُ على فلانٍ وهو يفعلُ كذا أي في تلك الحالة، فيكون معنى هذا أنت طالقٌ في حال اشتغالك بالصلاة، فيدين فيما بينه وبين الله تعالى لاحتمال لفظه ما نوى، وكذلك لو قال: أنت طالقٌ مصلية في القضاء تطلق في الحال، وإن قال: عنيتُ إذا صليت دُيّن فيما بينه وبينَ الله تعالى لمعنى الحال، وأهل النحو يقولون: إن قال: مصليةٌ بالرفع لا يُديّن فيما بينه وبين الله، وإن قال مصليةَ بالنصب حينئذ يُصدق في القضاء

---

(١) سورة هود/ ٣٤.

و قالوا في المضاربة: إذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البزّ: أن هذا الواو لعطف الجملة لا من الشرط، وهو صحيح للحال حتى لا تصير شرطًا بل تصير مشورة وتبقى المضاربة عامة، واختلفوا في قول المرأة لزوجها: طلقني ولك ألف درهم، فحمله أبويوسف ومحمد على المعاوضة حتى إذا طلقها وجب له الألف، وحمله أبوحنيفة - رحمه الله - على واو عطف الجملة حتى إذا طلقها لم يجب له شيء، ولأبي يوسف

أيضا وهو نصبٌ على الحال[1].

و كذلك قوله: أنتِ مريضة. إذا قال: عنيتُ إذا مرضتِ صُدِّق في القضاء عند أهل النحو، وعند الفقهاء يُديَّنُ فيما بينه وبين الله تعالى.

(وقالوا في المضاربة إذا قال لرجل: خذ هذا المال مضاربة واعملْ به في البز[2] إن هذه الواو لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطًا).

و كذلك لو قال: خذهُ مضاربةً بالنصف واعمل به في الكوفة[3] فله أن يعملَ به حيث شاء؛ لأن الواوَ للعطف، والشيء لا يُعطفُ على نفسه، وإنما يُعطفُ على غيره.

و قد تكون الواوُ للابتداءِ خصوصًا بعد الجملة الكاملة، وقولُه: خذه

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١١٧.

(٢) البز: متاع البيت، وعن الليث هو: ضرب من الثياب، والبزاز هو بائع البز.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٠٧.

(٣) الكوفة: مدينة من مدن جمهورية العراق حاليًا، ومعروفة الآن بنفس الاسم.
راجع فيه: معجم البلدان ٤/ ٥٥٧.

ومحمد طريقان: أحدهما ـ أن الواو قد يُستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما نبين إن شاء الله عزوجل، كما قيل في قول الرجل لآخر: احمل هذا الطعام إلى منزلي ولك درهم أنه يحمل على الباء أي بدرهم.

والثاني ـ أن الواو للحال بدلالة حال المعاوضة أيضًا ليصير شرطًا وبدلاً ونظيره قوله: أدِّ إلي ألفًا وأنت حر، وانزل وأنت آمن. بخلاف خذ هذا المال واعمل به، فإنه لا معنى للباء هنا وإنما حمل في مسألة الخلاف على

مضاربةً بالنصف جملةٌ تامةٌ، وقوله: واعمل عطفٌ فتكون مشورة أشار به عليه لا شرطًا في الأمر الأول.

فإن قيل: لماذا لم يُجعلْ لمعنى الحال كما قال في قوله: أدِّ إليَّ ألفا وأنت حر.

قلنا: لأنه غيرُ صالحٍ للحال هاهنا فحالُ العملِ لا يكون وقت الأخذ، وإنما يكون العملُ بعد الأخذ مع أنَ الواوَ تُستعارُ للحالَ مجازًا، وإنما يصارُ إليه للحاجة إلى تصحيح الكلام، والكلامُ صحيحٌ ههنا باعتبار الحقيقة، فلا حاجةَ إلى حملِ حرفِ الواوِ على المجاز. كذا في «المبسوط»[1].

لأن حالَ الخلع حالُ المعاوضة وفي المعاوضات لا يُعطف أحدُ العوضين على الآخَرِ إنما يُلصقُ أحدُهما بالآخَرِ. كما في قوله: **احملْ هذا المتاعَ إلى بيتي ولك درهمٌ**.

---

(١) انظر: المبسوط ٢٢/ ٤١.

الحال لدلالة المعاوضة ولم يوجد، وكذلك في قوله: أنت طالق وأنت مريضة، وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ: الواو في الحقيقة للعطف فلا تترك إلا بدليل ولا تصلح المعاوضة دلالة؛ لأن ذلك في الطلاق أمرٌ زائد.

ألا ترى أن الطلاق إذا دخله العوض كان يمينا من جانب الزوج فلم يستقم ترك الأصل بدلالة هي من باب الزوائد بخلاف الإجارة؛ لأنها شرعت معاوضة أصلية كسائر البيوع، وقولها: ولك ألف ليست بصيغة الحال أيضًا؛ لأن الحال فعل أو اسم فاعل.

وأما قوله: أدِّ ألفًا وأنت حر، فصيغته للحال

و قوله: (**لأن الحالَ فعلٌ**) كما لو قال: خذْ هذه الألفَ مضاربةً تعملُ بها في الكوفة، (**أو اسم فاعل**) كما لو قال: خذْ هذه الألف مضاربةً عاملاً بها في الكوفة، فلو عمِل بها في غير الكوفة كان ضامنًا في الصورتين[1].

و أما ما يجيء من الحال التي ليست هي بفعلٍ ولا اسمِ فاعلٍ من الجمل الاسمية والظرفية كقوله: كلمْته فوهُ إلى فيَّ، ولقيتُه عليه جُبَّة وشيءٌ[2].

(**وأما قوله: أدِّ إلي ألفًا وأنت حرٌ**)، فصيغته للحال باعتبار أن قولَه: «حرٌ» صيغةُ نعت من الجزاء من حد عَلمَ بمعنى العتق، فكان قوله: «وأنت حر» بمعنى وأنت عتيقٌ، وصار كأنه قال: أدِّ إليَّ كونُك حرًا أو حالُ

---

(١) انظر: المبسوط ٢٢/ ٤١.

(٢) وكذا لو قلت: ولقيته وعليه جبة وشيء، فالأمران جائزان.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٣٥.

وصدر الكلام غير مفيد إلا شرطًا للتحرير فحمل عليه قوله: أنت طالق مفيد بنفسه، وقوله: أنت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال، لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته، وأما قوله: أدِّ ألفا لا يصلح ضريبة، فصلح دلالة على الحال، وقوله: واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالاً للأخذ، فبقي قوله: خذ هذا المال مضاربة مطلقًا، وقوله: انزل وأنت آمن فيه دلالة الحال؛ لأن الأمان إنما يُراد إعلاء الدين وليُعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه، فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقًا بالنزول إليه والكلام يحتمل الحال.

أدائك على ما ذكرنا.

(**وصدر الكلام غيرُ مفيدٍ**) أي أول قوله: «أدِّ إليَّ ألفًا وأنت حرٌ» غيرُ مفيد شيئا إلا بآخره، فإنه يصيرُ به تعليقًا بأداء المال، وههنا أولُ الكلام إن صدرٍ من الزوج بأنَ قال: أنت طالق وعليك ألف درهم كان إيقاعًا مفيدًا منه بدون آخره فلا حاجة إلى أن يَحملَه على الحال، وإن صَدرَ منها فهو التماسٌ صحيحٌ منها، فلهذا لا يُحمل على واو الحال.

الضريبة: وظيفة يأخذُها المالكُ من عبده[1]. وقوله: أدِّ إلي ألفًا لا يصلحُ ضريبةً؛ لأن الضريبةَ على أداءِ الألف من غيرِ عقدٍ واصطلاح بينهما لا يكون؛

---

(١) الضريبةُ: واحدةُ الضرائب، وهي التي تؤخذ في الأرصاد والجزية ونحوها، وضريبة العبد: غلتة التي ضرب المولى على العبد.
راجع: الصحاح ١/ ١٧٠، مادة: ضرب، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٥٨ .

[الفاء]

وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب حتى إن المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان، وأن العطف هذا موجبه الذي وضع له. ألا ترى أن العرب تستعمل الفاء في الجزاء؛ لأنه مرتب لا محالة، وتستعمل في أحكام العلل كما يقال: جاء الشتاء فتأهب؛ لأن الحكم مرتب على العلة، ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً، أي كان كذلك فازداد الثمن صاعداً

لأن الضريبةَ لا تزيدُ في شهر على عشرين أو ثلاثين درهمًا، فكان ذكرُ ألفٍ دلالة على الحال.

فإن قلت: ما جوابُ أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ عن قولهما: لا يستقيمُ هنا حملُ الواو على العطف الذي هو حقيقته؛ لأنه لا يُعطفُ أحدُ العوضين على الآخَرِ وذلك معنى الباءَ، فكان مستعاراً لها لا محالة؟

قلت: بل يستقيم إجراء الواو على حقيقته التي هي للعطف، فإن معنى قولها لزوجها: طلقني ولكَ ألفُ درهمٍ، أي ولك ألفُ درهمٍ في بيتك فلا حاجة لك إليَّ، بل لك سعة أن تتزوجَ غيري أو تشتري جاريةً، فكان عطفُ الجملة على الجملة، ففي عطف الجمل بعضُها على بعض لا يُطلبُ تمامُ المناسبةَ، أو بمعنى الابتداء فيكون وعدا منها إياه المالَ، والمواعيدُ لا تتعلق بها اللزومُ، ولأن أكثرَ ما في الباب أن يكونَ حرفُ الواو محتملاً لجميع ما ذكرنا، والمالُ لا يجب بالشك. إلى هذا أشار في «المبسوط»[1].

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٨٠ ـ ١٨١

مرتفعًا، ولما قلنا: إن وجوه العطف منقسمة على صلاته فلا بد من أن يكون الفاء مختصًا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب. ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لآخر: بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر: فهو حر أنه قبول للبيع، ولو قال: هو حر، أو: وهو حر لم يجز البيع، وقال مشايخنا فيمن قال لخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصًا؟ فنظر فقال: نعم، فقال: اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن، كما لو قال فإن كفاني قميصًا فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن، ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق، فدخلت الدار وهي غير مدخول بها أنه يقع على الترتيب فتبين بالأولى،

ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال: أطعمته

[الفاء]

(إن وجوهَ العطفِ منقسمةٌ على صلاتِه) يعني مطلقُ العطف كليٌّ لا وجود له في الخارج، وإنما وجودُه في الخارج بأحدِ الأقسام الثلاثة، وهو: القرانُ، والوصلُ مع التعقيب، والترتيبُ مع الفصل.

فمعنى قوله: «على صلاتِه» أي على حروفه وكلماته، وسماها صلات العطف؛ لأنه لا وجودَ للعطفِ بدون هذه الأوجه، كما لا وجود للموصول بدون الصلة كالذي وغيره. (فإذا هو لا يكفيه أنه يضمنُ)[1] لأن الفاءَ

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١/ ١٢٠٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٤٠.

فأشبعته، أي بهذا الإطعام، وقال النبي عليه السلام: «لن يجزئ ولد والده حتى يجده مملوكًا فيشتريه فيعتقه» فدل ذلك على أن كونه معتقًا حكم للشراء بواسطة الملك، ولهذا قلنا فيمن قال: إن دخلت هذه الدار فعبدي حر: أن الشرط أن يدخل الأخيرة بعد الأولى من غير تراخي.

وقد تدخل الفاء على العلل أيضًا إذا كان ذلك مما يدوم فتصير بمعنى التراخي كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت، ونظيره ما قال

للوصلِ والتعقيب، فكأنه قال: إن كفاني قميصًا فاقطعه. بخلاف ما إذا قال: اقطعه، فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصًا فإنه لا يكونُ ضامنًا لوجود الإذن مطلقًا. (**حتى يجده مملوكًا فيشتريه فيعتقُه فدل ذلك على كونه معتقًا حكمٌ للشراء بواسطة الملك**)؛ لأن الإعتاقَ يستحيلُ أن يكونَ حكمًا للشراء بلا واسطة؛ لأن الشراء لإثبات الملك إزالةٌ إلا أن الشراء حكمُه الملك، والملكُ في القريب سببٌ للعتق فكان العتقُ حكمَ الشراء بواسطة الملك، والحكمُ كما يضافُ إلى العلة يضافُ إلى علة العلة.

(**وقد تدخل الفاءُ على العلل أيضًا إذا كان ذلك مما يدومُ**) أي كان من حق الفاء أن تدخلَ على أحكام العلل لا على العكس؛ لأن الحكمَ مرتبٌ على العلة وهو موضوعُ الفاء كما ذُكر. إلا أن العلةَ لما كانت مما يدومُ صارت بمعنى المتراخي من الحكم، فلذلك صح دخوله على العلل.

(**فقد أتاك الغوثُ**) فهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة، ولكن لما كان ذلك ممتدٌ صح ذكر حرف الفاء مقرونًا به.

علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده: أدِّ إلي ألفًا فأنت حر: أنه يعتق للحال، وتقديره أدِّ إلي ألفًا فإنك قد عتقت؛ لأن العتق دائم فأشبه المتراخي، وقالوا في السير الكبير: انزل فأنت آمن أنه آمن نزل أو لم ينزل لما قلنا، فلم يجعل بمعنى التعليق كأنه أضمر الشرط؛ لأن الكلام صح بدون الإضمار،

و قوله: (**لما قلنا**) إشارة إلى قوله: «وقد تدخلُ الفاءُ على العلل فصار معنى كلامه ههنا: انزلْ لأنك آمنٌ فالآمانُ ممتدٌ (**ولم يُجعل بمعنى التعليق كأنه أضمر الشرطَ**). هذا جوابٌ لسؤال سائلٍ بأن قال: لمَ لا يضمر حرف الشرط حتى يكون هذا الذي دخل فيه جزاء للشرط كما في قول من قال لخياط بعد قوله: نعم، «فاقطعه» فحينئذ كان الآمان معلقًا بالنزول ولا يثبتُ قبله، فأجاب عنه بقوله: (**لأن الكلامَ صحَّ بدون الإضمار**) يعني أن الإضمارَ في الكلام إنما جاز باعتبار الحاجة، ولما لم يحتجْ إلى الإضمار في تصحيح الكلام لم يجز الإضمارُ بدون الحاجة والضرورة.

فإن قلت: ففي صورة العلة لا يصحُ الكلام أيضًا بدون الإضمار.

ألا ترى أنه كيف ذكر تقديره بقوله: وتقديره أدِّ إلي ألفًا فإنك قد عتقت، ولما كان كذلك كان إضمارُ الشرط أولى؛ لأن ذلك طريقٌ مسلوكٌ في أفصح اللغات. قال الله تعالى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾[1]؛ أي إن لم تعرفه فذلك الذي يدُعُّ اليتيم.

قلت: نعم كذلك، إلا أن هذا الذي ذكره من التقدير ليس ببيانٍ

---

(١) سورة الماعون، آية: ٢.

وإنما الإضمار ضروري في الأصل، ولهذا قلنا فيمن قال: لفلان علي درهم فدرهم: أنه يلزمه درهمان؛ لأن المعطوف غير الأول ويصرف الترتيب إلى الوجوب دون الواجب أو يجعل مستعارًا بمعنى الواو، وقال الشافعي: لزمه درهم؛ لأن معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة

للإضمار، بل هو بيانٌ وإيضاحٌ لعلية قوله: فأنت حرٌّ، ولهذا لا يجتمعُ معه، فصار هذا التقديرُ الذي ذكره هو أصلُ الكلام، وما هو المذكورُ قائمًا مقامه ونائبًا منابَه، فالنائبُ مع المنوب لا يجتمعان بخلاف إضمار الشرط، فكان إضمارًا، وفيما نحن فيه يصحُّ بدون الإضمار؛ لأنه قار[1] على أصله إلا أنه غيرُ واضحٍ، فأوضحَ ذلك المبهمَ بهذا التقدير، فلا يكون إضمارًا بل يكون تفسيرًا للمبهم.

وقوله: (**ولهذا قلنا**) إيضاحٌ لقوله: (**وإنما الإضمارُ ضروريٌّ في الأصل**) يعني إنما يصارُ إلى الإضمار عند الضرورة لا عند عدمها.

(**ولهذا قلنا فيمن قال: لفلان علي درهمٌ فدرهمٌ**) بصحة الكلام بدون الإضمار لعدم احتياجه إليه، وقلنا: إنه يلزمه درهمان[2]، فذلك لتحقيق معنى العطف؛ إذ المعطوفُ غيرُ المعطوف عليه، واعتبارُ معنى الوصل والترتيب في الوجوب لا في الواجب وهو الدرهمُ كالقوم المجتمعِ في مكان لا يقال: هذا أول وهذا آخر بل يقال: دخل هذا أولاً وذلك آخرًا، فكذلك هاهنا لا يقال:

---

(١) القار: المستقر.
انظر: المعجم الوسيط ص ٧٢٥، قار.

(٢) انظر: المبسوط ١٨/٨.

لتحقيق الأول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يستطيعه من يظلمه

هذا الواجبُ أولٌ وهذا آخرٌ، ولكن يقال: وجب هذا أولاً وذلك آخراً لما أن الترتيبَ إنما يكون في الأفعال لا في الأعيان، أو هو عبارةٌ عن الواو مجازاً؛ لأن معنى الترتيب لغوٌ، فكان حرفُ الفاء صلةً للتأكيد، فكأنه قال: درهمٌ ودرهمٌ، ولكن ما قلناه أحقُ؛ لأن الشافعيَ يضمرُ ليَسقط به اعتبار حرف الفاء[1] والإضمارُ لتصحيح ما وقع عليه لا لإلغاء به.

الإعرابُ: سخن باعراب كَفتن وبيان كردن يقال: أعرب كلامَه إذا لم يلحنْ في الإعراب.

و الإعجامُ خلافُ الإعراب، فهو أن يلحن في إعرابِ كلامه. قيل الشعر لرؤبة، وقيل للحُطَيْئَة[2] وترتيبه:

(والشعرُ لا يستطيعُه من يَظْلِمُهْ)　　　إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلَمُه

---

(١) فعنده لا يلزمه إلا درهم واحد؛ لأن الفاء ليست للعطف فلا يثبت به الاشتراك، بل عنى قوله: فدرهم أي فعلى ذلك الدرهم.
راجع: المجموع للنووي ٢٠/ ٣١٢

(٢) هو جرول بن أوس بن مالك العبسي، ويلقب بالحُطَيْئة وبه يعرف، أدرك الجاهلية والإسلام فأسلم ثم ارتد ثم أسر وعاد إلى الإسلام، وكان هجاؤه مُراً، لم يكد يسلم من لسانه أحد، وهجا أمه وأباه ونفسه.
من آثاره: ديوان شعر (ط).
انظر: الإصابة ١/ ٣٧٧، أسدالغابة ٢/ ٣٢، الأعلام ٢/ ١١٨، معجم المؤلفين ٣/ ١٢٩.

زَلّت به إلى الحضيض[1] قَدَمُه (يريد أن يُعرِبَه فيُعجِمُه[2])

أي فهو يُعجمُه ـ رفع يعجمُه ـ لأنه استأنفه ولو نصب لفسد المعنى.

وفي «الصحاح» فيعجمُه أي يأتي به عجميًا أي يلحن فيه.

قال الفراء:[3] رفعه على المخالفة يريد أن يُعربه ولا يريد أن يعجمَه.

---

(١) الحَضيضُ: القرارُ من الأرض عند منقطع الجبل، وفي الحديث أنه أُهديَ إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ هديةٌ، فلم يجد شيئا يضعه عليه، فقال: «ضعه بالحضيض، فإنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد» يعني بالأرض.
انظر: الصحاح ٣/ ١٠٧١ مادة: حضض.

(٢) الشعر لرؤبة، وقيل للحطيئة، وقيل للصاغاني، ورجح محقق الصحاح بأنه للحطيئة
انظر: لسان العرب ٩/ ٦٩، والصحاح ٥/ ١٩٨٢، مادة: عجم.
و ترتيبه في لسان العرب:

الشعر صعب وطويل سُلَّمه ... إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه ... يريد أن يعربه فيعجمه
والشعر لا يسطيعه من يظلمه

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن مروان الديلمي المعروف بالفراء، إمام العربية. قال ابن خلكان «كان أبرع الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب»
قال سلمة بن عاصم: دخلت عليه في مرضه، وقد زال عقله، وهو يقول: إن نصبًا فنصبًا، وإن رفعًا فرفعًا
من كتبه «المصادر في القرآن» و«الحدود» و«معاني القرآن» وغيرها، توفي ـ رحمه الله ـ بطريق مكة سنة ٢٠٧ هـ عن ٦٧ سنة.

و قوله: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾

و قال الأخفش[1] : رفعه لوقوعه موقع المرفوع؛ لأنه أراد أن يقولَ: يريدُ أن يعربَه فيقعُ موقع الإعجام، فلما وضع قوله : فيعجمُ موضع قوله: فيقع رفعه[2].

و قيل: يريد أن يعربه أي يُظهره فيعجمُه أي عين ذلك الإعرابِ إعجامٌ له كقوله تعالى: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ﴾[3] أي عين ذلك البيان إضلالٌ له كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ

= انظر: وفيات الأعيان ٦/ ١٧٦رقم ٧٩٨، طبقات المفسرين للداوودي ٢/ ٣٦٧-٣٦٨ رقم ٦٨١، الأعلام ٨/ ١٤٥.

(١) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي النحوي أبو الحسن الأوسط، أخذ النحو عن سيبويه وصحب الخليل وكان معلمًا لولد الكسائي.
قال المبرد: «كان الأخفش أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل».
أشهر كتبه «تفسير معاني القرآن» و«مقاييس في النحو» و«الاشتقاق» وغيرها، توفي سنة ٢١٠ هـ، وقيل غير ذلك.
راجع: طبقات المفسرين للداوودي ١/ ١٩١رقم ١٨٥، وفيات الأعيان ٢/ ٣٨٠ رقم ٢٦٤، الشذرات ٢/ ٣٦، معجم المؤلفين ٤/ ٢٣١.

(٢) راجع جميع الأقوال في: الصحاح ٥/ ١٩٨٢، مادة: عجم.

(٣) سورة إبراهيم، آية: ٤.

إلا أن هذا لا يصح إلا بإضمار فيه ترك الحقيقة، والحقيقة أحق ما أمكن.

فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾[1] بين بهذه الآية أن القرآنَ وإن كانت آياتُه آية قاطعة في الحجة لكن إن كانت في موضع الإيمان يزدادُ منها الإيمانُ لمن آمن، وفي غير موضع الإيمان يزدادُ منها الكفرُ لمن كفر، فكذلك هاهنا إذا كان إعرابُ الشعر في موضعه تزدادُ فيه الفصاحةُ، وإذا كان في غير موضعه يزدادُ فيه الإبهامُ والإعجامُ

(**إلا أن هذا لا يصحُ إلا بإضمارٍ فيه ترك الحقيقة، والحقيقةُ أحقُ ما أمكن**).

فإن قيل: لو قال الخصمُ: وفيما قلتم أيضًا ترك الحقيقة وهو أن يكون الفاءُ مستعاراً للواو، وما الفرقُ بين التركين؟

قلنا: ما قلناه أولى؛ لأن في استعارة الفاء للواو تقريراً لحقيقة الكلام، وهي: أن المعطوفَ غيرُ المعطوف عليه، والخصمُ أضمرَ لتغييرِ حقيقةِ الكلام وهي التغايرُ بين المعطوف والمعطوف عليه، فيلزمُ على قوله شيئان:

أحدهما - تركُ الحقيقة وهي التغايرُ بين المعطوف والمعطوف عليه،

و الثاني - إلغاءُ حرفِ الفاء المذكورِ، وهو أقبحُ من ترك الحقيقة، وليس على قولنا إلا استعارةُ حرفٍ لحرفٍ عند وجود المناسبة بينهما، وهي سائغةٌ شائعةٌ.

---

(١) سورة التوبة، الأيتان: ١٢٤ - ١٢٥.

[ثم]

و أما ثم فللعطف على سبيل التراخي، وهو موضوع ليختص بمعنى ينفرد به، واختلف أصحابنا في أثر التراخي فقال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ : هو بمعنى الانقطاع كأنه مستأنف حكمًا قولاً بكمال التراخي، وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ: عليهما التراخي راجع إلى الوجود.

فأما في حكم التكلم فمتصل. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار؛ قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ: الأول يقع ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول، ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني ولغا الثالث، كما إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق، وقال أبويوسف ومحمد: يتعلقن جميعًا وينزلن على الترتيب سواء قدم الشرط أو أخر، ولو كانت مدخولاً بها نزل الأول والثاني

[ثم]

(قولاً بكمال التراخي) ؛ لأن ثم وُضع للتراخي، فلو كان معنى وجود التراخي في وجود الطلاق دون التكلم بالطلاق لكان معنى التراخي فيه موجودًا من وجه دون وجه، فيظهرُ أثرُه في حكم التكلم أيضًا قولاً بكماله، وأثرُ هذا الاختلاف ظهر في الفروع كما ذُكر في الكتاب.

و حاصله أنه إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن كلمتِ فلانًا، فعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ إن كانت مدخولاً بها تقعُ في

وتعلق الثالث إذا أخر الشرط، وإذا قدمه تعلق الأول ونزل الباقي عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ: وعندهما يتعلق الكل، ذكره في النوادر،

الحال ثنتان والثالثةُ تتعلقُ بالكلام، وإن لم يكنْ دخلَ بها تقعُ واحدةٌ في الحال ويلغو ما سِوى ذلك، وإذا قدم الشرط فقال: إن كلمت فلانا فأنت طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ، فإن كان قد دخل بها تعلقت الأولى بالشَرط ووقعت الثانيةُ والثالثةُ في الحال، وإن كان لم يدخلْ بها تعلقت الأولى بالشرط ووقعت الثانيةُ في الحال والثالثةُ لغوٌ، وعند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ سواءً قدَّم الشرطَ أو أخَّرَ تتعلقُ الثلاثُ بالشرط إلا أن عند وجود الشرط إن كانت مدخولاً بها تطلقُ ثلاثًا وإن كانت غير مدخولٍ بها تطلقُ واحدةً.

فأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول: ثم للتعقيب مع التراخي، فإذا دخل بين الطلاقين كان معناه سكتة بينهما، وهما يقولان: ثم للعطف ولكن مقيدًا بالتراخي، فلوجود معنى العطف يتعلقُ الكلُ بالشرط، ولمعنى التراخي يقعُ مرتبًا عند وجود الشرط. كذا في «المبسوط»(١).

فإن قيل: كلمةُ ثم إذا أُدخلت بين الطلاقين لو كانت هي بمنزلة سكتة على قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ كان ينبغي أن لا تقع الطلقةُ الثانيةُ والثالثةُ سواءً كانت المرأةُ مدخولا بها أو لم تكن؛ لأنه حينئذ يكون بمنزلة قول الرجل لامرأته: أنت طالق، ثم قال بعد سكتةٍ: أنتِ طالق؛ هناك لا تقعُ إلا واحدةٌ؛ لأن الثاني يقعَ لغوًا لعدم المبتدأ.

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٢٩.

. . . .

قلت: يضمرُ المبتدأُ بدلالة العطف لتصحيح كلامه؛ لأن قولَه: «طالق» «في المرة الثانية خبرٌ، والخبرُ يفتقرُ إلى المبتدأ، فيصيرُ كأنه قال: ثم أنتِ طالقٌ، فتقعُ واحدةٌ في الحال في غير المدخول بها.

فإن قيل فقوله: «طالق» كما هو محتاجٌ إلى المبتدأ كذلك هو محتاجٌ إلى الشرط أيضا، فيجبُ أن يضمرَ الشرطُ في الثاني لكي يتعلقَ هو أيضا بالأول.

قلنا: احتياجه إلى المبتدأ ليس كاحتياجه إلى الشرط؛ لأنه لو لم يضمرْ المبتدأ لكان كلامُه في الثاني لغواً محضًا ملحقًا بنعيق(١) الغراب، ولا كذلك الشرط؛ لأن لكلامه صحة بدونه والإضمارُ إنما كان للحاجة والحاجةُ اندفعت بإضمار المبتدأ حتى صحَ الكلامُ في الطلاق الثاني ووقعت الغنيةُ عن إضمار الشرط.

فإن قلت: كيف احتيج إلى إضمار الشرط في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالقٌ وعبدي حرٌ مع استقلالِ قوله: «وعبدي حرٌ» بفائدته حتى تعلقا جميعا بالشرط؟

قلت: ليس اتصالُ الجُمل بالواو كاتصالها بثم، فلو كان مقصودُ الحالف تعليقُ كل الطلقاتِ لذكرها بحرف الواو، فإن حرف ثم بمنزلة السكتة عند أبي حنيفة

---

(١) النَعيق: صوتُ الراعي بغنمه، وقد نَعَقَ الراعي بغَنَمه يَنْعقُ نعيقًا ونُعاقًا ونَعَقَانًا أي صاح بها وزجرها، وحكى ابن كيسان: نَعَقَ الغُرابَ أيضًا بَعين غير معجمة.
انظر: الصحاح ٤/ ١٥٥٩ ـ ١٥٦٠، مادة: نعق.

. . . .

ـ رضي الله عنه ـ فكان أثرها في قطع التعليق عنده.

و قد يُستعارُ ثم لمطلق العطف كما أن الرقبةَ وُضعت لمطلق الرقبة التي هي عبارةٌ عن البُنْيَة السليمة، والمطلق متعرضٌ للذات دون الصفات، فيتناولُ فرداً من الأفرادِ غيرَ عينٍ فلمَ يكن عامًا؛ لأن العامَ ما له أفرادٌ والمطلق يمكن العملُ به من غيرِ توقفٍ واستفسار فلم يكن مجملاً؛ لأن المجملَ ما لا يمكن العملُ به من غيرِ استفسارٍ من المجملِ وبيانه، بل كان مطلقًا كرقبةٍ ورجلٍ وامرأةٍ وغيرها.

فقال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ: موجبه الافتراق؛ يعني أن الواوَ للعطف، وإنما يتعلقُ الطلاقُ بالشرط كما علّقه وهو علّق الثانيةَ بالشرط بواسطة الأولى، فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة، فالأولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثانيةُ بواسطة الأولى بمنزلة القنديلِ المعلق بالحبل بواسطة الحَلَق، ثم عند وجود الشرط ينزلُ ما تعلق فينزل كما تعلق، ولكن هما يقولان: هذا أن لو كان المتعلقُ بالشرط طلاقًا، وليس كذلك بل المتعلقُ ما سيصير طلاقًا عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل، فإنه لا يكون طلاقًا بدون الوصول إلى المحل كما إذا حصل التعليقُ بشروط يتخللها أزمنةٌ كثيرةٌ، يعني لو قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، ثم بعد ذلك بيوم أو أيام قال: أنت طالق إن كلمت زيدًا، ثم بعد ذلك بأزمنة قال: أنت طالق إن شتمت عمراً، فوُجد الشروطُ تطلق ثلاثًا، وإن وُجد الترتيبُ عند التعليق،

و قد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجازًا للمجاورة التي بينهما . قال الله تعالى : ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ،

وكذلك إن علق في كل مرة بدخول الدار ، وكذلك إن قدم الشرط فلا يُترك المقيد بالمطلق ، فالمقيد كونُ موجبِ هذا الكلام الاجتماع والاتحاد ، والمطلق هو كون الواوِ محتملاً للوجوه المختلفة من الترتيب والجمع أي لا يُترك موجبُ هذا الكلامَ الذي يوجبُ الاجتماعَ لما قررنا بالواو المطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب .

(**وقد يستعارُ ثم لمعنى واو العطف مجازًا للمجاورة التي بينهما**) إذا تعذر العمل بحقيقة ثم ، وبيانُ المجاورة بينهما أن الواوَ لمطلق العطف ، فكان يحتملُ معنى ثم ؛ لأن المطلقَ إنما يكون وجودُه في الخارج بحسب ما يحتمله من المقيدات ، فتثبتُ المجاورةُ بينهما بسبب الاحتمال .

(**قال الله تعالى** : ﴿ **ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾) أي وكان ، فإن أول الآية قوله تعالى : ﴿ **فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ** ﴾ إلى قوله ﴿ **ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾[١] .

فقد عد الأعمالَ الصالحةَ ، ثم ذكر الإيمانَ بعده بكلمة ثم ، فلو عُمل بحقيقتها يلزم أن تكون الأعمالُ الصالحةُ المنجيةُ من عذاب النار قبل الإيمان وليس كذلك ؛ لأن عملَ الكافر وإن كان صالحًا من حيث الظاهر كتخليص الأسارى وإطعام الجائعين والصدقاتِ فليس بمنجٍ شيئًا من العذاب ؛ لأن كونَه

---

(١) سورة البلد ، آية : ١١ ـ ١٧ .

﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ .

ولهذا قلنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه»: أنه يحمل على حقيقته؛ لأن العمل به ممكن؛ لأنا نعمل بحقيقة موجب الأمر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحنث،

مؤمنًا شرطٌ لصحة عمله وانعقاده منجيًا من العذاب بفضل الله.

﴿ثُمَّ اللهُ شهيدٌ﴾[1] أي والله شهيد لتعذر العمل بحقيقة ثم؛ لأنه للترتيب ولا ترتيب في صفات الله تعالى، لما أن الله تعالى قديم[2] بجميع صفاته العُلى، وأولُ الآية قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ .

(ولهذا قلنا في قول النبي عليه السلام «من حلف على يمين فرأى غيرَها خيرًا منها فليأت بالذي هو خيرٌ ثم ليكفِّر عن يمينه»[3]: إنه يُحمل على حقيقته)؛ لأن الإتيان بالذي هو خيرٌ هو الحَنث، فتجب الكفارةُ بعده لا محالةَ فكان ثم على حقيقته؛ لأن الكفارةَ واجبةٌ بعد الحَنث بالإجماع،

---

(١) سورة يونس، آية: ٤٦ .

(٢) انظر: ص(٢٩٥) هـ(٦٦).

(٣) خرجه مسلم في كتاب الأيمان باب من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها ١١/ ١١٥ بلفظ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليترك يمينه»، وبنحوه أحاديث كثيرة في نفس الصفحة، وخرجه غيره بألفاظ قريبة منه.

وروي: «فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير»، فحملنا هذا على واو العطف؛ لأن العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الأمر؛ لأن التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينًا تحقيقًا لما هو المقصود،

ويروى «فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فحملنا ههنا كلمة ثم على واو العطف؛ لأن العملَ بحقيقتها غيرُ ممكن؛ لأن التكفيرَ قبل الحَنث غيرُ واجب بالإجماع. فكان المجازُ متعينًا تحقيقًا لما هو المقصودُ) وهو الوجوبُ؛ لأن البرَّ في اليمين واجبٌ

وهو الأصلُ في الأيمان، والكفارةُ تجب خلفًا عن البر، فلو أُجريت على حقيقتها لم يحصلْ المقصودُ وهو الوجوبُ.

ألا ترى أنه لو كفَّر بالصوم قبل الحَنث لا يجوزُ، وقوله: «فليُكفِّر عن يمينه» شامل للكفارة بالمال والصوم، فتحملُ كلمةُ ثم على المجاز ليبقى أمرُ التكفير موجبا، ولا يقال إن ثم إذا استعير للواو والواوُ لمطلق العطف فيقتضي الجوازَ كيف ما كان؛ لأنا نقول: ثم إنما استعير للواو ليكون العملُ بالأمر واجبًا على موجبه وهو الوجوب، فبسبب هذا المعنى قلنا: لا يجوزُ قبل الحَنث إذ لو جاز لوجب تقريرُ ثم على الحقيقة إذ لا فائدةَ في الاستعارة لبقاء الحكم الثابت بالحقيقة بعد الاستعارة.

فإن قيل: إن كان في قول الشافعي تركُ الحقيقة وهو تركُ إجراء الأمر على حقيقته ففي قولكم أيضًا تركُ الحقيقة، وهو تركُ العمل بحقيقة ثم، فمن أين ظهر رجحانُ قولكم على قوله؟

....

قلنا: فيما قاله الشافعي ترك الحقيقة في الموضعين وهو تركُ العمل بموجب الأمر، وتركُ العمل بجواز التكفير قبل الحنث حيث أراد بهذا جواز التكفير قبل الحنث ولا يجوِّز الصومَ، وفيما قلنا تحقيق المقصود وهو القول بوجوب الكفارة فيما هو مقتضٍ للوجوب.

و الأولى فيه أن يقال: إن فيما قاله الشافعي ترك الحقيقة في أمر الشارع وهو فعلٌ بلا خلَف، وفيما قلنا تركُ الحقيقة في ثم، وهو حرفٌ بخلف وأمرُ الحرف أسهل من أمر الفعل؛ لما أن الحروفَ هي الوصلات تنوبُ بعضها مناب البعض في الأغلب، والاَعتبار لقوة الأثر في التعليل، وإنما قلنا هذا أولى؛ لأن على التقرير الأول لزومَ الترجيح بكثرة العلل وذلك لا يجوز، والرجحانُ لا يثبتُ بكثرة العلل.

ألا ترى أن أربعةَ شهود تعارض الشاهدين في الدعوى ولا يترجحُ الأكثر على الأقل، والذي يؤيِّدُ ماً قلنا ما قاله في «المبسوط»[1] في المعنى وهو أن مجردَ اليمين ليس بسبب لوجوب الكفارة؛ لأن أدنى حد السبب أن يكون مؤديًا إلى الحكم طريقًا له، واليمين مانعة من الحنث محرَّمةٌ له، فكيف تكون موجبة لما يجب بعد الحنث؟

ألا ترى أن الصومَ والإحرامَ لما كان مانعًا أي لما كان كلُ واحدٍ منهما مانعًا

(١) لم أقف عليه في المبسوط للسرخسي، وربما يريد به مبسوط شيخ الإسلام الإسبيجاني (مخطوط) كما يحيل إليه الشارح أحيانًا.

و إذا صح بأن يستعار ثم للواو فالفاء به أولى ؛ لأن جوازه بالفاء أقرب ،

مما يجب به الكفارةُ وهو ارتكابُ المحظور لم يكن بنفسه سببًا لوجوب الكفارة بخلاف الجرح فإنه طريقٌ مفضٍ إلى زهوق الروح .

فعُلم بهذا أن الاعتبارَ في الأسباب للسببِ الذي هو مفضٍ إلى حكمه وضعًا لا للسببِ الذي ينعقدُ سببًا للحكم بعد ارتفاع المانعِ ، ولئن سلمنا أن اليمينَ سببٌ فالكَفارةُ إنما تجب خلفًا عن البر الواجب باليمين ليصير عند أدائها كأنه تمَّ على برِّه ولا معتبرَ بالخلف في حال بقاء الأصل ، وقبل الحنث ما هو الأصلُ باقٍ وهو البرُ ، فلا تكون الكفارةُ خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع القدرة على الماء .

و ذُكر هذا السؤالُ والجوابُ بعبارة أخرى ، وقيل : فإن قيل : إذا حملته على واو العطف يلزم المجازُ في ثم ، ولو عملت بحقيقة ثم يلزم المجازُ في الأمر ، فيتساويا في ترك الحقيقة والعملُ بالمجاز ، فلِم حملتم ثم على الواو ؟

قلنا : لأنا لو حملنا ثم على الواو يحصل منه الإيجابُ ، ويكون المجازُ معمولاً من كل وجه ، وفيما قاله الخصمُ تترك الحقيقةُ ولا يحصلُ العمل بالمجاز من كل وجه ؛ لأن التكفيرَ بالصوم لا يجوزُ قبل الحنث عنده ، فحملناه على هذا المجاز تحقيقًا لما هو المقصودُ وهو إيجابُ الكفارة ؛ لأن المقصودَ بالحديث إيجابُ الكفارة .

(**وإذا صح أن يستعارَ ثم للواو فالفاءُ به أولى**) أي لما جاز استعارةُ ثم للواو مع بُعد ثم عن الواو فلأن تستعار الفاءُ للواو أولى من استعارة ثم للواو ؛

ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها: أن هذا على الاختلاف مثلما اختلفوا في

لأن الفاءَ أقرب إلى الواو بالنسبة إلى ثم، فالقربُ والمجاورةُ من أسباب الاستعارة مع اتحاد كلِّها في معنى العطف.

و الدليلُ على أن جوازَ الفاء بالواو أقرب من جواز الواو بثم شيئان:

أحدهما - أن المشايخَ اختلفوا في موجب الفاء كما اختلفوا في موجب الواو لقرب معناهما، ولم يختلفوا في ثم لبعد معناها عن معنى الواو.

و الثاني - أن الواوَ لمطلق الجمع، والفاءُ للوصل والتعقيب، وفي الجمع معنى الوصل موجودٌ.

و أما ثم فللتراخي، فالجمعُ أو الوصلُ مع التراخي ضدان، فعُلم أن جوازَ الفاءِ بالواو أقربُ من جوازِ ثم بالواو. (**ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته**) إلى آخره. هذا لإيضاح استعارة الفاء للواو، فإن الفاءَ في هذه المسألة بمعنى الواو على قول بعض المشايخ (و المراد به الطحاوي رحمه الله).

و قال في «المبسوط»: ولو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق. ذكر الطحاوي أن هذا أيضًا على الاختلاف، فإن حرف الفاء للعطف كحرف الواو فتطلق ثلاثًا عندهما، والأصحُ أنها تُطلق واحدةً عند وجود الشرط - يعني بالاتفاق - لأن الفاءَ للتعقيب في أصل الوضع لا لعطفٍ مطلقٍ، فإن كلَّ حرفٍ موضوعٌ لمعنى خاصٍ، وإذا كان للتعقيب ففي كلامه تنصيصٌ

الواو، إلا أن الحقيقة أولى، فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا وإذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضًا.

[بل]

وأما بل فموضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك، يقال: جاءني زيد بل عمرو، ولهذا قال زفر - رحمه الله - فيمن قال: لفلان علي ألف درهم بل ألفان: أنه يلزمه ثلاثة آلاف؛ لأنه أثبت الثاني وأبطل الأول، لكنه غير مالك إبطال الأول فلزماه كما لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين أنها تطلق ثلاثًا.

على أن الثانيةَ تعقبُ الأولى، فتَبين بالأولى لا إلى عدة بخلاف الواو[1] (إلا أن الحقيقةَ أولى، فلذلك اخترنَا الاتفاق) يعني تُطلقُ واحدةً بالاتفاق في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق. (وإذا قدَّم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضًا) أي لا تقع إلا واحدةٌ على الأصح، يعني إذا قال: أنت طالق فطالق إن دخلت الدار هو بمنزلة الواو عند الطحاوي. إذا دخلت الدار طلقت ثلاثا كما في التعليق بالواو.

[بل]

(على سبيل التدارك) أي على سبيل تدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول، وإظهارٌ أن الأولَ كان غلطًا كما لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة بل

---

(١) راجع: المبسوط ٦/١٢٨ـ١٢٩.

وقلنا نحن: إنما وُضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك في العادات بأن ينفي انفراده ويُراد بالجملة الثانية كمالها بالأولى وهذا في الأخبار ممكن كرجل يقول: سني ستون بل سبعون زيادة عشر على الأول فأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلاث تطليقات، حتى إذا قال: كنت طلقت أمس امرأتي واحدة بل ثنتين، أو لا ؛بل ثنتين وقع ثنتان لما قلنا، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين ولم يدخل بها: أنها تطلق واحدة لأنه قصد إثبات الثاني مقام الأول. ولم يملك؛ لأنها بانت.

ولهذا قالوا جميعًا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، لا بل ثنتين، أو بل ثنتين، أنها إذا دخلت طلقت ثلاثًا، لأن هذا لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة، لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه إبطال الأول، ولكن في وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة، كأنه قال: لا؛ بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين.

ثنتين إنها تطلق ثلاثًا[1] أي لو قال لامرأته التي دخل بها، وأما إذا قاله لغير المدخول بها فإنها تطلقُ واحدة على ما ذكر في الكتاب بُعيد هذا.

(وقلنا نحن) أي عندنا: يجب ألفان.

وقعت ثنتان لما قلنا إشارة إلى قوله: «ويُرادَ بالجملة الثانية كمالها بالأولى، وهذا في الأخبار ممكن» لأن الغلط في الأخبار ممكن.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢١١.

وهذا بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها : أنها تبين بالواحدة ؛ لأن الواو للعطف على تقدير الأول فيصير معطوفًا على سبيل المشاركة فيصير متصلاً بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفردًا بشرطه ؛ لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الأول فقد جاء الترتيب ، ويتصل بهذا أن العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغة فإن استويا اعتبر أقربهما

مثاله : ما قال في الجامع : أنت طالق إن دخلت الدار ، لا ، بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لأنا لو عطفناه على الشرط كان قبيحا ؛ لأنه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل

(**ويتصل بهذا أن العطفَ متى تعارض له شبهان اعتُبر أقواهما**) أي متى تعارض للعطف معطوف عليهما اثنان .

(**مثاله : ما قال**) محمد ـ رحمه الله ـ (**في «الجامع»**)أي في الباب الثامن عشر من أيمان «الجامع الكبير» بقوله : (**أنت طالق إن دخلت الدار، لا بل هذه لامرأة أخرى ؛ أنه جُعل عطفًا على الجزاء دون الشرط**) حتى إذا دخلت الأولى الدار طلقتا[1] ، ولو دخلت الثانيةُ لم تطلقْ واحدة منهما ؛ لأنه تعارض للعطف شبهان :

أحدهما ـ أنت طالق ، ومعناه لا بل هذه طالق ،

---

(١) بل هو الباب السابع عشر في الجامع الكبير ، وهو باب الحنث في اليمين التي يقع الطلاق على الأولى ثم يقع على الأخرى ص ٤٢ .

وهو التاء في قوله: دخلت،

و الشبه الآخَرُ - (**التاء في قوله: «دخلتِ »**) و معناه لا بل هذه إن دخلت فأنت طالق، وحكمه لو كان كذلك إن دخلت الثانيةُ طُلقت الأُولى.

و قال المصنف - رحمه الله - هذا الذي ذكره محمد - رحمه الله - يحتمل وجوهًا ثلاثة:

أحدها - أن يكونَ تقديرُه: لا بل هذه طالق إن دخلتِ أنت، وهو الذي اختاره محمد - رحمه الله -

و الثاني - لا بل هذه إن دخلتْ هذه المرأةُ الدارَ فأنت طالق، ولم يُحمل على هذا إلا بالنية.

و الثالث - أنت طالق إن دخلت هذه الدارَ لا بل هذه المرأة الأخرى. إن دخلتْ فهي طالق، ولم يُحملْ على هذا أصلا أي لا بالنية ولا بغيرها.

و قال الإمام قاضي خان - رحمه الله - في «شرح الجامع»: وإذا جعلنا هذا رجوعًا عن الجزاء، والرجوعُ عن الأول لم يصحْ، وإقامةُ الثانية مقام الأولى صحيح، فيتعلق طلاق الثانية بدخول الأولى حسب تعلق طلاقها بدخولها، فإذا دخلتْ الأولى الدارَ يقع الطلاق عليهما، وإن نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته لأنه نوى ما يحتمله لفظه، وأيتهما دخلتْ وقع الطلاقُ على الأولى قضاء وديانة؛ لأن طلاقَ الأولى كان متعلقًا بدخولها، وهو قصد الرجوع عن دخول الأولى بإقامة دخول الثانية مقام دخول الأولى، فيتعلقُ

وذلك قبيح . قال الله تعالى : ﴿ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ فأكده

طلاقُ الأولى بدخول الثانية، والرجوع عن الأول لم يصح، وإقامةُ الثاني مقامَ الأول صحيحٌ، فيتعلقُ طلاقُ الأولى بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها، فأيتهُما دخلتْ وقع الطلاق على الأولى وتطلق الثانية أيضًا بدخول الأولى ؛ لأن كلامَه كان رجوعًا عن الجزاء ظاهرًا، وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول الأولى، والرجوعُ عنه لم يصحْ، فبقي معلقًا كما كان[1]

و قوله : (**وذلك قبيح**) أي العطفُ على الضمير المرفوع المتصل الذي هو غيرُ مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل[2] كما في **قوله تعالى** : ﴿ **اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ** ﴾[3] .

فإن قلت : كيف حصر جواز العطف على الضمير المتصل المرفوع بما أكّد

---

(١) وفي الفتاوى الهندية ١/ ٤٥٣، نقلاً عن «شرح الجامع الكبير للحصيري» : رجل قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت هذه الدار، لا بل هذه للمرأة الأخرى فاليمين على دخول الأولى، فإن دخلت الأولى طلقتا .
وإن دخلت الثانية لا تطلق واحدة منهما، وإن نوى الرجوع عن الشرط صحت، فإن دخلت الثانية طلقت الأولى ديانة وقضاءً، وإن دخلت الأولى طلقت الأولى ديانة وقضاءً أيضًا وتطلق الثانية قضاءً.

(٢) فالعطف على الضمير المرفوع المتصل بارزًا كان أو مستترًا من غير أن يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وإن كان جائزًا. تقول العرب : فعلت أنا وزيد، وقلما تقول : فعلت وزيد، بل هو شيء لا يكاد يوجد إلا في ضرورة الشعر .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٥٥ .

(٣) سورة البقرة، آية : ٣٥.

....

هو بالضمير المرفوع المنفصل وهو حسنٌ أيضًا عند وجود الفاصل، وإن لم يُؤكَّد هو بالضمير المرفوع المنفصل كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن تَابَ﴾ معطوف على الضمير المستكن في ﴿فَاسْتَقِمْ﴾ أي فاستقم أنت وليستقم من تاب، وكذلك قوله تعالى ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ وَامْرَأَتُهُ﴾[2]، وقوله ﴿وَامْرَأَتُهُ﴾ معطوفةٌ على الضمير المرفوع في ﴿سَيَصْلَىٰ﴾ أي سيصلى هو وامرأته. هكذا صرح فيهما صاحب «الكشاف»[3]

قلت: ذلك عند النحويين، و أما عند الفقهاء وبعض أهل التفسير فقوله: ﴿وَمَن تَابَ﴾ مرفوع؛ لأنه أُدرج وليستقم بدلالة قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ﴾ فكان هو حينئذ عطف الجملة على الجملة، ورفعيّةُ قوله: ﴿وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ بعامل مضمرٍ[4]

---

(١) سورة هود، آية: ١١٢.

(٢) سورة المسد، آية: ٣.

(٣) انظر: الكشاف ٢/ ٢٣٦-٢٣٧و ٤/ ٢٤١.

(٤) وفي إعراب القرآن الكريم وبيانه لمحيي الدين الدرويش ٤/ ٤٣٧ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ الفاء الفصيحة و﴿استقم﴾ فعل أمر و﴿كما﴾ نعتٌ لمصدر محذوف أي فاستقم استقامة مثل استقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير منحرف عنها ﴿وَمَن﴾ الواو عاطفة، و(من) موصول معطوف على الضمير في ﴿استقم﴾، وإنما جاز العطف عليه من غير تأكيد بالمنفصل لقيام الفاصل مقامه، و﴿مَعَكَ﴾ ظرف متعلق بمحذوف صلة للموصول، ويجوز أن يكون مفعولاً معه والواو للمعية، وهكذا في إعراب المفصل لكتاب الله المرتل لبهجت عبدالواحد صالح.

. . . .

كرفعية رجال في قوله تعالى ﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا ﴾[1] على قراءة من قرأ على بناء المفعول لا أن يكون معطوفا على الضمير المتصل المرفوع.

و ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ وأما قوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا ﴾[2]، ولم يؤكده بالضمير المنفصل وهو نحن، واختار اللغة الأخرى، وكتاب الله منزه عما يقبح فإنما حسن ذلك لإعادة حرف النفي، وهو قوله: ﴿ وَلا آبَاؤُنَا ﴾ تقول: ما فعلتُ كذا ولا فلانٌ فيحسن، وتقول: ما فعلت كذا وفلانٌ فيقبح حتى تقول: أنا وفلان.

و حاصله إنا عطفنا هاهنا على الجزاء فقط؛ لأنا إن عطفناه على الشرط كان جائزًا لكنه قبيحٌ، فيصار إليه عند تعذر العطف على الجزاء، كما لو قال: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل فلانٌ. أنه جُعل عطفًا على الشرط وإن كان قبيحا؛ لأنه تعذر العطف على الجزاء؛ لأن فلانًا يستحيل أن يكون طلاقًا فيصار إليه وإن لم يكن مستحسنًا عند الفقهاء للضرورة، وإنما قُبحَ ذلك؛ لأن الضميرَ المرفوعَ لما لم يقمْ بنفسه وهو التاءُ في قوله: «دخلت» كان موجودًا له شبه العدم، فمن حيث إنه موجودٌ جاز العطفُ، ومن حيث إن له شبهًا بالعدم قَبُحَ العطفُ، فإذا تعارضا عُطف على ما هو جائزٌ مستحسنٌ، ولم يُعطفْ على ما هو قبيح؛ لأن الجائزَ المستحسنَ أقوى من الجائز القبيح إلا إذا مسَّت

---

(١) سورة النور، آية: ٣٦.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٤٨.

وذلك أن الفاعل مع الفعل كشيء واحد، وإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول؛ لأنه منفصل في الأصل لأنه يتم الكلام بدونه على ما ذكرنا؛ نظيره أنت طالق إن ضربتك، لا؛ بل هذه ينصرف إلى الثانية، فإذا عطفناه على الجزاء كان معطوفًا على ضمير مرفوع منفصل، وذلك أحسن، فلذلك قدمناه.

وأما إذا استويا فمثاله ما ذكرنا في الإقرار أن لفلان علي ألف درهم إلا عشرة دراهم، ودينارًا أن الدينار صار داخلاً في الاستثناء وصار مشروطًا

الضرورةُ حينئذ يصار إليه، ولا يُلغى لأن إلغاءَ تصرفه أقبح بخلاف ضمير المفعول، فإن العطفَ عليه جائزٌ وإن كان متصلاً كما في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ﴾[1] لما عرف أنه في حكم الانفصال بسبب أنه فضلةٌ في الكلام.

و قوله: (**وذلك أن الفاعلَ مع الفعل كشيء واحدٍ**)، وقد قيل في اتحاد الفاعل مع الفعل عشرة أوجه: وأوردنا أربعةَ أوجه منها في «الموصل» والأشهرُ منها مسألة يضربان وضربْنا ـ بسكون الباء ـ وقدْ ذكرنا وجههما في «الموصل».

(**فإذا استويا**) أي إذا استويا في حسن العطف بأن يحسنَ العطفُ على كلٍ واحد منهما اعتُبر أقربهما كما في قوله: (**إن لفلانٍ علي ألف درهمٍ إلا عشرةَ دراهمَ ودينارًا**)، فإن لعطف الدينار تعارض الشبهين؛ لأنه يَحسن

---

(١) سورة القصص، آية: ٤٠.

مع العشـــرة لا مع الألف لما ذكرنا أن عطفه عـــلى كل واحدة منهما صحيح فصار ما جاوره أولى.

العطف على عشرة وهو المستثنى، ويحسن العطف على ألف درهم وهو المستثنى منه، فيعطف على عشرة دراهمَ حتى صارا مستثنيين عن الألف، فيلزم عليه ألف درهمٍ ناقصا بعشرة دراهمَ وقيمةُ دينار؛ لأن المستثنى وهو عشرةُ دراهمَ أقرب منَ الدينار إلى الأَلف، فيترجح بالقرب كما هو الأصلُ في التعارض.

فإن قيل: يجب أن يعطفَ الدينار على الألف وإن كان أبعد، فإن استثناء الدينار من الدراهمِ مختلفٌ فيه فيعطف على الألف ليكون استثناءُ الدراهمِ من الدراهمِ.

قلنا: لا انفصال عما احترز بهذا الطريق فإنه حينئذ يصير استثناءَ الدراهمِ من الدينار وهو أيضًا مختلَفٌ فيه، وذلك لأنه لو عطف على الألف صار المستثنى منه ألفًا وديناراً، فيكون استثناءَ عشرة من الألف والدينارِ، وإذا كان كذلك كان عطفُ الدينار على العشرة أولى لكونها أقرب.

و في «المبسوط» ما يدل على أن هذا التقريرَ فيما إذا كان المقرُّ له اثنينِ.

أما إذا كان واحداً فالاستثناءُ من الجنس جوابُ الاستحسان، وإن كان أبعدَ فقال: ولو قال لفلان علي ألفُ درهم ولفلان علي مائةُ دينار إلا درهمًا جُعل ذلك استثناء من الدينار؛ لأن المستثنى موصول بالإقرار بالدنانير، وحقيقة الاستثناء ما يكون موصولاً بالمستثنى منه، وهذا على أصل أبي حنيفة

. . . .

وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ ظاهر[1]؛ لأن عندهما سواءً جعلته مستثنى من الأول أو من الآخَر كان الاستثناءُ صحيحًا، فلما استويا تترجح الدنانيرُ لاتصال المستثنى بها، ولو قال: لرجل واحد عليَّ ألفُ درهمٍ ومائةُ دينار إلا درهمًا، في القياس هذا الاستثناء من الدنانيرِ أيضًا؛ لأنه متصل بالدينار، ولكنه استحسن فقال: إذا كان المقرُّ له واحدًا فالاستثناء من الدراهمِ؛ لأنا إن جعلنا المستثنى من الدينار صح باعتبار المعنى، وإن جعلناه من الدراهمِ صح باعتبار الصورة والمعنى، وضرر النقصان في الوجهين يدخلُ على واحدٍ، فكان جعله من الدراهم أولى.

---

(١) راجع: المبسوط ١٨/ ٩٠.

[لكن]

و أما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيد لكن عمرو، فصار الثابت به إثبات ما بعده، فأما نفي الأول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل، غير أن العطف إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام تعلق النفي بالإثبات الذي وصل به، وإلا فهو مستأنف.

[لكن]

(وأما لكن فقد وُضع للاستدراك بعد النفي). الاستدراكُ: دريافتن جيزي

(فأما نفي الأول فيثبت بدليله) أي بدليل النفي وهو حرفُ النفي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] (بخلاف كلمة بل)، فإن موجبيها جميعًا - وهما نفي الأولُ وإثباتُ الثاني - يثبتان بنفي استعمالِ كلمة بل.

(الاتِّساق): الانتظام[2]، والمرادُ من الاتساق هاهنا إمكانُ التوفيق بين المتنافيين (فإذا اتسقَ الكلامُ تعلقَ النفي بالإثبات الذي وصل به) يعني يثبت النفي والإثباتُ جميعًا كما في قولنا: ما جاءني زيدٌ لكن عمروٌ، وهذا

---

(١) سورة الأنفال، آية: ١٧.

(٢) انظر: الصحاح٤/ ١٥٦٦، مادة: وسق.

مثاله: ما قال علماؤنا في الجامع في رجل في يده عبد فأقر أنه لفلان فقال فلان: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، فإن وصل الكلام فهو للمقر له الثاني، وإن فصل يرد على المقر؛ لأنه نفي عن نفسه، فاحتمل أن يكون نفيًا عن نفسه أصلاً فيرجع إلى الأول، ويحتمل أن يكون نفيًا إلى غير الأول، فإذا وصل كان بيانًا أنه نفاه إلى الثاني، وإذا فصل كان مطلقًا

الاستدراكُ إنما يصحُ أن لو توهَّم متوهمٌ عدم مجيء عمرو، وعند سماع نفي مجيء زيدٍ لدوام ملازمةِ كلٍ واحدٍ منهما بالآخَر، فأزال ذلك الوهمَ بهذا الاستدراكِ، فكان كل واحد من النفيِ والإثباتِ في مَحزِّه[1] فيصح.

وكذلك (**لو أقر رجلٌ بعبدٍ هو في يده أنه لفلان، وقال فلانٌ: ما كان لي قطْ لكنه لفلانٍ آخر ووصل، فهو للمقِرِ له الثاني**)، ولا يكون هذا ردًا لإقرار المقِر؛ لأن من الجائزِ أن يكونَ هذا معروفًا بكونه له، ثم وقع في يد المُقرِّ بسببٍ من الأسباب فأقرَّ أنه له، فقوله: «ما كان لي قطُّ» لا يكون تكذيبًا له؛ لأن عنده أنه ليس له لكنه لفلانٍ، فالكلامُ الأولُ مع الثاني ليسا بمتنافيين، فإذا وصل به قوله: «لكن لفلانٍ» كان بيانًا أنه نفى ملكه إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله: «لكن» و إن قطعَ كلامه كان محمولاً على نفي ملكه أصلاً كما هو الظاهرُ وهو ردٌّ للإقرار، ثم قوله: «ولكن لفلان» شهادةٌ بالملك للثاني على المقِر، وبشهادة الفرد لا يثبت الملك.

---

(١) الحزُّ: الحينُ والوقتُ.
انظر: الصحاح ٣/ ٨٧٣، مادة: حزز.

فصار تكذيبا للمقر،

وقالوا في المقضي له بدار بالبينة إذا قال: ما كانت لي قط لكنها لفلان، وقال فلان: إنه باعني بعد القضاء أو وهبني أن الدار للمقر له، وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه؛ لأنه نفاها عن نفسه إلى الثاني أيضًا حيث وصل به البيان

(وقالوا في المقضيِّ له بدار بالبينة - إلى أن قال - إن الدارَ للمقِر له وعلى المقضِي له القيمة).

فإن قيل: هذا إنما يستقيمُ فيما إذا قدَّم الإقرار، ثم قال: «لم يكن لي قط» فقبلنا في حق البعض دون البعض، أما إذا قال: «ما كانت لي قطُ ولكنها لفلان» فقد أكذب شهودَه أوَّلا، فلا يصح إقراره بعد إكذاب الشهود؛ لأن الإقرارَ لا يصح إلا في الملك.

قلنا: الكلامُ صَدَرَ جملة واحدة فلا يُفصل البعضُ عن البعضِ في حق الحكم؛ لأن الكلامَ يتم بآخره؛ لأن أولَ الكلام يتوقفُ على آخره إذا كان في آخره ما يغير أولَه، وهاهنا أيضًا النفي معلقٌ بالإثبات، فصار بمنزلة قوله: أنت طالقٌ إن دخلت الدار، وذكر صورة هذه المسألة في «شروح الجامع» بقوله: رجل ادّعى دارًا في يد رجل أنها داره، والذي في يده يجحدُ ذلك، فأقام المدعي البينة أنها دارُه، فقضى القاضي له بها، ثم أقر المقضي له أنها لفلان لا حق لي فيها، وصدَّقه المقَرُّ له، وقال المقضي عليه: إن المقضي له قد أكذبَ شاهديه فأنا أحقُّ بها، فلا شيء للمقضي عليه وهي للمقرِّ له؛ لأن قوله: «هي لفلان لا حقَ له فيها» يحتملُ أنها صارت له بسبب تمليكها إياه بعد

. . . .

الحكم بالبيع منه ، وإذا احتمل ذلك والأصلُ في الإقرار القصرُ على أدنى ما يمكن فلم يبطل القضاءُ بالشك .

فإن قيل : هذا التقريرُ إنما يصحُ أن لو احتمل الوقتُ التمليكَ .

أما إذا لم يكن بين القضاء والإقرار زمانٌ يحتملُ التمليكَ فيه فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الإقرار لغيره أنها له بسبب تمليكي إياها له بعد القضاء ؟

قلنا : يُحمل ذلك على إمكان التوفيق ، وإن كان نادرًا بأن باعها قبل القضاء وبقي خصمًا ؛ لأنه لم يُسلِّمْها إلى المقرِّ له ، وبقيت النسبةُ إليه باعتبار حق الحبس يعني يقول المدعي : إن الدارَ كانتَ لي من الأصل وقد كنت بعتُها قبل القضاء من المقرِّ له على أني بالخيار ثلاثة أيام حتى بقيت الدارُ على ملكي في مدة الخيار ، فصحت النسبة إليَّ بهذا الطريق ، ثم إن المقضيّ عليه استولى على الدار وغصبها مني ، ثم لما قضى القاضي بالدار انقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصلٍ ، فأمكن الجمع بين هذا الإقرار والدعوى الأولى والشهادة بهذا الوجه ، ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك ، ولا شيء للمقضي عليه على أحدٍ لهذا الاحتمال .

فإن قال المقضي له : هي دارُ فلان ولم تكن لي قطُ أو بدأً ، فقال : ما كانت لي قط ولكنها لفلان ، فإن صدَّقه المقرُّ له في ذلك كلِّه فقد تصادقا أن الدعوى والبينةَ والحكمَ كل ذلك كان باطلاً ، فوجب ردُّ الدارِ على المقضي

إلا أنه بالإسناد صار شاهداً على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع ، وقال في نكاح الجامع في أمة تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال المولى : لا أُجيز النكاح ولكن أُجيزه بمائة وخمسين ، أو إن

عليه ، وإن قال المقرُ له : كانت الدارُ للمقر ولكنه وهبها لي بعد القضاء وقبضتها وهي لي بالهبة ، فإنه يدفعُ الدارَ إلى المقر له ويضمن المقرُّ قيمةَ الدار للمقضي عليه ؛ لأنه أقر ببطلان القضاء ، وإنه يبطلُ الإقرارَ ، والإقرارُ حق عليه ، والقضاءُ حق له ، فإذا كذَّبه المقرُّ له أي في قوله : «لم يكن لي قطُ» بطل ما له دون ما عليه ، وإذا لم يبطلْ إقرارَه بقي الدارُ للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه ؛ لأنه لما أقر ببطلان القضاء قد أقر على نفسه بوجوب ردِّ الدار على المقضي عليه ، وبالإقرار للغير صار متلفًا للدار ، والدار تُضمن بالإتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة .

وهذا الجوابُ ظاهرٌ فيما إذا بدأ بالإقرار وثنى بالنفي ، وإن بدأ بالنفي وثنى بالإقرار ، فكذلك الجوابُ وينبغي أن لا يصح إقراره ويُرَدَّ الدارُ على المقضي عليه ؛ لأنه لما قال : «ما كانت لي قط» بطل القضاءُ ، فإذا قال : «ولكنها لفلان» فقد أقر بعد بطلان القضاء ووجوب الرد على المقضي عليه فلا يصح إقراره ، إلا أنا نقول : بأن الإقرارَ وإن كان مؤخراً فهو مقدمٌ ؛ لأنه قصدَ صحةَ الإقرار ، ولا صحةَ له إلا بالتقديم ، والكلامُ يَحتملُ التقديمَ والتأخيرَ دون الإلغاء ، ويُقدَّم بشرط أن يكون موصولاً ويَضمن قيمة الدار للمقضي عليه .

(**إلا أنه بالإسناد صار شاهدا على المقرِّ له**) أي إلا أن المقضيَ له بإسناد

الملك لنفسه بالنفي بقوله: «ما كانت لي قط» صار شاهدًا على المقرّ له لما ذكرنا أن قوله: «ما كانت لي قط» يتضمنُ بطلانَ الإقرار ؛ لأنه يتضمنُ بطلانَ القضاء للتناقض ، وإقرارُه للمقر له إنما يصحُ على تقدير بقاء الملك له ببقاء القضاء له ، فلما تضمَّن هذا بطلانَ القضاء له وبطلانَ الملك لنفسه لزم منه بطلان الإقرار له ، وهو ضررٌ للمقر له ، فلذلك كان بقوله: «ما كانت لي قط شاهدًا» على المقر له ، ومعنى قوله: إلا أنه بالإسناد صار شاهدا للمقر له هو أنه لما قال: «لكنها لفلان» أقر ببطلان القضاء أيضًا للتناقض بدعواه لنفسه ، ثم إقرارُه بها للغير وفي بطلان القضاء بطلانُ الإقرار له فكان شاهدًا على المقر له إلا أن أولَ الكلام يتوقفُ على آخره ، فصار هذا تمليكًا مطلقًا للمقر له بقوله: «لكنها لفلان» و نفيه الملك عن نفسه أولا لم يعمل في إبطال الإقرار لما ذكرنا أن النفيَ يؤخَّرُ والإقرارُ بها له يُقدَّم ؛ لأن مقصودَه من ذلك صحةُ الإقرار للمقر له فيصح.

(**وجُعل لكن مبتدأً**) وإنما تعرض بقوله: «لكن» لأن كونَ قوله: «لا أجيزُ النكاح» للفسخ إنما نشأ من ذكرِ قوله: «لكن» عُقيبه. إلى هذا أشار في «شروح الجامع».

ألا ترى أنه لو قال: لا أُجيزُ النكاحَ إلا بزيادة الخمسين أو حتى تزيدني خمسينَ درهما لا ينفسخُ العقدُ بل يتوقفُ ؛ لأنَ قولَه: لا أُجيزُ إلا بزيادة» استثناءٌ بعد النفي فيكون إجازةً بشرط الزيادة ، ويصيرُ قولُه: «لا أجيزُ» عبارةً عن الكف عن الإجازة لا عن الفسخ ؛ لأن الكفَ عن الإجازة هو الذي

لأن الكلام غير متسق ؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يصلح للتدارك، وفي قول الرجل: لك علي ألف درهم قرض فقال المقر له: لا، ولكنه غصب الكلام متسق فيصح الوصل لبيان أنه نفي السبب لا الواجب.

يحتملُ الاستثناءَ وهو الذي يحتملُ الغايةَ أيضًا في قوله: «حتى تزيدني فأما الفسخُ فلا يحتملُ الاستثناءَ ولا الغايةَ، فإذا كان كذلك لم يصرْ إجازةً ولا فسخًا.

و أما في قوله: «لا أجيزُ النكاحَ ولكن أجيزُه بمئة وخمسين» فيبطلُ النكاحُ رضي الزوج بالزيادة أو لم يرضَ ؛ لأن قولَه: «لا أجيزُ» مطلقه للفسخ ؛ لأن النفيَ حصلَ مطلقًا إلا أن يدخلَ عليه ما يدلُ على أن المرادَ به الإمساك عن الإجازة لا الفسخ، وهذا لأن قولَه: «ولكن أجيزه بمئة وخمسين» كلامٌ مبتدأٌ مستقلٌ بنفسه بخلاف الاستثناء والشرط.

قال الله تعالى ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ [1] فرقٌ بين هذا وبين ما لو قال لغيره: لك عليَّ ألفُ درهمٍ من ثمن بيعٍ ولكن من قرضٍ أو غصبٍ لزم المقرّ ألفُ درهمٍ، ولو جُعل ابتداءَ كلامٍ غيرِ موصول بالأول لا يلزمُه، كما لو قال المقرّ له: ليست من ثمنِ بيعٍ وسكتَ، ثم قال بعد ذلك: ولكن من قرض أو غصب لا يلزمُه شيء. ووجه الفرق بينهما أن قولَه: «ليست من ثمن بيعٍ نفيٌ للجهة والسبب، فانتفى السببُ وبقي الوجوبُ على حاله حتى لو نفى أصلَ الوجوب بأن قال: «ليس لي عليك شيء» ثم قال: «ولكن من غصب أو قرض» لا يلزمُه شيء

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٠٢.

[أو]

و أما «أو» فإنها تدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين، هذا

أما قولُه: «هلا أجيزُ النكاحَ» ردٌّ للنكاح فيبطل النكاح، حتى لو قال: «لا أجيز النكاح بمئة ولكن أجيزه بمئة وخمسين» لا يبطل النكاحَ.

و قوله: (الكلام متسقٌ) أي كلامُ المقرّ له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان؛ لأنهما توافقا في أصل الواجب وإن اختلفَ في السبب.

و قال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ ولو قال: لفلان عليَّ ألفُ درهم قرضٍ، فقال فلانٌ: لا ولكنه غصبٌ فإنه يلزمُه المالُ؛ لأن الكلامَ متسق فيتبين آخره أنه نفى السببَ لا أصلَ المالِ، وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال ولا تفاوتَ في الحكم بين السببين، والأسبابُ مطلوبةٌ للأحكام فعند انعدام التفاوتِ يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمُه المالُ[1].

[أو]

(**وأما أو فإنها تدخل بين اسمين**) كقوله تعالى: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[2] (**أو فعلين**) كقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن**

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢١٢

(٢) سورة المائدة، آية: ٨٩ ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

موضوعها الذي وضعت له ، يُقال : جاءني زيد أو عمرو أي أحدهما ، ولم يوضع للشك وليس الشك بأمر مقصود يُقصد بالكلام وضعًا ، لكنها وُضعت لما قلنا ، فإن استعملت في الخبر تناولت أحدهما غير مُعين فأفضى

دِيَارِكُم ﴾[1]

(ولم يوضعْ للشكِ ، وليس الشكُ بأمرٍ مقصودٍ يُقصدُ بالكلام وضعًا) .

في هذا نفيٌ لقول الإمام القاضي أبي زيد[2] - رحمه الله - فإنه يجعلها للشك[3] ، وكذلك أهل النحو يجعلونها للشك[4] ، فقال : ليس كذلك ؛ لأن الشكَ إنما يجيء لأمر عارض وهو ليس بمقصود من الكلام حتى يوضعَ له لفظٌ ؛ لأن وضعَ الألفاظ للإفهام في الأصل ، وبالشك يختل الإفهامُ فلا يجوز أن يكون للاختلالَ الذي يجيء من الشك لفظٌ موضوعٌ وإنما جاء الشكُ من قِبَل محل الكلام وهو الخبرُ ، فإنها إذا استُعملت في الخبر تناولت أحدَ

---

(١) سورة النساء ، آية : ٦٦

(٢) قال أبوزيد الدبوسي : «و الصحيح عندنا أن كلمة (أو) كلمة تشكيك ؛ لأنا متى جعلناها للتخيير مرة وللنفي أخرى كان كلامًا محتملاً ، والأصل أن الاسم له معنى واحد ، ويدل عليه أنك إذا قلت : رأيت زيدًا أو عمرًا أخبرت عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك واحتمال . . . » .
انظر : تقويم أدلة الشرع اللوحة رقم ٩١ .

(٣) وهو رأي الشافعية وبعض الحنابلة .
راجع : فواتح الرحموت ١/ ٢٣٨ ، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٣٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ١٠٥ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٦٣ .

(٤) راجع : رصف المباني ص ٢١١ .

إلى الشك ، وإذا استعملت في الابتداء والإنشاء تناولت أحدهما من غير شك ، تقول إيت زيداً أو عمْرًا فيكون للتخيير ؛ لأن الابتداء لا يحتمل الشك ، فعلمت أن الشك إنما جاء من قبل محل الكلام ، وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر أو هذا ، وهذه طالق أو هذه أنه بمنزلة قوله : أحدكما .

وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان حتى جُعل البيان إنشاء من وجه وإظهارًا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في «الجامع» و«الزيادات» ، ولهذا قلنا فيمن قال : وكلت فلانًا أو

المخبر بهما وذلك غيرُ عين فأفضى إلى الشك[1] وهذا هو الصحيحُ ؛ لأن الخبرَ دليلٌ على ثبوت المخبر ولاَ يثبت المخبر به بالخبر لما عرف أن الخبرَ لفظٌ دلَّ على أمر كان أو سيكون غيرُ مضاف كينونته إلى الخبر ، فإذا تساوى الدليلان على التعارض من غير رجحان لأحدهما على الآخَر جاء الشكُ ، فعُلم أن الشكَ إنما جاء من محل الكلامِ لا من نفس كلمة «أو» ، ولهذا إذا استُعملت في الإنشاء لا تحتملُ الشكَ وهي حقيقةٌ فيه لا مجاز .

(ولو استعملت في الابتداء) كما في قوله : إيت زيدًا أو عمرًا ، (والإنشاء) كقول الرجل : هذا حرٌ أو هذا ، فعلى هذا كان ما ذكره بعدها نظيرًا لهما على طريق اللف والنشر .

(حتى جُعل البيانُ إنشاءً من وجه وإظهارًا من وجه) أي جُعل تعيين العتق المبهم في أحدهما إنشاءً من وجه وإظهاراً من وجه ، وكذلك في الطلاق ، حتى لو قال لعبديه : هذا حرٌ أو هذا ، فمات أحدهما فقال المولى :

---

(١) انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٦٧ ، البحر المحيط ٢/ ٢٧٩ ، العدة ١/ ١٩٩ .

فلانًا ببيع هذا العبد أنه صحيح ويبيع أيهما شاء؛ لأن أو في موضع الابتداء تخيير والتوكيل صحيح استحسانا وأيهما باعه صح. وكذلك إذا قال: وكلت به أحد هذين، وكذلك إذا قال: بع هذا أو هذا أنه صحيح ويبيع أيهما شاء؛ لأن أو في موضع الابتداء للتخيير، والتوكيل إنشاء والتخيير لا يمنع الامتثال.

وقلنا في البيع والإجارة إذا دخلت أو في المبيع أو في الثمن فسد

كنت أردت بذلك الميّتَ لا يُصدَّقُ ويُعتق الحيُ عملاً بجهة الإنشاء؛ لأن قيامَ المحلِ بالحياة شرطُ إنشاء العتق، ولو كانا حين يجبر على التعيين فلو كان إنشاء من كل وجه لما أجبر، وكذلك لو كان هذا في الطلاق المبهم بين المرأتين لو ماتت إحداهما قبل التعيين طلقت الباقيةُ؛ لأنه إنما كان لا يتعيَّنُ قبل الموت في إحداهما لمزاحمة الأخرى معها وقد زالت بالموت، فإذا خرجت إحداهما من أن تكون محلاً للطلاق تعينت الأخرى، وإن قال: عينت الميّتةَ حين تكلمتُ صُدق في حق نفسه حتى بطل ميراثه عنها ولا يصدق في إبطال الطلاق على الحيّة؛ لأن الطلاقَ يعيَّنُ فيها شرعًا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله، وكذلك لو كانت تحته حرة وأمة فقال في مرض موته: هذه طالقٌ ثنتين أو هذه، ثم أعتق المولى الأمةَ فقال الزوج: أردت بذلك الأمةَ؛ تحرُم عليه الأمةُ حرمةً غليظةً عملاً بكونه بيانًا، وجُعل الزوجُ فاراًّ وترث المرأةُ التي كانت أمةً عملا بكونها إنشاءً.

(**ويبيع أيهما شاء**) يعني لا يُشترطُ اجتماعُهما على البيع بخلاف ما لو قال: وفلانًا حيث يشترط هناك اجتماعَهما؛ لأن «أو» في موضع الابتداءِ

العقد إلا أن يكون من له الخيار معلومًا في اثـنين أو ثلاثة فيصح استحسانًا ؛

تخييرٌ ، فيُنظر إن كان هو منفردًا بذلك الفعل فالاختيارُ له ، وإن كان تمام ذلك الفعل موقوفًا على الآخر كان الآخر كالتوكيل المبهم ؛ لأن تمامَ ذلك الفعل بالاختيار ، فيكون الاختيارُ لمن إليه تمام الفعل ، والوكالةُ لا تتم إلا بالقبول ، والتوكيلُ صح استحسانًا .

قال في وكالة «المبسوط» : وإذا كان لرجل عدلُ زُطِّيٍّ[1] فقال لرجلين : أيكما باعه فهو جائزٌ ، وكذلك لو قال : وكلت هذا أو هذا ببيعه فباعه أحدُهما في القياس لا يجوز لجهالةِ مَن وكله ببيعه وفي الاستحسان يجوز ؛ لأن هذه جهالةٌ مستدركةٌ فتحملت فيما هو مبني على التوسع ، ثم قال : قد نص على القياس والاستحسان هاهنا ولم يَنُصّ في توكيل الواحد ببيع أحد العبدين حتى تكلف بعضهم للفرق فقال : الجهالةُ فيما تناولته الوكالةُ بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيلٌ بالبيع لما بينا في الإقرار أن جهالةَ المقرِّ به لا تمنعُ صحة الإقرار ، وجهالةُ المقرِّ له تمنع من ذلك ، ولكن الأصحَ أن القياسَ والاستحسانَ في الفصلين[2] ، والتخييرُ لا يمنع الامتثالَ كما في كفارة اليمين .

(**إلا أن يكونَ مَن له الخيارُ معلومًا**) أي خيار التعيين (**في اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانًا**) .

و قال في «الأسرار» : إذا اشترى ثوبين بعشرة على أنه بالخيار يأخذ أيَّهما

---

(١) الزطُّ : جيل من الناس ، الواحد زُطّيَ ، مثل الزنْجِ وزَنْجيٍّ ، والروم ورُوميٍّ .
انظر : الصحاح ٣/ ١١٢٩ ، مادة : زطط .

(٢) انظر : المبسوط ١٩/ ٥٥ .

لأنه إذا لم يكن معلومًا أوجب جهالة ومنازعة، وإذا كان من له الخيار معلومًا لم يوجب منازعة، لكنه يوجب خطرًا فاحتمل في الثلاث استحسانًا.

وقال أبويوسف ومحمد في المهر إذا دخله أو أن التخيير إذا كان مفيدا أوجب التخيير. مثل قوله في الجامع: تزوجتك على ألف حالّة أو ألفين إلى سنة أو ألف درهم أو مائة دينار أن للزوج أن يعطي أي المهرين شاء، وإذا لم

شاء ويرُد الآخَرَ، وكذلك أحدُ الأثوابِ الثلاثةِ، فهذا الشرط جائزٌ استحسانًا عندنا، وعند زفر لا يجوز قياسًا، كما لو اشترى أحدَ الأثواب الأربعة على أنه بالخيار يأخذ أيَّهما شاء ويردُّ الآخَرَ[1].

ووجه الاستحسان أن فسادَ البيع بالجهالة مثل الفساد بالشرط، فلما احتملت الجهالةُ الشرطَ في مدة الثلاث نفيًا للغبن فلأن تحتمل الجهالةُ من الثلاث نفيًا للغبن أولى، فوجه الأولوية باعتبار أن الأعيانَ الثلاثةَ تحتمل الأوصافَ الثلاثة، وهي: الجيّد، والوسط، والرديء بخلاف الأيام، ثم هناك لم يتحملْ أكثرَ من ثلاثة أيام فكذا هاهنا (**لكنه يوجب خطرًا**)؛ لأنه يحتمل أن يختارَ هذا فيكون هو المبيع ويحتمل أن يختار ذلك فيكون هو المبيع، فهذا يشبه القمار، وشبهة الحرمة ملحقة بحقيقة الحرمة، فالقياس أن لا يجوزَ لما ذكرنا من شبههِ بالقمار إلا أنه صح في الثلاث استحسانًا بدلالة

---

(١) انظر: الأسرار في الأصول والفروع للشيخ العلامة أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠هـ، من كتاب البيع اللوحة رقم ٢١٤، الموجود على شكل مايكروفلم في الجامعة الإسلامية برقم ١٢٧١ .

يفد التخيير مثل ألف أو ألفين لزمه الأقل إلا أن يعطي الزيادة ؛ لأن النكاح لما لم يفتقر إلى التسمية اعتبرت التسمية بالإقرار بالمال مفردًا وبالوصايا وببدل الخلع والعتق والصلح عن القود، وصار من يستفاد من جهته أولى بالبيان والتخيير ؛ لأنه هو الموجب.

وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ: يصار إلى مهر المثل ؛ لأن الثابت بطريق

النص وهي أن النبي عليه السلام شَرَع شرط الخيار[1]، بخلاف القياس ونبهنا على العلة وهي دفع الغبن والخسران، فكأنه قال للمشتري: لك ولاية دفع الغبن وهذا في معناه ؛ لأن دفعَ الغبن كما يحصل بالتأمل في عين واحد يحصلُ باختيار عين واحد من الأعيان، بل هاهنا أقوى فكان في معناه، وإنما قلنا في الثلاث دونَ ما فوقه ؛ لأن الأعيانَ لا تخلو عن جيِّد ووسط ورديء، فاندفعت الحاجةُ بالثلاثة فيبقى ما وراءها على قضية القياس.

(**لزمه الأقل**) أي عينًا ؛ لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بل يثبت الأقلُ لكونه متعيّنًا في اليسر، والتخيير لليسر.

(**وقال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يصار إلى مهر المثل**) أي يُحكّم مهر المثل في الوجوه كلِّها حتى أنه لو تزوجها على ألف حالّةً أو ألفين إلى سنة فعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يُنظر إلى مهر مثلها، فإن كان ألفين أو أكثرَ فالخيار لها إن شاءت أخذت الألفين إلى سنة وإن شاءت أخذت الألف حالاً، وإن

---

(١) خرجه البخاري في كتاب البيوع باب كم يجوز الخيار ٤/ ٣٨٢، حديث رقم ٢١٠٧، بلفظ: «**إن المتبايعين بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا أو يكون البيع خيارًا**»، وفي حديث رقم ٢١٠٨، بلفظ: «**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا**».

التخيير غير معلوم إلا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح عن القود؛ لأنه لا يعارضه موجب متعين ؛ لأنه جائز بغير عوض ، فأما النكاح فلا ينعقد إلا بمهر المثل.

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾: أن الواجب واحد من

كان مهر مثلها أقل فالخيار إليه إن شاء أعطاها الألفَ الحالّةَ وإن شاء أعطاها الألفين إلى سنة ؛ لأن كلَ واحد من المالين أنقص من صاحبه من وجه وأزيدُ من وجه ، وإن كان مهرُ مثلها فيما بين ذلك فلها مهر مثلها وعندهما الخيار للزوج لتشككنا في وجود الأكثر إلا أن يرضى هو بالأكثر ، فإن طلقها قبل الدخول فلها نصف ما يختار الزوج بالإجماع ؛ لأنه الأقلُ. كذا ذكره الإمام التُمرتاشي(١) ـ رحمه الله ـ

وقال في «المبسوط» وإن تزوجها على ألف درهم أو ألفي درهم فعلى قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يُحَكَّم مهر المثل ، فإن كانَ مهرُ مثلها ألفاً أو أقل فلها الأقلُ ، وإن كان ألفين أو أكثرَ فلها ألفان ، وإن كان أكثرَ من ألف وأقل

---

(١) هو أحمد بن إسماعيل ظهيرالدين التُمُرْتاشي الخوارزمي أبوالعباس ، فقيه ، حنفي، كان مفتي خوارزم، له كتاب شرح الجامع الصغير (الموجود في مكتبة شستربتي برقم ٥٢٠٣ ، وعموجه حسين باشا برقم ١٩٥)، وكتاب التراويح (الموجود في مكتبة برلين برقم ٣٨٠٧) والفرائض ، ولم أقف على شيوخه وتلاميذه ، توفي سنة ٦٠٠هـ تقريبًا.

انظر: الفوائد البهية ص ١٥ ، الجواهر المضية ١/ ١٤٧ ـ ١٤٨ ، معجم المؤلفين ١/ ١٦٧.

هذه الجملة يتعين باختياره من طـــريق الفعل لـــما ذكرنا إنها ذكرت في موضع الإنشاء فأوجب التخيير على احتمال الإباحة حتى إذا فعل الكل

من ألفين فلها مهرُ مثلها ، وعند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ لها الألفُ في الوجوه كلها[1] ، (**يتعين باختياره من طريق الفعل**) . قُيِّد به لئلا يُظَنَّ تعيينُه بالاختيار من طريق القول ، فإنه لو عيَّن أحدَ الأشياء الثلاثة بالقول لا يتعينْ ، بل يتعين في ضمن الفعل كما في أجزاء وقت الصلاة للصلاة ، حيث يتعيَّن الجزءُ الواحد من الأجزاء سببًا للصلاة من حيث الفعل لا من حيث القول ، ثم إذا تعين أحد هذه الأشياء الثلاثة بالفعل لا يبقى غيرُه محتملا للواجب ولكن يبقى مباحًا ، فأوجب التخيير على احتمال الإباحة حتى إذا فعل الكل جاز .

فإن قيل : إذا فعل الكل بأن وكل بكل نوع إنسانًا ففعلوه معًا ينبغي أن لا يجوز ؛ لأنه لم يثبت التخييرُ فلم تثبت الإباحةُ ؛ لأن الإباحةَ تثبت في ضمن التخيير .

قلنا : قد أثبت الله تعالى التخيير بقوله : ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[2] الآية ، فتثبت الإباحةُ في ضمنه فيبقى ما لم يقم الدليلُ المزيلُ . بخلاف ما لو قال : بِع هذا أو هذا ، فإن هناك ثبوت الاختيار بدون الإباحة على ما يجيء لقيام الدليل على عدم الإباحة فيهما جميعًا ؛ لأنه لا يرضى ببيع كليهما .

---

(١) انظر : المبسوط ٥/ ٩٠ـ ٩١ .

(٢) سورة المائدة، آية : ٨٩ .

جاز، فأما أن يكون الكل واجبًا فلا. على ما زعم بعض الفقهاء. وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد. فأما قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ﴾ فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق.

(فأما أن يكونَ الكلُ واجبًا فلا) أي هذه الأنواع الثلاثة جائزةٌ إذا فعلها، ولكن الواجبَ أحدُها بخلاف ما زعم بعضُ الفقهاء إن الكلَ واجبٌ؛ لأن كلَ واحد منها يحتمل أن يكونَ واجبًا على سبيل البدل، فإذا فعل الكل وليس أحدُها بأولى مما سواه فيقع الكلُ واجبًا.

(وكذلك قولنا في كفارة الحلق) وهو قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[1] (وجزاء الصَّيد) وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ﴾[2].

فأما قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ﴾[3] (فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير)، وهو مالك[4] عملاً بحقيقة كلمة (أو) فإنها للتخيير، وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريلَ عليه السلام.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٦.
(٢) سورة المائدة، آية: ٩٥.
(٣) سورة المائدة، آية: ٣٣.
(٤) وهو قول أبي ثور، وسعيد بن المسيب، وعمر بن عبدالعزيز، ومجاهد، =

وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة ، والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال .

و هي ما روى محمدُ بن الحسن عن أبي يوسف عن الكلبي[١] عن أبي صالح[٢] عن ابن عباس - رضي الله عنهم - أنه قال : «وادع رسولُ الله عليه السلام أبابُردة[٣] - هلال بن عويمرٍ الأسلمي[٤] - فجاءه أناسٌ يريدون الإسلام

= والضحاك ، والنخعي وهو مروي عن ابن عباس .
راجع : المبسوط ٩/ ١٩٥ ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٥٨٣ ، تفسير القرطبي ٦/ ١٥٢ .

(١) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليَمان الكَلْبي البغدادي ، أبوثور ، ويقال كنيته أبو عبدالله ، وأبو ثور لقبه ، فقيه ، ثقة ، صاحب الشافعي وأخذ الفقه عنه ، ألف الكتب ، ودافع عن السنة . له كتاب في خلاف الشافعي ومالك ذكر فيه مذهبه ، وهو يميل إلى الشافعي ، وقال الإمام أحمد بن حنبل وقد سئل عن مسألة : سل الفقهاء ، سل أباثور .
توفي - رحمه الله - سنة ٢٤٠هـ ولم أقف على تلاميذه .
انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩٢ ، الأعلام ١/ ٣٧ ، معجم المؤلفين ١/ ٢٨ .

(٢) هو باذام - بالذال المعجمة - ويقال آخره نون ، أبو صالح مولى أم هاني ، ضعيف ، مدلس ، ضعفه البخاري ، وقال النسَائي : باذام ليس بثقة . وقال ابن معين : ليس به بأس . من الطبقة الثالثة .
انظر : تقريب التهذيب حرف الباء الموحدة ص ٩٣ ، ترجمة رقم ٢ ، وميزان الاعتدال في نقد الرجال لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي حرف الباء ١/ ٢٩٦ ، ترجمة رقم ١١٢١ .

(٣) وفي بعض الروايات : أبا برزة هلال بن عويمر الأسلمي .
انظر : أحكام القرآن للجصاص٢/ ٥١٠ ، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٨١

(٤) لم أقف على ترجمته كاملاً إلا أن ابن حجر العسقلاني قال في تقريب التهذيب ص٥٧٦ رقم ٧٣٤٨ : هلال بن أبي هلال الأسلمي صحابي له حديث واحد .

. . . .

فقطع عليهم أصحابُ أبي بردة الطريق ، فنزل جبريلُ على رسول الله عليهما السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صُلب ، ومن قتل ولم يأخذ المالَ قُتل ، ومن أخذ المالَ ولم يقتل قُطعت يده ورجله من خلاف ، ومن جاء مسلمًا هدم الإسلام ما كان منه في الشرك - وفي رواية عطيّة[1] عنه : ومن أخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي »[2] . وفي هذا الخبر دليلٌ على أن «أو» ليست للتخيير إنما هي مرتبةٌ للحكم باختلاف الجناية كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي : الجلدُ ، أوالرجمُ ، أو القطعُ لا يُرادُ به التخيير .

ذكر إمام الهدى[3] - رحمه الله - في هذه الآية : إن الأصلَ فيه أن كلمة «أو»

---

(١) هو عطية بن سعد الكوفي تابعي شهير ، وهو الذي روى حديث قطاع الطريق .
راجع : تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٧/ ٢٢٤ ، الميزان ٣/ ٦٩ .

(٢) خرجه البيهقي في السنن الكبرى باب قطاع الطريق ٨/ ٢٨٣ ، والإمام الشافعي في كتاب أحكام القرآن ١/ ٣١٣ - ٣١٤ ، قال الشافعي : أخبرنا إبراهيم عن صالح مولى التوأمة عن ابن عباس - في قطاع الطريق - إذا قتلوا وأخذوا المال : قُتِّلوا وصُلبوا ، وإذا قَتلوا ولم ياخذوا المال : قُتلوا ولم يُصلبوا ، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإذا هربوا طُلبوا حتى يوجدوا فتقام عليهم الحدود ، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً نفوا منَ الأرض . قال الشافعي : وبهذا نقول .

(٣) يطلق هذا اللقب على أبي منصور محمد بن محمود الماتريدي - الذي مر تعريفه في هامش رقم(٢٤) من ص (٥٤) ، وكذلك يطلق على أبي الليث السمرقندي ، ومقصود الشارح هو الأول .
لأنني اطلعت على كتاب «الميسر في الكلام» للبزدوي ، وذكر في مقدمته أن جدي يحكي عن إمام الهدى أبي منصور الماتريدي .
=

فاستغنى عن بيانها واكتفى بإطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت أنواع الجزاء مقابلة بأنواع المحاربة فأوجب التفصيل والتقسيم على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية.

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على أصحاب أبي بُردة على التفصيل ، فأما فيما سبق فلا أنواع للجناية على حسب اختلاف الأجزية فأوجب التخيير ، وهذا لأن مقابلة الجملة بالجملة توجب التقسيم لا محالة ، والجناية بأنواعها لا تقع إلا معلومة فكذلك الجزاء. حتى قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ فيمن أخذ المال

متى ذُكرت بين الأجزية المختلفة الأسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الآية ، وإلا فهي للتخيير كما في قوله تعالى: ﴿ **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ** ﴾الآية[1] .

و قوله: (**فاستُغني عن بيانها**) أي عن بيان أنواع المحاربة ، فصارت أنواعُ الجزاء مقابلة بأنواع المحاربة ؛ لأن جزاءَ الشيء يقابلُ سببه، كما يقال: الرجمُ يقابلُ زنا المحصن، والجلدُ يقابلُ زنا غيرِ المحصن ، وجنايةُ المحاربة معلومةٌ وهي مختلفةٌ ، فتنقسم الأجزية على حسب أنواع الجناية وهو معنى قوله: (**فأوجبت التفصيلُ والتقسيمُ على حسب أحوال الجناية**) لما أن الجزاءَ يناسبُ الجنايةَ ، فيقابل الخفيفُ الخفيفَ ، والغليظُ الغليظَ إذ الغَليظُ في

= و هكذا يذكره بعض فقهاء الحنفية في كتبهم ومنهم علي القارئ في شرح كتاب الفقه الأكبر. وإذا ذُكر كلمة إمام الهدى وأراد بها أبا الليث السمرقندي فالحنفية ـ في الغالب ـ يذكرون معها اسمه ، وإذا أطلقت أراد بها الأول.

(١) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ١٥٢.

وقتل أن الإمام بالخيار إن شاء قطعه ثم قتله أو صلبه وإن شاء قتله ابتداءً أو صلبه ؛ لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء، و لهذا قال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فيمن قال لعبده ودابته : هذا حر أو هذا :

مقابلة الخفيف والخفيفُ في مقابلة الغليظ لا يحسُنُ ولا يناسبُ.

(**ثم قتلَهُ أو صَلَبَهُ**) أي مع القطع ؛ لأن الجنايةَ تحتمل الاتحادَ يقال : قطعُ الطريق والتعدّدَ وهو أخذ المال وقتل النفس ، فإن كلَ واحد منهما على الانفراد يوجب الجزاءَ ، فإذا اجتمعا كان موجبهما أيضًا يتعدد، فكان متعددًا بنفسه متحدا بأثره وهو قطع الطريق وانقطاع المارة ، والشيء قد يُعلم بأثره كما يُعلم بمؤثره ، وكذلك من الجائز أن المقصودَ هو القتلُ بأن كان القطاع مواترين[1] للمارَّة ، وأخذُ المال وقع تبعًا لا قصدًا، ومن الجائز أن أخذَ المال هو الأصلُ وقتل النفس وقع تبعًا حتى لا يقوم أحدٌ من يطلبهم ، فلذلك خيَّر أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ الإمامَ بين إقامة حدِّ أخذ المال والقتل عملا بالتعدد ، وبين إقامة حد القتل عملاً بالاتحاد[2] .

و قوله : (**ولهذا قال أبو يوسف ومحمدٌ ـ رحمهما الله ـ فيمن قال لعبده**) يتعلق بكلام قبل هذا بورق وهو قوله : فإن استعملت في الخبر تناولت

(١) المَوتُورُ: الذي قُتل له قتيل فلم يُدْرك بدمه ، أو من قُتل له قريب فلم يطالب بدمه . تقول منه : وَتَرَهُ ، يَترُهُ ، وترًا ، وَترَةً.
راجع : الصحاح ٢/ ٨٤٣، مادة: وَتر ، الرائد ٢/ ١٤٥٤ .

(٢) فإن قتلوا وأخذوا المال فعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ الإمام فيهم بالخيار؛ إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم ثم قتلهم ، وإن شاء قتلهم من غير قطع ، وإن شاء صلبهم ، وعندهما الإمام يصلبهم .
راجع : المبسوط ٩/ ١٩٥ .

أنه باطل ؛ لأنه اسم لأحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق ، وقال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ: هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدين ، والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار فجعل ما وُضع لحقيقته مجازًا عما يحتمله وإن استحالت حقيقته كما ذكرنا من أصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم ؛ لأن الكلام للحكم وضع على ما سبق.

ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر أو هذا وهذا ، أن الثالث يعتق ويخيَّر بين الأولين ؛ لأن صدر الكلام تناول أحدهما عملاً بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام ، فيصير عطفًا على المعتق من

أحدَهما غيرَ عين إلى أن قال هذا حر أو هذا ، ولهذا ذكر الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هذه المسألة متصلاً بذلك الأصل المذكور بتلك المسألة[1] .

(**وقال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ نعم هو كذلك ، لكن على احتمال التعيين**) يعني أن أصلَ هذا الإيجاب يتناولُ أحدَهما بغير عينه على احتمال التعيين.

ألا ترى أنهما لو كانا عبدين تناول أحدَهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما ، فيصح الإيجابُ هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في العمل بالمجاز ، وإن تعذر العملُ بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، يعنى لما كان هذا الإيجابُ صالحًا لإثبات العتق في حقيقة هذا الكلام في حق العبدين كان صالحًا أيضًا لإثبات العتق في محل المجاز أيضا ، وهذا هو المحلُ بجامع وجود العينين الذي كان هو محلاً صالحًا

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٠٤، ٢١٣ .

الأولين كقوله: أحدكما حر وهذا ، ثم قد يستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة تقترن فيصير شبيها بواو العطف لا عينه ، فمن ذلك إذا استعملت في النفي صارت بمعنى العموم. قال الله تعالى: ﴿ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾ أي لا هذا ولا هذا.

وقال أصحابنا في الجامع في رجل قال: والله لا أكلم فلاناً أوفلانًا: أن معناه فلاناً ولا فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى إنه لو استعمل هذا في الإيلاء بانتا جميعًا.

لدخول كلمة «أو» وله مجاز متعين وهو إيجاب العتق. غير أن هذا الإيجابَ في محل الحقيقة يوجبُ العتق المبهم ، وفي محل المجاز يوجب العتق المعين، فكان بمنزلة موت أحد العبدين قبل البيان في محل الحقيقة .

(فتصير شبيهًا بواو العطف لا عينِه) ، فشبهَهُ بواو العطف من حيث إنهما متَعيِّنان كما في واو العطف وليس هو بعينه من حيث إن كلَّ واحدٍ منهما مرادٌ بالنفي بخلاف الواو.

(حتى إذا كلم أحدهما يحنث) بخلاف واو العطف ، (ولو كلمهما لا يحنث إلا مرةً واحدةً) ؛ لأنه لما حنث بكلام أحدهما لم تبق اليمينُ فلم يحنث إلا مرةً واحدة ولا خيار له في ذلك ، ولو كانَ على حقيقة لكان له الخيارُ ، وهذا لأنه لما كان كلاهُما مرادًا لم يبق له الخيارُ ، وثبوت الخيار إنما يلزم من كون أحدهما مرادا وليس كذلك (حتى لو استعمل هذا في الإيلاء) بأن قال: والله لا أقَرَبُ هذه أو هذه (بانتا جميعًا) كما في واو العطف.

فلذلك صار عامًا أي لما وقعت النكرة في موضع النفي صار عامًا ولا

ووجه ذلك أن كلمة «أو» لما تناولت أحد المذكورين كان ذلك نكرة ، وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي على ما سبق ، فلذلك صار عامًا إلا أنها أوجبت العموم على الأفراد لما أن الأفراد أصلها ، حتى إن من قال :لا تطع فلانًا أو فلانًا فأطاع أحدهما كان عاصيًا ، ولو قال : وفلانًا لم يكن عاصيًا حتى يُطيعهما ، وإذا حلف رجل لا يكلم فلانًا وفلانًا لم يحنث حتى يكلمهما ، ولو قال : أو فلانًا حنث إذا كلم أحدهما لأن الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الإفراد .

ومن ذلك إذا استعملت في موضع الإباحة تصير عامة ؛ لأن الإباحة دليل العموم فعمت بها النكرة كما يقال : جالس الفقهاء أو المحدثين أي أحدهما أو كليهما إن شئت ، وفرق ما بين التخيير والإباحة أن الجمع بين الأمرين في التخيير يجعل المأمور مخالفًا وفي الإباحة موافقًا ، وإنما تعرف

يمكن إثباتُ التعميم إلا أن يجعلَ بمعنى واو العطف ؛ لأن الإباحةَ دليلُ العموم؛ لأن الإباحةَ رفع القيد ، وعند ارتفاع القيد تثبت الإباحةُ على سبيل العموم ، فاعتبر هذا برفع القيد الحسي ، وكذلك في الشرعيات إذا حلف لا يخرج من داره إلا إلى جنازة فخرج إلى جنازة وفعل أفعالاً أُخرَ لم يحنث ؛ لأنه موضعُ الإباحة ، وكذلك إذا أذن لعبده في نوع من الأنواع يصير مأذونًا في الأنواع كلها لما أنه في موضع الإباحة ؛ لأن العبدَ كان ممنوعًا عن التصرفات فيكون الإذنُ فك الحَجر ، وبالفك تثبت الإباحةُ ، (**وفرق ما بين الإباحة والتخيير**) أن الجمعَ بين الأمرين في التخيير يَجعل المأمور مخالفًا وفي الإباحة موافقًا ؛ لأنه إذا جمع بينهما في التخيير يقع الامتثال في أحدهما

الإباحة من التخيير بحال تدل عليه ، وعلى هذا قال أصحابنا في «الجامع» فيمن حلف لا يكلم أحدًا إلا فلانًا أو فلانا أن له أن يكلمهما جميعاً ، وكذلك قال : لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فليس بمولى منهما ، وقالوا فيمن قال برئ فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير : أن له أن يدعي المالين جميعا ؛ لأن هذا موضع الإباحة فصار عاما . ألا ترى أنه استثنى من الحظر فكان إباحة ؟

ولا يقع في الآخَر ، وفي الإباحة يقعُ الامتثالُ بهما ؛ لأن موضعَ الإباحة موضعُ التعميم على ما ذكرنا .

(**و إنما تُعرفُ الإباحةُ من التخيير بحالٍ تدل عليه**) وهي :

أن تكون هذا بعد سبق الخطر قبله كما في قوله : (**لا يكلم أحدًا إلا فلانًا أو فلانًا ، فإن له أن يكلمهما جميعًا**) ، أو أن يعرف الصفة المرغوبة في كلِ واحد منهما فكان له رضًا في الجمع بينهما كما في قوله : جالس الفقهاءَ أو المحدثين ، أو استعملها في موضع إظهار السماحة والجود كما في قوله : خذ من مالي هذا أو هذا ، وهذه دلالاتُ الإباحة وإلا فهي للتخيير ، ولا فرق بينهما من حيث الصيغة في نفسها إذ في كلٍ منهما استعمالُ كلمةِ «أو» بين الشيئين عند إصدار صيغة الأمر من المتكلم .

(**قد بَرِئ فلانٌ من كل حق لي قِبَله إلا دراهمَ أو دنانيرَ أن له أن يدعي المالين جميعًا**) ؛ لأن صدرَ الكلام للتحريم معنى ؛ لأنه يُحرِّم على نفسه الدعوى فكان الاستثناء في موضع الإباحة .

وقال محمد ـ رحمه الله ـ: بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة أي بكل شيء منه قليلاً كان أو كثيرًا ، وكذلك داخل فيها أو خارج أي داخلاً أو خارجًا ، ويجوز الواو فيهما ، وكذلك أحكام هذه الكلمة في الأفعال إن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك ، وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير . مثل قول الرجل : والله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار أولا أدخل هذه الدار أن له الخيار

(**وقال محمدٌ ـ رحمه الله ـ بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة**) يعني لو باع الدارَ لا يدخل الطريقُ والشربُ في البيع ، ولو قال بكل قليل أو كثير يدخلُ على معنى الإباحة ، ومعنى الإباحةِ فيه أن المشتريَ كان ممنوعًا عن الانتفاع بالطريق والشرب .

قيل : قوله : «بكل قليل أو كثير» فكان هذا بعد الحظر فكان موضعَ إباحةٍ ، ولكن فيه نوع إشكال وهو أنه لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشربِ بطريق الإباحة لأمكن البائعُ من الرجوع فيهما ومع ذلك لا يمكن .

والجواب عنه : إن الملكَ هنا للمشتري وإن كان ثابتًا في موضع الإباحة لكن ثبت ذلك في ضمن عقد لازم وهو البيع فأُعطي له حكم المتضمَن في اللزوم فلم يملك البائعُ الرجوعَ فيهما لذلك .

و قوله : (**أوجبت التخيير . مثل قول الرجل : والله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار أولا أدخل هذه الدار أن له الخيار**) .

اعلم أن في هذه المسألة نوعَ تخليطٍ فلا بد من حفظه ، فإن قوله : «إن له

....

الخيار راجعٌ إلى المسألة الأولى دون الثانية قطعا وبتاتًا بدليلِ رواياتِ الكتبِ المعتمد عليها .

منها : ما ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في «أصول الفقه» على وفق ما ذكرتُه حيث قال : وعلى هذا قال في «الجامع» : لو قال : والله لأدخلن هذه الدارَ اليومَ أو لأدخلن هذه الدارَ ، فأيَّ الدارين دخل بَرَّ في يمينه لأنه ذَكَرَ الكلمةَ في موضع الإثبات فتقتضي التخييرَ في شرط البرِّ ، ولو قال : لا أدخلُ هذه الدارَ أو لا أدخلُ هذه الدارَ ، فأي الدارين دخل حنث في يمينه ؛ لأنه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا[1] ، وهكذا أيضًا في «شروح الجامع الكبير» في الباب الآخر من أيمانه .

و قال المصنف - رحمه الله - في «شرح الجامع الكبير» : رجل قال : والله لا أدخل هذه الدارَ أو لا أدخل هذه الدارَ ، فأيهما دخل حنث ؛ لأنه التزم أحدَ الأمرين ، فلو لم يحنث بأحدهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعًا معًا وذلك باطل .

ألا ترى أنه لو عطف بالواو مع إعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا ، فكان هذا أولى .

والفصل الثاني : والله لأدخلن هذه الدارَ اليومَ ، أو لأدخلن هذه الدارَ اليومَ أو لأدخلن هذه الدار ، فأيُهما دخل برَّ ، وإن مضى اليومُ قبلَ أن يدخلهما حنث ؛ لأنه التزم دخول إحداهما ، فلو لم يبرَّ بدخول إحداهما

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٢١٧ .

ولها وجه آخر هنا وهو أن يجعل بمعنى حتى (أو) إلا أن. وموضع ذلك أن يُفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية، وذلك مثل قول الله عزوجل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ أي حتى يتوب عليهم أو إلا أن في بعض الأقاويل؛ لأن العطف لم يحسن الفعل على الاسم

لصار ملتزمًا دخولهما وليس كذلك، وهكذا أيضًا في غيره من «شروح الجامع الكبير» ثم لا يمكن أن يقالَ: إن معناه أن له الخيار أي في المسألة الثانية أيضا بأن يكون مختاراً بين الدخول في إحدى هاتين الدارين مع الحنث؛ لأنه لا يطلق في مثله اسم الخيار.

ألا ترى أنه كيف نفى الخيار قبل هذا في الكتاب في مثل ذلك في قوله في رجل قال: «والله لا أكلمُ فلانًا أو فلانًا - إلى قوله - ولا خيار له في ذلك»، ثم يحتمل أن تكونَ فائدةُ إعادة ذكرِ هذه المسألة الثانية مع ذكر نظيرها قبلها هي إعلامٌ أنه لا يتفاوتُ ذكر كَلمة «أو» في موَضع النَفي بين أن يكونَ هي في اسمين كما في المسألة الأولى أو بيَن فعلين كما في هذه المسالة، ففي كل منهما يقتضي التعميم.

(**ولها وجهٌ آخر هاهنا**) أي في الأفعال.

(**ويحتمل ضرب الغاية**) أي ويحتمل صدرُ الكلام ضرب الغايةِ لكونه التحريم للفعل.

و هو ﴿**يتوب**﴾[1] على الاسم وهو ﴿**شيء**﴾.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٢٨.

وللمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته واستُعير لما يحتمله وهو الغاية؛ لأن كلمة أو لما تناولت أحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما

(**وللمستقبل**) وهو ﴿يتوب﴾ (**على الماضي**) وهو ﴿ليس﴾ يعني لو كان قوله: ﴿**أو يتوب**﴾ معطوفًا على ما قبله لكان لا يخلو إما إن كان معطوفًا على ﴿**شيء**﴾ أو معطوفا على ﴿**ليس**﴾، و ليس كلُ واحد منهما صالحًا لكونه معطوفا عليه له لما ذكر، فلذلك سقطت هاهنا حقيقةُ العطف من «أو» فكان أو هاهنا على هذا التقدير بمعنى «إلا أنَّ» على معنى ﴿**لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ**﴾ فتفرح بحالهم أو يُعذِّبهم فتتشفى منهم.

كذا في «الكشاف»[1] جعل هذا الوجه آخر الوجوه، وذكر فيه قبل هذا إنه معطوف على ما قبله وهو قوله: ﴿**ليقطع طَرفا**﴾[2] وقوله: ﴿**لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ**﴾ اعتراض، والمعنى إن الله مالكُ أمرهم، فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوبَ عليهم إن أسلموا أو يعذبَهم إن أصروا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء.

وقيل: إن ﴿**يتوب**﴾ منصوب بإضمار أن، وإن ﴿**يتوب**﴾ في حكمِ اسمٍ معطوف بـ﴿ **أو**﴾ على الأمر، أو على ﴿**شيء**﴾ أي ليس لك من أمرهم شيء، أو منَ التوبة عليهم، أو من تعذيبهم إلى آخره[3].

(**واستعير**) أي حرف «أو» استعير (**لما يحتمله**) وهو يحتمل الامتداد أي والتحريمُ يحتملُ الامتدادَ ويكون الامتدادُ في غير التحريم أيضًا كما في قولك:

---

(١) انظر: الكشاف ١/ ٢١٦

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٢٧ ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾.

(٣) انظر: الكشاف ١/ ٢١٦.

متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية مِن هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله ؛ لأنه للتحريم وهو يحتمل الامتداد ، وكذلك يقال : والله لا أفارقك أو تقضيني حقي ؛ معناه حتى تقضيني حقي ، أولا أن تقضيني حقي ، وهذا كثير في كلام العرب لا يُحصى .

وعلى هذا قال أصحابنا فيمن قال : والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى : إن معناه حتى أدخل هذه فإن دخل الأولى أولاً حنث ، وإن دخل الأخيرة أولاً انتهت اليمين وتم البر ؛ لما قلنا أن العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي وإثبات والغاية صالحة ؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم ، فلذلك وجب العمل بمجازه ، والله أعلم .

لألزمنَّك أو تعطيني حقي ، وعلى هذا قراءة من قرأ : ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[1] بالنصب[2] كما في قول الشاعر :

لا أستطيع نُزوعًا عن مؤدَّتكم ... أو يصنع البَينَ غير الذي صَنعا[3]

أي حتى يصنع .

و على هذا كان قوله : أو أدخلَ هذه الدار الأخرى بالنصب في قوله : والله لا أدخل هذه الدار ، (**أو أدخل هذه الدار الأخرى**) ، والله أعلم .

---

(١) سورة الفتح ، آية : ١٦ ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ .

(٢) انظر في القراءة : تفسير فخرالرازي ٢٨/ ٩٣ ، تفسير الطبري٢٦/ ٨٤ ، معجم القراءات ٦/ ٢٠٦ .

(٣) البيت لامرئ القيس

انظر : ديوان امرئ القيس بتحقيق حسن السندون ص ٨٩ . ولفظه :

لاأستطيع نزوعا عن مودتها ... أو يصنع البين بي غير الذي صنعا .

باب حتى

هذه كلمة أصلها للغاية في كلام العرب، هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه إلا مجازًا ليكون الحرف موضوعًا لمعنى يخصُّه، وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك، فعلمنا أنها وُضعت له،

باب حتى

(**لا يسقطُ ذلك عنه**) أي لا يسقطُ معنى الغاية عن هذا الحرف إلا مجازًا ليكون الحرفُ موضوعًا لمعنى يخصُّه[1] أي يخص الحرَف ذلك المعنى حَتى ينتفي الاشتراكُ، أو المعنى يخص ذلك الحرف لينتفي الترادف، هذا هو الأصلُ، وقوله: «إلا مجازًا» يعني أينما وُجد هذا الحرفُ وُجد فيه معنى الغاية إلا إذا استعملَ هذا الحرفُ بمعنى حرف آخَر مجازًا، حينئذ يسقط عنه معنى الغاَية كما في قوله: عبده حرٌ إن لم آتك حتى أتغدَّ عندك، كان هذا هنا للعطَف المحض.

(**فعلمنا أنها وُضعت له**) أي إن كلمة (حتى) وضعت لمعنى الغاية،

---

(١) فحرف حتى للغاية - دون الترتيب - ولمجرد السببية والمجازاة وللعطف المحض أي الشريك من غير اعتبار غايته وسببيته - وبمعنى إلا في الاستثناء، والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٢١٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٩٧فما بعدها، البحرالمحيط ٢/٣١٨، شرح تنقيح الفصول ص ١٠٢، العدة ١/ ١٣٨-١٣٩.

فأصلها كمال معنى الغاية فيها، وخلوصها لذلك بمعنى إلى كقول الله عزوجل: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ وتقول: أكلت السمكة حتى رأسها، أي إلى رأسها فإنه بقي أي بقي الرأس،

فأصلُها كمالُ معنى الغايةِ وخلوصها لذلك بمعنى إلى، ولكن الفرقَ بينهما من وجوه:

أحدها ـ وهو أيسرُها مأخذًا ـ أن كلمةَ (حتى) تدخلُ في الغاية الوضعية لا في الجعلية، ونعني بالوضعيةِ أن ينتهيَ بها المغيا أو ينتهي عندها، وعن هذا لا يقالُ: نمتُ البارحةَ حتى نصفَ الليلِ؛ لأن الليلَ لا ينتهي به ولا عنده، وكلمةُ إلى تدخلُ فيهما جميعًا كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[1] وقوله: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[2] فالأيدي لا تنتهي بالمرافق ولا عندها، وكذا صح فيها أن يقال: نمتُ البارحةَ إلى نصفِ الليلِ، وباقي الفروق مذكورٌ في «الموصّل» بعبارة تليق به.

و تقول: (**أكلتُ السمكةَ حتى رأسِها أو إلى رأسِها، فإنه بقي**)، اعلم أن المصنف ـ رحمه الله ـ بهذا التفسير بيَّن خلوصَ معنى الغايةِ في حتى؛ لأن كلمةَ إلى خاصة في الغاية لا كلامَ فيها، فإنها لو ذُكرت في هذا المقام بأن قيل: أكلت السمكة إلى رأسِها كان معناها هكذا، وهو أن يقال: إن رأسَها بقي، فلما جاءت حتى هاهنا في معنى إلى في حق بقاء الرأس عُلم أن حتى جاءت للغاية الخالصة، فإن حتى لو لم تكن خالصةً للغاية هاهنا لجاءت على ما يقوله

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

(٢) سورة المائدة، آية: ٦.

وهذا على مثال سائر الحقائق، ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية

أهل النحو، وهو: أن يدخلَ ما بعدها فيما قبلها، وبه تفارق كلمةُ إلى أيضًا وهو فرقٌ آخَر بينهما على ما ذكر في كتب النحو بقوله: ومن حق حتى أن تدخلَ ما بعدها فيما قبلها[1] .

ففي مسألتي السمكة والبارحة قد أُكل الرأسُ. ونيم الصباحُ، بخلاف كلمة إلى.

(**وهذا على مثال سائر الحقائقِ**) أي الكمالُ هو الأصل في سائر الحقائق فكذا هنا، فعلى هذا الطريق جُعل هاهنا ورود حتى لخلوص معنى الغاية حقيقتها الأصلية، ولكن الاستعمالَ فيها على وفق ما ذكر في كتب النحو وهو: أن يدخلَ ما بعدها فيما قبلها.

(**ثم قد يستعمل للعطف لِما بين الغايةِ والعطفِ من المناسبة**) لما فيهما من التعاقب، فإن المعطوفَ يعقبُ المعطوفَ عليه ويجتمعُ معه، فكذلك الغايةُ تُذكر بعد المغيا وتجتمعان، فاستُعيرت للعطف.

---

(١) اختلف العلماء في هل يدخل ما بعد حتى فيما قبلها؟
قال أكثر النحاة: إن ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها، وذهب إليه الحريري في «الملَحة» وابن جني ومنصور السفار.
وقال الإمام عبدالقاهر والزمخشري: إن ما بعدها داخل فيها.
و قيل: إن كان المذكور بعد حتى بعضًا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وإن لم يكن لا يدخل. على هذا نص المبرد في كتاب «المقتضب» وابن الوراق في «الفصول» والفراء في «المعاني» والسيرافي أيضًا. =

تقول : جاءني القوم حتى زيد، ورأيت القوم حتى زيدًا، فزيد إما أفضلهم وإما أرذلهم ليصلح غاية. ألا ترى إلى قولهم: استنت الفصال حتى القرعى، فجعل عطفًا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة، وعلى هذا

لهذا (جاءني القومُ حتى زيدٌ) فيه معنى العطف ؛ لأن زيدًا جائي فكان للعطف من هذا الوجه، ومن حيث إن مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية، وذلك إنما يكون إذا كان (زيدٌ أفضلَهم) لا يُتوقَّع مجيئه عادة، فينتهي مجيءَ القوم بمجيئه، (أو أرذلَهم)؛ لأن في العادة إنما يُعتبر مجيء الأكابرِ لا الأراذل، فلما أراد ذكر تعميم مجيء القوم ذكر بهذا الطريق ليُعلم به مجيء جميعهم، فكان مجيء الأراذلِ غاية لانقطاع مجيء القوم.

ألا ترى إلى وصل (قولهم: اسْتنت الفِصالُ حتى القَرْعَى[1]) بهذا القول علم بهذا أنه أراد به الأرذلَ وهذا مثلٌ يُضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلمَ بين يديه لجلالة قدره. يقال: استن الفرسُ إذا رفع يديه ويطرحهما معًا ويضرب برجليه كذلك في العدو[2]، والقريع: الفصيل الذي به قَرَعُ - بالتحريك - هو بثرٌ أبيض يخرج بالفصال[3] ودواؤه الملح[4]، فإذا لم يجدوا

= انظر: الجنى الداني ص ٥٤٥، رصف المباني ص ٢٥٩ فما بعدها، المفصل ص ١٣١، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٩٨ - ٣٠٠.

(١) انظر المثل في: لسان العرب ١١/ ١٩٩، مادة: قرع، والصحاح ٥/ ٢١٤٠، مادة: سنن، و٣/ ١٢٦٢، مادة: قرع.

(٢) راجع: الصحاح ٥/ ٢١٤٠، مادة: سنن، و٣/ ١٠٥٤، مادة: قمص.

(٣) أي في أعناقها وقوائمها.
راجع: هامش الصحاح ٣/ ١٢٦٢.

(٤) وفي الصحاح ٣/ ١٢٦٢ و دواؤه الملح وجُبَابُ ألبانِ الإبلِ.

أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب أي أكلته أيضًا، وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك، فإن كان خبر المبتدأ مذكورًا فهو خبره، وإلا فيجب إثباته من جنس ما قبله.

ملحًا نتفوا[١] أوباره[٢] ونضحوا جلدَه بالماء ثم جَرُّوهُ على السَّبَخة[٣] وجمعه القَرْعَى كمريضٍ ومرضى[٤]، ثم هاهنا الاستنان أي العدو لا يُتوقع من القريع لضعفه لما اتصل به من القرع، فينتهي استنان سائر الفصال باستنانها.

وحاصله أن في حتى لم يكن بدٌّ من اعتبار معنى الغاية إما في الأعلى أو في الأدنى، وهو معنى ما ذَكر في «المفصل» بقوله: وحتى للغايةِ والدلالةِ على أحدِ طرفي الشيء[٥].

---

(١) نتف شعره يَنْتِفُه ونَتَّفَهُ تنتيفًا فانتتفَ وتناتف: نزع نزعًا خفيفًا.
راجع: القاموس المحيط، باب الفاء، فصل النون، مادة: نتف.

(٢) أوبار جمع وبر: والوَبَرُ: صوف الإبل والأرانب ونحوها.
انظر: القاموس المحيط، باب الراء، فصل الواو، مادة: الوبر.

(٣) السبخة جمع سباخ: الأرض ذات النَّزِّ والملح.
انظر: الرائد ١/ ٨٠٢.

(٤) انظر: الصحاح ٣/ ١٢٦٢، مادة: قرع.

(٥) لم أقف على عبارة الشارح في المفصل، والموجود في ص ١٣١ من كتاب المفصل للزمخشري هو:
«وإلى... انتهاء الغاية كقولك سرت من البصرة إلى بغداد... وحتى في معناها إلا أنها تفارقها في أن مجرورها يجب أن يكون آخرَ جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه...»

تقول: ضربت القوم حتى زيد غضبان، فهذه جملة مبتدأة هي غاية معنى، ومن ذلك أكلت السمكة حتى رأسها، إلا أن الخبر غير مذكور هنا فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن ينسب إليه أو إلى غير أعني حتى رأسها مأكولي أو مأكول غيري.

و مواضها في الأفعال أن يجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة.

(فكانت حقيقةً قاصرةً) ؛ لأن كمالَ الغاية هو أن لا تدخلَ الغايةُ تحت المغيا على ما أشار إليه قبل هذا بقوله: فأصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى إلى.

و هناك لم تدخل الغاية تحت المغيا، ولما دخلت الغاية هنا تحت المغيا باعتبار وجود معنى العطف فيها حتى دخل زيدٌ تحت الجائين في قوله: جاءني القومُ حتى زيدٌ مع وجود معنى الغاية كانت الغايةُ فيها قاصرة بالنسبة إلى ما ذكر قبله من كمال معنى الغاية فيها، تقول: (ضربت القوم حتى زيدٌ غضبان) يعنى ضربت القوم حتى صار زيدٌ غضبانَ، فصار غضبُ زيدٍ غاية الضرب.

(ومواضعها في الأفعال أن يجعلَ غاية بمعنى إلى) كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[1]

(أو غايةٌ هي جملةٌ مبتدأةٌ) كقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾[2]

---

(١) سورة النساء، آية: ٤٣.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢١٤ ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ﴾.

وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي، وهذا إذا صلح الصدر سببًا ولم يصلح الآخر غاية وصلح جزاء، وهذا نظير قسم العطف من الأسماء، فإن تعذر هذا جعل مستعارًا للعطف المحض وبطل معنى الغاية، وعلى هذا مسائل أصحابنا في «الزيادات»، ولهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر

في قراءة من قرأ بالرفع[1] .

(**وعلامةُ الغاية أن يحتملَ الصدرُ الامتدادَ**) كقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ**﴾[2] (**وأن يصلحَ الآخرُ دليلاً على الانتهاء**)؛ لأن الغايةَ هي التي ينتهي إليها الشيء، فلا بدّ من الامتداد في الأول والانتهاء في الآخرِ.

(**فإن لم يستقم فللمجازاة**) وعدم الاستقامة، إما بعدمهما أو عدم أحدهما، فيحملُ على المجازاة إذا كان صدر الكلام سببًا لما بعده وما بعده يصلحُ حكمًا له، فحينئذ يُحمل على المجازاة؛ لأن جزاءَ السبب غايةٌ لسببه، فيكون المجازاةُ مع قيام معنى الغاية نظيرَ قسم العطف من الأسماء كما قلنا: جاءني القومُ حتى زيدٌ، وأكلت السمكةَ حتى رأسَها أنه للعطف مع قيام معنى الغاية، فكذلك هاهنا إنه للمجازاة مع معنى الغاية.

---

(١) وهي قراءة نافع.
انظر: تفسير القرطبي ٣/ ٣٤.
(٢) سورة البقرة، آية: ٢٣٠.

في كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ و﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ هي بمعنى إلى وكذلك ﴿حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا﴾، ومثله كثير: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، وقال: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ بالنصب على وجهين:

أحدهما - إلى أن يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببًا لمقالة الرسول

قال الله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾[1] وما قبله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ فالمقاتلة هاهنا تصلح دليلاً للامتداد؛ لأنه يقال: قاتل شهراً وقاتل سنة، والآخر يصلح للانتهاء؛ لأن نفسَ الكفر غيرُ مبيح للقتل إذا لم يكن من أهل صلاحية القتال؛ لأن قتلَ رَهابين[2] الكفار وشيوخهم ونسائهم غيرُ مشروع، بل المبيحُ للقتل كفرُ المحارب أو صلاحيته، والجزية خلف عن الإسلام وقبول ما هو خلف عن الإسلام يصلح دليلاً لانتهاء القتال، فلذلك كانت كلمة (حتى) هنا للغاية.

(﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[3]) أي كيلا تكون فتنة؛ لأن آخرَ الكلامِ لا يصلح لانتهاء صدر الكلام؛ لأن القتالَ واجبٌ مع عدم الفتنة، فإن القتالَ واجبٌ وإن لم يبدأ الكفارُ لقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ

---

(١) سورة التوبة، آية: ٣٩.

(٢) الراهب: المتعبد في صومعة من النصارى يتخلى عن أشغال الدنيا وملاذّها، زاهدًا فيها، معتزلاً أهلها، وجمعه رُهْبان ورَهابين.
انظر: المعجم الوسيط ص ٣٧٦، مادة: الراهب.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٩٣.

وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات أنها أعلام الانتهاء من غير أثر ،

الكُفَّارِ﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [2] . ولكن صدرَ الكلام يصلح سببًا لانتفاء الفتنة فلذلك حُمل على لام كي. هذا على تقدير تفسير الفتنة بالخراب والقتال.

و أما على تقدير تفسيرها بالشرك والكفر كان غايةً للقتال ؛ لأن القتالَ ينتهي بانعدام الشرك ، وتفسيرها بالشرك أولى بدلالةِ ما بعدها ، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [3]

و قوله: (**على ما هو موضوع الغايات أنها أعلامُ الانتهاء من غير أثر**) معناه أن الغايةَ علامةٌ على انتهاء صدر الكلام من غير أن يكونَ للغاية أثرٌ في انتهاء صدر الكلام ، على ما عرف أن علامةَ الشيء أن تُعرِّف ذلك الشيء ولا توجبه ، ولا يضاف ذلك الشيء إليه لا وجودًا ولا وجوبًا [4] كالإحصان [5]

---

(١) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٢) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٣) ويؤيده قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...**» .

(٤) أو هي ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود ،
أو ما يكون معرّفًا للحكم الثابت بعلته من غير أن يكون الحكم مضافًا إلى العلامة وجوبًا لها لا وجودًا عندها .
راجع : أصول السرخسي ٢/ ٣٠٤ ، ٣٣١ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٤٥١ ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٨٧

(٥) الإحصان : هو أن يكون الرجل عاقلاً بالغًا حرًا مسلمًا دخل بامرأة بالغة عاقلة حرة مسلمة أو كتابية بنكاح صحيح .
=

والثاني ـ وزلزلوا لكي يقول الرسول، فيكون فعلهم سببًا لمقالته، وهذا لا يوجب الانتهاء، وقُرئ: ﴿حتى يقولُ﴾ بالرفع على معنى جملة مبتدأة؛ أي حتى الرسولُ يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببًا ويكون متناهيًا به.

وقال محمد في «الزيادات» في رجل قال لرجل: عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح أو حتى تشتكي يدي أو حتى يشفع فلان أو حتى تدخل الليل: أن هذه غايات حتى إذا أقلع قبل الغايات حنث؛ لأن الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر،

مع الرجم، فإن الإحصانَ علامةٌ على وجوب الرجم إذا وُجد الزنا من المحصن من غير أن يكون الرجمُ مضافًا إليه لا وجوبًا ولا وجودًا.

ثم معنى قوله: ﴿وَزُلْزِلُوا﴾[1] حُرِّكوا بأنواع البلايا وأُزعجوا إزعاجًا شديدًا شبيهًا بالزلزلة بما أصابهم من الأهوال والأفزاع، ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ أي إلى الغايةَ التي قال الرسولُ ومن معه فيها ﴿مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ﴾ أي بَلَغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبرٌ حتى قالوا ذلك، ومعناه طلبُ النصر وتمنِّيه واستطالةُ زمان الشدة، وفي هذه الغاية دليلٌ على تناهي الأمر في الشدة وتماديه في العظَمِ؛ لأن الرسلَ لا يُقادَر قدرُ ثباتهم واصطبارهم[2] وضبطهم لأنفسهم، فإذا لم يبق لهم صبرٌ حتى ضجُّوا كان ذلك الغايةَ في الشدة التي لا مطمحَ وراءها، وقُرئ ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ بالرفع على أنه في معنى الحال

= راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢٧

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٤

(٢) الصَّبْرُ: حبس النفس عن الجزع، وقد صبر فلان عند المصيبة يَصْبِرُ صبرًا.
انظر: الصحاح ٢/ ٧٠٦، مادة: صبر.

كقوله: شريت الإبلَ حتى يجيء البعيرُ يَجُرُّ بطنَه. إلا أنه حال ماض محكية، فلا يكون فعلهم سببًا لمقالة الرسول.

فإن قيل: فليس لهم الفعل في زلزلوا، بل وقع الزلزال عليهم، فكيف جُعل ذلك فعلَهم؟

قلنا: فإنهم لما زُلزلوا كان التزلزل موجودًا منهم؛ لأنهم إذا حُرِّكوا كان التحرك موجودًا منهم خصوصًا على اصطلاح أهل النحو، فإنهم هم الفاعلون بسبب أنهم أسند إليهم الزلزال على بناء المفعول.

(**والكفُّ عنه محتمَلهُ في حكم الحنث لا محالةَ**) يعنى أن الضربَ لما كان ممتدًا بطريق التكرار فالكف عنه الذي حكم الحنث يحتملُ الامتدادَ بالطريق الأولى؛ لأن الكفَّ عن الضرب امتناعٌ، والامتناعُ عن الشيء أكثرُ امتدادًا من ذلك الشيء، وإنما قال: «والكفُ منه محتمله لا محالة» لأن صدرَ الكلام إن لم أضرب فلا بد من كونه ممتدًا.

أو نقول: «والكف عنه أي عن الضرب محتمله» أي الكف عن الضرب محتملُ الضرب أي الامتناعُ عنه محتملٌ؛ لأنه يُشترطُ أن يكون فعلُ الحنث مقدورًا حتى يتحقق الحنث.

ألا ترى أن من قال: إن لم أقتل فلانًا فعبده حرٌ، وفلانٌ ميتٌ وهو لا يعلم بموته لم يحنثْ؛ لأن شرطَ الحنث عدمُ القتل وهو غيرُ ممكن.

وهذه الأمور دلالات الإقلاع عن الضرب، فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية، ولو قال: عبدي حر إن لم آتك حتى تغذيني فأتاه فلم يغذّه لم يحنث ؛ لأن قوله: حتى تغذيني لا يصلح دليلاً على الانتهاء؛ بل هو داع إلى زيادة الإتيان، والإتيان يصلح سببًا والغذاء يصلح جزاءً فحمل عليه ؛ لأن جزاء السبب غايته فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الإتيان على وجه يصلح سببًا للجزاء بالغذاء وقد

(وهذه الأمورُ دلالاتُ الإقلاع عن الضرب) أي الامتناع عنه ؛ لأن الصياحَ يصلح دليلاً على انتهاء الضرب، وكذلك أخواته، وصدرُ الكلام يحتمل الامتدادَ ؛ لأن الضربَ بطريق التكرار يحتمل الامتدادَ يعني بتجدد أمثاله يمتد كالجلوس وغيره، فيكون الضربُ إلى هذه الأمور ممتدًا في حكم البر. يعنى إذا ضربه إلى هذه الغاية برَّ في يمينه، فإذا أمسك عن الضرب قبل وجود هذه الأمور حنث لفوات البرِّ فوجب العمل بحقيقتها إذا لم يغلب على الحقيقة عُرفٌ هو راجحٌ حينئذ، وفيما نحن فيه لم يغلب فوجبَ العملُ بالحقيقة حتى لو غلب على الحقيقة عُرفٌ هو راجحٌ تترك الحقيقةُ وتُحمل على العرف في قولهم: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموتَ، فإنه يُحمل على الضرب الشديد حتى إذا ضربه ضربًا شديدًا ثم أمسك عن الضرب قبل أن يقتله أو يموت فقد برَّ، ولو قال: إن لم أضربك حتى يُغشى عليك فأمسكَ عن الضرب قبل أن يصيرَ مغشيًا عليه حنث ؛ لأنه لم يغلب على الحقيقة عُرفٌ راجحٌ، فإن الضربَ إلى أن يُغشى عليه كالضرب إلى أن يشفعَ فلانٌ وغيرُ ذلك.

وُجد، ولو قال: عبدي حر إن لم آتك حتى أتغذى عندك كان هذا للعطف المحض؛ لأن هذا الفعل إحسان، فلا يصلح غاية للإتيان ولا يصلح إتيانه سببًا لفعله،

(**لأن هذا الفعلَ إحسانٌ**) أي فعلُ التغذّي إحسانٌ من المتغذّي لصاحب الطعام.

فإن قلت: كيف يكون أكلُ طعام الغير إحسانًا لذلك الغير بل هو إحسان لنفسه وهو الأكل؟

قلت: نعم هو إحسان لنفسه وهو ظاهر لكن مع ذلك هو إحسان لصاحب الطعام أيضًا.

ألا ترى إلى قصة ضيف إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا**﴾ إلى قوله: ﴿**فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٢٧﴾ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً**﴾(٢٨) فلما خاف إبراهيم عليه السلام بسبب تركهم الأكلَ عُلم أن أكلَ طعامه إحسانٌ له منهم؛ لأنهم يُزيلون به خوفه، فإزالة الخوف من الغير إحسانٌ له.

(**ولا يصلح إتيانه سببًا لفعله**)؛ لأنه موقوفٌ على اختيار مختار وفعلٌ بإرادة، والحكم ما يحصل عقيب السبب كالملك عقيب الشراء والحل عقيب النكاح، وفي هذا موقوف على اختيار مختار، فلذلك لم يصلحْ إتيانه سببًا لفعله بخلاف ما إذا كان بين اثنين بأنَ قال: إن لم آتك حتى تغذّيني حيث صار الأولُ سببًا للثاني، والثاني حكمًا للأول، وإن توقف على فعل مختار؛

---

(٢٨) سورة الذاريات، الآيتان: ٢٤-٢٧.

ولا فعله جزاء لإتيان نفسه، فإذا كان كذلك حمل على العطف المحض.

لأن الثاني يُجعلُ كأنه فعلٌ من غير اختيار فراراً من اللوم وشين التغيب، فإنه في العرف يُعد لومًا ويُعيَّر على ذلك بأن يأتيه إنسانٌ وهو لا يقدِّم إليه الطعامَ، ولا كذلك في مسألتنا فإنه لا يُعد من اللوم فافترقا من هذا الوجه.

(**ولا فعله جزاءً لإتيان نفسه**)؛ لأنه لا يصلح مكافيًا لنفسه؛ لأن المكافئ غيرُ المكافَى، ولهذا لأن الجزاءَ الخيرَ بطريق المكافأة إنما يُفعل لكي يكون ذلكَ داعيًا ومحرِّضًا إلى ذلك الفعل الذي صار ذلك الفعل سببًا لوجود مثل هذا الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر لفعله والمكافأة، وذلك إنما يصح له من الغير لا من نفسه لنفسه؛ لأن ذلك مطلقُ العنان[1] كامل الاختيار فيتمكن من الإقدام على إحراز المحاسن التي يتيسر من غير أن يجازيَ الجزاءَ الحسنَ نفسه لنفسه.

فلذلك حُمل على العطف المحض لا على المجازاة، ثم بحمل الجزاء المذكور في الكتاب على الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر يخرج الجواب عن شبهة يقولونها بأن فعل الإنسان يصلح جزاءً لفعل نفسه.

ألا ترى أن أداء المثلِ فعلُ نفسه في كفارة الحج في قتل الصيد الذي هو فعلُ نفسه أيضًا، وكذلك سجدة السهو في صلاته، وكذلك ضمانُ إتلاف مال الغير كل ذلك فعلٌ منه صلح جزاءً لفعل نفسه.

---

(١) العنان للفرس، والجمع الأعنَّةُ، وهو سير اللجام الذي تُمسك به الدابة.
انظَر: الصحاح ٦/ ٢١٦٦، مادة: عنن، الرائد ٢/ ١٠٥٣.

وكذلك: إن لم آتك حتى أغذيك فصار كأنه قال: إن لم آتك فأتغذ عندك، حتى إذا أتاه فلم يتغذ ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر، وإن لم يتغذ أصلاً حنث، وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها أحد من أئمة النحو واللغة فيما أعلم؛ لكنها استعارة بديعة اقترحها أصحابنا على قياس استعارات العرب؛ لأن بين العطف والغاية مناسبة من

قلنا: قد أوجب الله تعالى تلك الأفعالَ عليه إما زجراً عليه كما في كفارة الصيد أو لجبر النقصان كما في سجدة السهو، وضمان الإتلاف فلا يرد علينا نقضًا لما أن الجزاءَ المذكورَ هو الذي يُجازي به بطريق الشكر، وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه.

و قوله: (**فصار كأنه قال إن لم آتك فأتغذ عندك**) متصل بقوله: ولو قال: «عبدي حرٌ إن لم آتك حتى أتغذى عندك» لأن قوله: «حتى أتغذى» لا يصلح أن يكونَ تفسيراً لقوله: «إن لم آتك حتى أُغذيِّك» وقوله: (**حتى إذا أتاه فلم يتغذ ثم تغذى من غير تراخ**).

فإن قيل: في هذا اللفظ تناقضٌ؛ لأنه لما لم يتغذ حين آتاه ثم تغذى بعده لابد أن يقعَ تغذيه متراخيًا عن الإتيان فكيف قال بعد ذلك: ثم تغذى من بعد غيرُ متراخ؟

قلنا: المراد من قوله: «لم يتغذ» أي لم يتغذ مقارنًا بالإتيان، ولكن تغذى بعد الوصول إليه من غير تراخٍ، أو معناه من غير تراخ أي من غير تبدل المجلس، فإن الفعل إذا أُوتي به من غير تبدل المجلس لا يسمى متراخيًا.

(**وهذه الاستعارة**) أي الاستعارةُ للعطف المحض (**اقترحها أصحابنا**)

حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف، وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف، فاستقام أن يستعار للعطف المحض إذا تعذرت حقيقته، وهذا على مثال استعارات أصحابنا في غير هذا الباب، وينبغي أن يُجوَّز على هذا: جاءني زيد حتى عمرو، وهذا غير مسموع من العرب، وإذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو ؛ لأن الغاية تُجانس التعقيب.

أي قالها، وفي المصادر الاقتراح: جيزي را در وقت كَفتن.

(**وهذا على مثال استعاراتِ أصحابنا في غير هذا الباب**) كما في استعارة البيع والهبة للنكاح، واستعارة العتاق للطلاق، ثم حاصل هذا المجموع هو ما ذُكر في خزيادات صاحب الهداية بقوله: «إنه إذا كان للغاية لا يبرُّ في يمينه إذا أقلع عن الفعل قبل وجود الغاية، وفي المجازاة لا يتوقف البرِّ على وجود الفعل الثاني، وفي العطف يتوقف البرُّ على وجودهما، وفي قوله: «إن لم آتك حتى أتغذى» صار كأنه قال: إنْ لم آتك فأتغذى فما لم يوجد الفعلان لا يبرُّ في يمينه، ولو أتاه في اليوم وتغذى عنده برَّ في يمينه إلا إذا عني به الفور؛ لأن شرطَ البرِّ وجودُ الفعلين بوصف التعقيب، والتعقيب قد يكون بوصف الاتصال، وقد يكون بوصف التراخي، فإذا وُجد الفعلان فقد وُجد شرطُ البرِّ، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب حروف الجر

[الباء]

أما الباء فللإلصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب، وليكون معنى تخصه هو له حقيقة، ولهذا صحبت الباء الأثمان

باب حروف الجر

(ولهذا صحبت الباءُ الأثمانَ) إيضاحٌ لقوله: «إن الباءَ للإلصاق».

و وجه الاستدلالِ به على أن الباءَ للإلصاق هو أن المبيعَ أصلٌ في البياعاتِ والثمن تبعٌ، وهو معروفٌ بدليلِ صحةِ البيع عند عدم ملك الثمن وعدم صحته عند عدم ملك المبيع، وكذلك في الإقالة لا تحتاجُ صحتُها إلى بقاء الثمن وتحتاج إلى بقاء المبيع، ولما كان كذلك لم يكن بد من استعمال الباء في إبدال المعاوضات ليستدل بها على أن هذا البدلَ بمقابلة ذلك البدلِ وهو معنى الإلصاق؛ لأنه يلصق هذا بذاك، وفي إلصاق الشيء بالشيء يُعلم أن ما دخل فيه الباء تبع كالآلة، وما لم يدخل فيه أصل، كما يقال: كتبت بالقلم، وضربت بالسوط، وتكلمت باللسان، والآلةُ ليست بمقصودة فتعيَّن دخولُ الباءِ في الثمن ليكون داخلاً في الآلة في البيع كما في النظائر ليكون المبيعُ

فيمن قال: اشتريت منك هذا العبد بِكَرً من حنطة، ووصفها أن الكرً ثمن يصح الاستبدال به

ملصقًا بالثمن (**فيمن قال: إن اشتريتُ منك هذا العبد بكرٍ**[1] **من حنطةٍ، ووصفها أن الكرً ثمنٌ**) وإنما عَيَّن هذه الصورة؛ لأن ما ادعاه من دخول الباء في الأثمان لا يتأتى إلا في هذه الصورة. بيانُ ذلك مذكور في «النهاية»[2] هو أن الأموال ثلاثة:

ثمنٌ محضٌ كالدراهمِ والدنانيرِ، فإنها خُلقت للثمنية سواء صحبها حرف الباء أو لا.

و مبيعٌ محضٌ وهو الأعيان التي ليست من ذوات الأمثال كالحيوانات،

و متردد بين كونه مبيعًا وثمنًا فهو المكيلاتُ والموزوناتُ، فإنها مبيعة باعتبار أنها متنفعٌ بأعيانها ثمنٌ باعتبار أنها مثلية كالدراهمِ والدنانيرِ، فإن قابلها الدراهمُ والدنانيرُ فهي مبيعة.

و أما إذا كان في مقابلتها عين فإن كانت المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة وثمن سواء دخل فيها الباء أم لا؛ لأن البيع لا بد له من مبيع وثمن، وليس أحدهما بأن يجعل مبيعًا بأولى من الآخر، فجعلنا كل واحد منهما مبيعًا من وجه ثمنًا من وجه.

---

(١) الكُرّ: مكيال تَسَع فيه اثنا عشر وَسْقًا.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٤١ .
(٢) لم أعثر على هذا الجزء من المخطوط.

بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر، فقال: اشتريت منك كر حنطة، ووصفها بهذا العبد أنه يصير سلمًا لا يصح إلا مؤجلاً ولا يصح الاستبدال به؛ لأنه إذا أضاف البيع إلى العبد فقد جعله أصلاً وألصقه بالكر، فصار الكر شرطًا يلصق به الأصل،

و أما إذا كانت غير معينة فإن استُعملت استعمال الثمن فهي ثمن بأن يقول: اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة ويصف ذلك، وإن استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة بأن قال: اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد فلا يصح العقد إلا بطريق السلم. كذا في «الذخيره»[1] وغيرها.

«إن الكر ثمنٌ يصح الاستبدالُ به» و إنما ذكر هذا لأن جوازَ الاستبدالِ من خاصية الأثمان (**بخلاف ما إذا أضاف العقدُ إلى الكرِّ فقال: اشتريت منك كرَّ حنطةٍ بهذا العبدِ فإنه يكون سَلَمًا**)؛ لأنه لما أضاف إليه العقد جعله مبيعا لأن المبيعَ ما يضاف إليه البيعُ، والمبيعُ لا يثبت في الذمة إلا سلما، فلذلك جُعل هاهنا هذا سلمًا.

(**فصار الكُرُ شرطًا**) أي تبعًا؛ لأن ما صحبه الباءُ لا يصلح مفعولَ الخبر؛ لأن ما صحبه الباءُ صار جاراً ومجروراً وهو شاغل ومشغول، فلا يصلح أن يكون مشغول الغير.

---

(١) انظر الإحالة في: اللوحة ٣٥٧ فصل معرفة المبيع والثمن، الجزء الثاني من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم في الجامعة الإسلامية برقم ٤٤٠٠ ونصه «. . . و إن كانت المكيلات والموزونات غير معينة فإن استعملت استعمال الأثمان فهو ثمن نحو أن يقول: اشتريت هذا العبد بكذا حنطة بهذا العبد فلا يصح العقد إلا بطريق السلم . . .»

وهذا حد الأثمان التي هي شروط واتباع، ولذلك قلنا في قول الرجل: إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر: أنه يقع على الحق؛ لأن ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر، ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الإلصاق، كما يقال: بسم الله أي بدأت به، فيكون معناه: إن أخبرتني أن فلانًا قدم فإنه يتناول الكذب أيضًا؛ لأنه غير مشغول بالباء فصلح مفعولاً وأن ما بعدها مصدر، ومعناه: إن أخبرتني خبرًا ملصقًا بقدومه.

ولا يقال يقولون: فلانٌ شكر لفلان، وقوله: لفلان شاغل ومشغول ومع ذلك يصلح مفعولاً؛ لأنا نقول: إن حرفَ الجار هاهنا صلة؛ لأنه يُستعمل باللام وغير اللام، وشغله لم يكن أصليًا بخلاف الباء، فإنه للإلصاق، وفي جعله مفعولاً إبطالُ الإلصاق فلا يجوز، فأمكن أن يجعلَ شيئًا آخرَ مفعولاً وهو خبر في قوله:

(**إن أخبرتني**) خبرًا ملصقًا بقدومه، والتحقيق فيه أن يقال: إن الباء لما كانت للإلصاق اقتضى الاسم الذي دخل فيه الباءُ اسمًا آخر يلصق هو به.

(**ومفعولُ الخبرِ**) أي ومفعول الثاني للإخبار إنما يجيء بغير حرف الجر كما في قوله: إن أخبرتني خبرًا أو إن أخبرتني أن فلانًا قد قدم، فلم يصلحْ لذلك أن يكونَ الاسمُ الذي دخل فيه الباءُ مفعولَ الخبر؛ لاقتضاء حرف الإلصاق إلصاق الاسم بالاسم الذي هو المفعول الثاني للإخبار في قولك: إن أخبرتني خبرًا ملصقًا بالقدوم، ومعنى حرف الإلصاق قولهم: مررت بزيد أي التصق مروري بموضع يقرب من زيد.

والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله: إن أخبرتني قدومه، ومفعول الخبر كلام لا فعل، فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه، وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة،

و لما كان كذلك (**والقدومُ اسمٌ لفعلٍ موجودٍ**) لم يقعْ لذلك يمينه على الكذب.

فإن قيل: يُشكل هذا قول من قال لامرأته: إن كنت تحبيني بقلبك فأنت طالق، فقالت: أحب. طلقت وإن كانت كاذبةً فيما أخبرتْ على قولهما خلافا لمحمد[1].

قلنا: إنما وقع ذلك على الإخبار فحسب؛ لأن الإطلاعَ على ما في القلب غيرُ ممكنٍ على العباد، فجُعل اللسانُ خلفًا عن القلب، فطلقت لوجود ما هو خلف عنِ القلب لا باعتبار أنه صادقٌ أو كاذبٌ، والأصلُ أن الشيء إذا قامَ مقامَ شيء آخر لتعذر الوقوف على ذلك الشيء الآخَر، فالملتفت إليه هو الظاهرُ القائمُ مقامَ غيرهَ لا معرفة حقيقة ذلك الغير، بخلاف القدوم فإنه أمرٌ محسوسٌ معايَنٌ ولم يتعذر الوقوف عليه، فلذلك اشترط الخبرَ الملصقَ بالقدوم الموجود وذلك بالصدق، ومفعولُ الخبر كلامٌ لا فعل فصار كأنه قال: إن تكلمتَ بقدوم فلان، فصار المفعولُ التكلمَ بقدومه وقد وجد.

(**وذلك دليلُ الوجود**) أي الإخبارُ دليلُ الوجود (**لا موجب له**)؛ لأن الخبرَ دليلٌ والمدلولُ غيرُ ثابت به.

---

(١) انظر: الفتاوى الهندية ١/ ٤٠٥.

ولهذا قالوا في قول الرجل: أنت طالق بمشيئة الله وبإرادته أنه بمعنى الشرط؛ لأن الإلصاق يؤدي معنى الشرط ويُفضي إليه، وكذلك أخواتها على ما قال في «الزيادات».

و في «التقويم» الخبرُ هو الكلامُ الدالُ على أمر كان أو سيكونُ غيرُ مضاف كينونته إلى الخبر[1] وهذا لأن قولَهم: ضربَ فلانٌ فلانًا يدل على وجودِ الضرب من فلان في الزمان الماضي، ويستحيل أن يثبتَ الضربُ بقولهم: ضربَ، فكذلك قوله: «قدم فلانٌ» دليلٌ على قدومه لا أن هذا القول يثبت قدومه بل الإخبارُ دليلٌ على وجود الصانع، والعالَم مُثبَتُ الله تعالى ومنشأه، فيستحيل أن يكونَ العالمُ مثبتًا، فكان شرط الحنث قوله: «قدم فلان» و قد وجد ذلك فيحنث وجد القدوم أو لم يوجد.

وقوله: (**ولهذا قالوا في قول الرجل: أنت طالق بمشيئة الله إنه بمعنى الشرط**)، حتى لا يقع الطلاقُ كما لا يقعُ بقوله: أنت طالق إن شاء الله[2]، إيضاح لقوله: «أما الباء فللإلصاق» لما أن بين الإلصاق والشرط مناسبةً، فكان كونُ الباء بمعنى الشرط في قوله: «بمشيئة الله» إنما كان بسبب أن الباءَ للإلصاق، فوجه المناسبة بينهما أن بالإلصاق يتصلُ الملصقُ بالملصق به، ولا وجودَ للملصَق بدون الملصَق به، فكذلك المشروط يتصل بالشرط أيضًا، ولا وجود للمشروط بدون الشرط فتناسبا فاستعير الإلصاق للشرط، (**وكذلك أخواتهما**) وهي الرضا والمحبة.

---

(١) انظر: اللوحة رقم ١٢ من الكتاب المذكور.
(٢) انظر: مختصر الطحاوي ص ١٩٩، والفتاوى الهندية ١/ ٤٥٤.

و قال الشافعي: الباء للتبعيض في قول الله تعالى:﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ حتى أوجب مسح بعض الرأس.

و قال مالك ـ رحمه الله ـ: الباء صلة؛ لأن المسح فعل متعد فيؤكد بالباء

(حتى أوجب مسحَ بعضِ الرأس[1]) وذلك أدنى ما يتناوله اسم الرأس ولو ثلاث شعرات[2]، هكذا نصَّ في «المبسوط»[3].

---

(١) اختلف العلماء في أقل ما يجزئ من مسح الرأس، وأصل اختلافهم هو الاشتراك في الباء في قوله تعالى: ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾.
فذهب الحنفية بأن الباء هنا للإلصاق، ولكن لا بد من تحقيق معنى المسح عرفًا وهو المسح بمقدار اليد وهو الربع.
وذهب المالكية والحنابلة في أرجح الروايتين عندهم أن الباء هنا صلة أي مزيدة زيدت للتأكيد فيجب مسح جميع الرأس.
وذهب الشافعية: أن الباء هنا للتبعيض، وهو ما يقع عليه اسم المسح.
والظاهر عند الحنابلة: وجوب الاستيعاب للرجل، أما المرأة فيجزيها مسح مقدم رأسها.
راجع في المسألة: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣١٨ فما بعدها، بيان المختصر للأصفهاني ٢/ ٣٦٤ـ٣٦٥، البحر المحيط ٢/ ٢٦٦ـ٢٦٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٧١، تفسير القرطبي ٢/ ٨٧ـ٨٨، بداية المجتهد ١/ ١٢، المجموع للنووي ١/ ٣٩٩.

(٢) انظر: أحكام القرآن للشافعي ١/ ٤٤، وأحكام القرآن للكيا الهراس ٣/ ٨٤.

(٣) انظر: المبسوط ١/ ٦٣، و في المجموع للنووي ١/ ٣٩٨ «قال أصحابنا حتى لو مسح بعض شعرة واحدة أجزأه. هكذا صرح به الأصحاب» و رجح هذا القول الزركشي في المحيط ٢/ ٢٦٨، و قال: «فيكتفى فيه بما يقع عليه الاسم ولو شعرة».

كقوله تعالى: ﴿ تنبت بالدهن ﴾ فيصير تقديره «و امسحوا رؤوسكم»، وقلنا: أما القول بالتبعيض فلا أصل له في اللغة، والموضوع للتبعيض كلمة (مِن)، وقد بينا أن التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام أصلاً، وإنما هو من العوارض فلا يصار إلى إلغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد إلا بضرورة بل هذه الباء للإلصاق.

وبيان هذا أن الباء إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديًا إلى محله كما تقول: مسحت الحائط بيدي، فيتناول كله؛ لأنه أضيف إلى جملته، ومسحت رأس اليتيم بيدي، وإذا دخل حرف الإلصاق في محل المسح بقي الفعل متعديًا إلى الآلة، وتقديره: وامسحوا أيديكم برؤوسكم، أي ألصقوها برؤوسكم فلا تقتضي استيعاب الرأس وهو غير مضاف إليه، لكنه يقتضي وضع آلة المسح، وذلك لا يستوعبه في العادات فيصير المراد به أكثر اليد فصار التبعيض مرادًا بهذا الشرط.

(فيصير تقديره: وامسحوا رؤوسكم)، فيلزمُه استيعابُ جميع الرأس[1].

(وقد بينا أن التكرارَ والاشتراك لا يثبتُ في الكلام أصلاً) أي لا يثبت بطريق الأصالة، (ولا يصار إلى إلغاء الحقيقة)، وهي أن الباءَ للإلصاق، فيلزم من قول الشافعي إلغاءُ حقيقة الإلصاق، ويلزم من قول مالك حملُ الكلام على التوكيد من غير ضرورة، وإذا حُمل على التوكيد تُلغى حقيقةُ الإلصاق أيضًا، فكان العملُ بالحقيقة هو ما قاله أصحابنا ـ رحمهم الله ـ: إن الباءَ للإلصاق، ولكن التبعيض والاستيعاب إنما يَنْشَأُ من شيء آخَر وهو ما

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٨٧، بداية المجتهد ١/ ١٢.

فأما الاستيعاب في التيمم مع قوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾ فثابت بالسنة المشهورة أن النبي عليه السلام قال: «فيه ضربتان: ضربة للوجه وضربة للذراعين»، فجعلت الباء صلة، وبدلالة الكتاب؛ لأنه شُرع خلفًا عن الأصل، وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان، وعلى هذا قول الرجل: إن خرجت من الدار إلا بإذني أنه يُشترط تكرار الإذن؛ لأن الباء للإلصاق، فاقتضى ملصقًا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالإذن الموصوف به مستثنى فصار عامًا.

فأما قوله: إلا أن آذن لك فإنه جُعل مستثنى بنفسه، وذلك غير

قرَّره في الكتاب.

وقوله: (وأما الاستيعابُ في التيمم) إلى آخره جوابٌ لما ورد شبهةً على الدعوى الأولى وهي أن الباءَ للإلصاق، لكن إذا دخلَ في محل المسح لم يقتض استيعابَه.

و الجوابُ: أما على رواية الحسن عن أبي حنيفةَ ـ رحمهما الله ـ فلا يُشكل؛ لأنه لا يشترطُ الاستيعابَ لهذا المعنى[1]، وأما على ظاهر الرواية فهو ما ذكره في الكتاب[2].

(وعلى هذا قول الرجل) أي وعلى أن الباءَ للإلصاق؛

---

(١) فروى الحسن عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أنه قال: «الأكثر يقوم مقام الكمال؛ لأن في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في المسح بالخف والرأس».
انظر: المبسوط ١/ ١٠٧.

(٢) وراجعه كذلك في المبسوط ١/ ١٠٧ حيث قال: فأما في ظاهر الرواية الاستيعاب في =

مستقيم؛ لأنه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية؛ لأن الاستثناء يناسب الغاية.

[على]

و أما (على) فإنها وُضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه، فصار هو موضوعًا للإيجاب والإلزام في قول الرجل: لفلان علي ألف درهم، إنه دين إلا أن يصل به الوديعة، فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء إذا استعملت في البيع والإجارة والنكاح لأن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له،

(**لأن الاستثناءَ يناسبُ الغايةَ**)؛ لأن حكمَ ما بعدَ الغاية يخالفُ ما قبلها، فكذا في الاستثناء يخالفُ ما بعدَه لما قبلَه، ولأن الغايةَ تكون متصلةً بالمغيا، فكذلك الاستثناءُ يكون متصلاً بالمستثنى منه.

[على]

(**فإن دخلت في المعاوضاتِ المحضةِ كانت بمعنى الباء**[1])؛ لأن تقريرَه على ما وُضع له فيها متعذرٌ؛ لأن فيها معنى الشرط، والمعاوضاتُ المحضةُ لا تليقُ بالشرط لما فيه من الإيجاب بالخطر وهو قمارٌ وذلك لا يجوزُ، فلذلك استعيرت للباء؛ لأنها مخصوصةٌ لمصاحبة الأعواض وإلصاق بعضها ببعض فاستعيرله، (**لأن اللزومَ يناسب الإلصاقَ**) بل هو أثرُ الإلصاق، فكان بمنزلة المطاوعِ للمتعدي؛ لأن اللزومَ في اللغة هو اللصوقُ، واللصوقُ مطاوعُ

= التيمم فرض كما في الوضوء.

(١) وقال الزركشي بالإجماع فيه.
انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٠٦.

وإذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ حتى إن من قالت له امرأته: طلقني ثلاثًا على ألف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء، وعندهما يجب ثُلث الألف كما في قولها: بألف درهم، وقال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ: كلمة (على) للزوم على ما قلنا، وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة، بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء، فصار

الإلصاق، والملصَقُ يلزم الملصق به، فكان بينهما تناسبٌ.

(**وإذا استُعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ حتى**) إن الزوجَ إذا طلقها واحدةً عقيب قولها: طلقني ثلاثًا على ألف درهم لم يجب شيء، ولكن يقعُ الطلاقُ الرجعي؛ لأن كلمةَ (على) للزوم على ما قلنا، والألفُ لازمٌ على المرأة بقضيَّة كلمة على[1].

(**وليس بين الواقع وهو الطلاقُ وبين ما لزمها من المال مقابلةٌ**)؛ لأن المقابلةَ من الإضافيات، فيثبت المقابلُ مع ما يقابله معًا معًا، وفي المعاوضات يثبت الع٩٧٧ومع المعوَّض معًا معًا تحقيقًا للمقابلة، ومن ضرورته يلزم توزُّعَ أجزاء العوض على أجزاء المعوَّض، وما نحن فيه ليس بمعاوضةٍ محضةٍ، فلا يتحقق فيه ما يتحقق في المعاوضةِ المحضة.

(**بل بينهما معاقبةٌ**) أي يثبت أحدُهما وهو المشروطُ عقيب الآخر وهو الشرطُ، فإن جعلَ ثلاث تطليقاتٍ شرطًا لوجوب الألف يتقدم على وجوب

---

(١) انظر قول أبي حنيفة مع صاحبيه في: أصول السرخسي ١/ ٢٢٢، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٢٦، البحر المحيط للزركشي ٢/ ٣٠٦، المبسوط ٦/ ١٧٣، الهداية ٤/ ٢٢٦.

هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة، وقد أمكن العمل به؛ لأن الطلاق وإن دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط، حتى إن جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث فإذا خالف لم يجب.

وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه.

الألف؛ لأن وجوبَ الألف مشروط، وإن جعلَ الألف شرطًا وهو الظاهرُ لدخول كلمة «على» عليها فوجوبُ المال يتقدمُ وقوعَ الطلاق، وهذا معنى الشرط والجزاء وهو بمنزلة حقيقة كلمة «على» للزوم، وبين الشرط والمشروط ملازمةٌ، وقد أمكن العملُ بحقيقةَ هذهَ الكلمة فيما نحن فيه فيُعمل بها.

ومعنى الحقيقة بينهما باعتبار المعاقبة؛ لأن حقيقةَ هذه الكلمة التعلّي وفيه التعاقبُ؛ لأن الصاعدَ على الشيء فوق ذلك الشيء، وكذلك بين الشرط والمشروط معاقبةٌ، أو معنى الحقيقة بينهما باعتبار الملازمة وفيهما ذلك، فكان العمل بمعنى الشرط عملاً بحقيقة كلمة «على» بهذا الطريق؛ لأن الطلاقَ وإن دخله العوضُ يصلح تعليقه بالشَروط، حتى إن الزوجَ إذا قال: أنت طالق على ألف أنه يمينٌ لا يملكُ الرجوع عنه قبل قبول المرأة، ولما كان كذلك لم يتوزَّعْ أجزاءُ المشروط على أجزاء الشرط بل المشروطُ يثبت عقيب جملة الشرط.

والفقه فيه أنه لو توزَّع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يتقدمُ المشروطُ على الشرط وهو محالٌ.

(وفي المعاوضاتِ المحضة لا يستقيم معنى الشرط) لما فيه من تعليق المال

قال الله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ وقال: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾.

بالخطر وهو لا يجوز بخلاف تعليق المال بالطلاق؛ لأن المالَ وقع في ضمن ما يصح فيه التعليقُ، وما ثبت الشيء في ضمن شيء لا يُعطى له حكم نفسه بل يُعطى له حكمُ المتضمِّن، ثم في مسألتنا جاز أن يقالَ: تعلقَ ثلاث تطليقات بألف، َتطليقةٌ بثُلث الألف، وجاز أن يقال: تعلق الألف بثلاث تطليقات؛ لأن معنى هذا الكلامَ: إن طلقتني ثلاث تطليقات فعليَّ ألفُ درهمٍ.

و قول المصنف في الكتاب: «فصار هذا منها طلبًا لتعليق المال بشرط الثلاث يقرر الأخيرَ، إلا أنه بقي إشكالٌ وهو أن كلمةَ «على» دخلت على الألف فكان هو شرطًا، ووقوعُ الثلاث مشروطًا غيرَ أن الكلامَ لما كان شيئا واحدًا كان دخول كلمة «على» على الألف دخولاً في ذاك.

و الدليلُ على صحة هذا التقرير الذي ذكرتُ صريح ما ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ في «شرح الجامع الكبير» في هذه المسألة بقوله: ولأبي حنيفةَ ـ رحمه الله ـ أن كلمةَ «على» بمعنى الشرط؛ لأن أصلَها اللزومُ، واستعير للشرط؛ لأنه يلازم الجزاءَ فصارت طالبةً للثلاث بألف بكلمة هي للشرط، فصار كلُ واحد منهما ـ أي المالُ والطلاقُ ـ شرطًا لصاحبه فصار بحكم الاتحاد دخولها على المالِ مثل دخولها على الطلاق، وهذا بعينه لفظه ـ رحمه الله ـ.

و ما ذكره في «المبسوط» يدل على هذا أيضًا فقال: والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط وهذا يدل على أن وجوبَ المال على المرأة شرطٌ، والطلاقُ

. . . .

مشروط ـ ثم قال بعده: وإنما شَرطت لوجوب المال عليها إيقاع الثلاث[1]، وهذا يدل على أن الإيقاعَ الثلاثَ شرطٌ ووجوبُ المال مشروط.

فإن قلت: ما جواب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ عن قولهما بأن الألف يتوزع على التطليقات الثلاثِ في كلمة «على» أيضًا كما يتوزع إذا ذكرت بالباء.

ألا ترى أنها لو قالت: طلقني وفلانةَ على ألف درهم فطلقها وحدها كان عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو التمست بحرف الباء، فكذلك هاهنا يجب أن يكون كذلك؟

قلت: إن جوابَه أن للمرأة في طلب ثلاث تطليقات بمقابلة العوض غرَضًا صحيحًا، وهو حصول البَينونة الغليظة[2] حتى لا تَصيرَ في وثاق[3]

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٧٤.

(٢) وهي بينونة كبرى والطلاق البائن بينونة كبرى: هو الذي لا يستطيع الرجل بعده أن يعيد المطلقة إلى الزوجية إلا بعد أن تتزوج بزوج آخر زواجًا صحيحًا، ويدخل بها دخولاً حقيقيًا ثم يفارقها أو يموت عنها وتنقضي عدتها منه، وذلك بعد الطلاق الثلاث حيث لا يملك الزوج أن يعيد زوجته إليه إلا إذا تزوجت بزوج آخر.
وفي البائن بينونة صغرى لا يستطيع الرجل بعده أن يعيد المطلقة إلى الزوجية إلا بعقد جديد ومهر، وهو الطلاق قبل الدخول أو على مال أو بالكناية عند الحنفية أو الذي يوقعه القاضي لا لعدم الإنفاق أو بسبب الإيلاء.
انظر: الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي ٧/ ٤٣٢.

(٣) الميثاق: العهد، المواثقة: المعاهدة، وأوثقه في الوثاق أي شدهُ، وقال تعالى: ﴿فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾.

=

. . . .

نكاحه، وإن أكرهَها على ذلك فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك لتحصيل مقصودها.

و أما في قولها: طلقني وفلانةَ على كذا فليس لها غرض صحيح؛ لأنه لا غرضَ لها في طلاق فلانة ليُجعل ذلك كالشرط منها. بخلاف ما نحن فيه فإن لها فيها غرضًا صحيحًا على ما ذكرنا. كذا في «المبسوط»[1]، فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة.

و قد ذكر في «المبسوط» وأبوحنيفة ـ رحمه الله ـ يقول: حرفُ «على» للشرط حقيقة؛ لأنه حرفُ الالتزام ولا مقابلةَ بين الواقع وبين ما التزم، بل بينهما معاقبةٌ كما يكون بين الشرط والجزاء، فكان معنى الشرط فيه حقيقة والتمسك بالحقيقة واجبٌ حتى يقوم دليلُ المجاز.

قال الله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾ وما قبله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾[2]؛ أي بشرط أن لا أقول على الله إلا الحق[3].

= والوِثاقَ لغة فيه، انظر: الصحاح ٤/ ١٥٦٣، مادة: وثق.

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٧٤.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣) انظر: المبسوط ٦/ ١٧٤ ـ ١٧٥، و أصول السرخسي ١/ ٢٢٢.

[«مِن»]

و أما (من) فللتبعيض، هو أصلها ومعناها الذي وُضعت له لما قلنا، وقد ذكرنا مسائلها في قوله: أعتق مِن عبيدي مَن شئت وما يجري مجراه، ومسائله كثيرة.

[مِن]

(**وأما (مِنْ) فللتبعيض هو أصلها**) قال في «الجامع» لو قال: إن كان في يدي من الدراهم إلا ثلاثة فجميع ما في يدي صدقةٌ، فإذا في يده أربعة فهو حانث[1]؛ لأن الدرهمَ الرابعَ بعضُ الدراهم، وكلمةُ (من) للتبعيض، ولو قالت المرأة لزوجها: اخلعني على ما في يدي من الدراهمِ فإذا في يدها درهمٌ أو درهمان تلزمه ثلاثةُ دراهم[2]؛ لأن (من) هنا صلة لتصحيح الكلام، فإن الكلامَ لا يصح إلا بها حتى إذا قالت: اخلعنى على ما في يدي دراهمَ كان الكلامُ مختلاً، وفي الأول لو قال: إن كان في يدي دراهمُ كان الكلام صحيحاً[3].

(١) وفي الجامع الكبير للشيباني ص ٧٦ «إن كان في يدي من الدراهم إلا ثلاثة، أو قال: إن كان في يدي دراهم أكثر من ثلاثة فهي صدقة، وفي يده خمسة أو أكثر تصدق بها».

(٢) وفي المبسوط للسرخسي ٦/ ١٨٧ «و إن قالت: اخلعني على ما في يدي من دراهم، فإن كانت في يدها ثلاثة دراهم أو أكثر فله ذلك، وإن لم يكن في يدها شيء فله ثلاثة دراهم؛ لأنها سمت جميع الدراهم، وأدنى الجمع المتفق عليه ثلاثة، وليس لأقصاه نهاية، فأوجبنا الأدنى».

(٣) انظر قول الشارح في أصول السرخسي ١/ ٢٢٣ بلفظه

[إلى]

و أما (إلى) فلانـتهاء الغاية لذلك وُضعت

وكلمة (مِن) للتبعيض في أصل الوضع فحمل عليه، وقد تكون لابتداء الغاية وللتمييز كما في باب من مديد[1]، وبمعنى الباء قال الله تعالى: ﴿**يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ**﴾ [2] وقدَ تكون للصلة كما في قوله تعالى: ﴿**يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ**﴾ [3]، إلا أن أصلَها للتبعيض، وجعل في كتب النحو كونَها لابتداء الغاية أصلها وسائر المعاني راجعًا إليه كما عرف في «المفصل»[4].

[إلى]

(**وأما (إلى) فلانتهاء الغاية**)، وإنما قال هكذا ولم يقل للغاية؛ لأن الغايةَ نوعان[5]، كما يقال في «مِن» إنها لابتداء الغاية و(إلى) لانتهاء الغاية.

---

(١) وقيل: الأصل فيه أن تكون لابتداء الغاية حقيقة، وقد تكون في غيره من المعاني مجازًا، وهذا هو قول الأكثر، وما ذكره البزدوي بأن التبعيض هو أصلها ربما قاله بسبب أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعمالاً في التبعيض جعلوها فيه أصيلاً وفيما سواه دخيلاً.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٢٢، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٣٠، البحر المحيط ٢/ ٢٩٠-٢٩١، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٢) سورة الرعد، آية: ١١.
وراجع في استعمال (من) بمعنى الباء: العدة للقاضي أبي يعلى ١/ ٢١١.

(٣) سورة الأحقاف، آية: ٣١.

(٤) انظر: المفصل ص ١٣١.

(٥) وهما: غاية الزمان والمكان.
راجع: البحر المحيط ٢/ ٣١٢.

ولذلك استعملت في الآجال، وإذا دخلت في الطلاق في قول الرجل: أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التنجيز وقع، وإن نوى الإضافة تأخر، وإن لم يكن له نية وقع للحال عند زفر ـ رحمه الله ـ لأن (إلى) للتأجيل، والتأجيل لا يمنع الوقوع،

وقلنا: إن التأجيل لتأخير ما يدخله، وهنا دخل على أصل الطلاق

أي الغايةُ التي بها ينتهي صدر الكلام، (**ولذلك أُستعملت في آجال الديون**) لأن الدينَ إذا كان مؤجلاً يصيرُ حالاً عند الأجل، فينتهي التأجيل به.

(**وإن لم يكن له نية يقعُ للحال عند زفر**).

و أما عندنا فلا يقع إلا بعد مضي شهر، فعند زفر لما وقع في الحال كان ذكرُ التأجيل بقوله: «إلى شهر» لغواً لما أن الواقعَ من الطلاق لا يحتمل التأجيلَ، وقلنا نحن: إن الواقع لا يحتَمل الأجل، ولكن الإيقاعَ يحتمل ذلك؛ لأن عملَه في التأخير، والإيقاع يحتمل التأخيرَ، وكلام العاقل مهما أمكن تصحيحه لا يجوز إلغاؤه، وهاهنا ممكن بإدخال حرف (إلى) على أصل الإيقاع لا على الحكم فقلنا به. كذا في «المبسوط»[1].

(**والتأجيل لا يمنع الوقوعَ**) كما في الدين، فإن الدين واقع ثم يتأجل، والطلاق إذا وقع لا يمكن تأجيله، فلذلك يقع في الحال.

(**وقلنا: إن التأجيلَ لتأخير ما يدخل عليه، وهاهنا دخل على أصل الطلاق**)، وأصله يحتملُ التأخيرَ بالتعليق بمضي شهر أو بالإضافة إلى ما بعد

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١١٤.

فأوجب تأخيره، والأصل في الغاية إذا كان قائمًا بنفسه لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل: من هذا البستان إلى هذا البستان، وقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، إلا أن يكون صدر الكلام يقع على الجملة فتكون الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى داخلاً بمطلق الاسم مثل ما قلنا في

الشهر فكان مؤخرًا أصله لذلك.

و أما أصلُ الثمن لا يحتمل التأخيرَ بالتعليق والإضافة؛ لأن البيعَ مبادلةُ المال بالمال، ولو تأخر وجوب الثمن لم تتحقق مبادلةُ المال بالمال، فلا يتحقق البيعُ، فإذا تعذر تأخير وجوب أصل الثمن حملنا الكلامَ هناك على تأخير المطالبة.

و أما هاهنا فيحتمل التأخير بهذين الوجهين، فلذلك قلنا: لا يقع في الحال عملاً بكلمة (إلى) احترازًا عن إلغاء ذكر الغاية فيقع الطلاقُ بعد مضي الشهر.

(**والأصلُ في الغاية إذا كان قائمًا بنفسه لم يدخل في الحكم**)، وهذا احتراز عن قوله تعالى: ﴿**إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[1]، فإن معنى القيام بنفسه أنه في وجوده لا يفتقر إلى غيره. أي إلى محل آخر مثل ما قلنا في المرافق؛ لأن صدرَ الكلام تناولَها، فلا يكون ذكر الغاية لمدِّ الحكم إليه، فيكون لإسقاط ما وراءَها، ونظير هذا أيضا قوله: والله لا أكلمُ فلانًا شهرًا. صدر الكلام يتناولُ الشهرَ فما فوقه، فيكون ذكر الشهر لإخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمد

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

المرافق، ولهذا قال أبوحنيفة -رحمه الله- في الغاية في الخيار: أنه يدخل،

الحكم إليه بخلاف الصوم، فإن مطلقه يتناول ساعة، فكان ذكر الغاية لمد الحكم إليها فلا يدخل في الحكم.

(**ولهذا قال أبوحنيفة -رحمه الله-**) هذا لإيضاح قوله: إلا أن يكون صدر الكلام يقع على الجملة، فكانت الغايةُ لإخراج ما وراءَها فيبقى داخلا بمطلق الاسم فكذلك هاهنا.

فبيان هذه المسألة مذكورٌ في باب الخيار في البيع من بيوع «المبسوط» فقال: إذا اشترى الرجل شيئًا على أنه بالخيار إلى الغد أو إلى الليل أو إلى الظهر، فله الغدُ كلُّه والليلُ كلُّه ووقت الظهر كلّه في قول أبي حنيفة -رضي الله عنه-، وقال أبو يوسف ومحمد -رحمهما الله-: الخيارُ إلى طلوع الفجر وإلى أن تغيب الشمسُ، ولا تدخل الغايةُ في الخيار عندهما[1]؛ لأن الغايةَ حدٌّ والحدُ لا يدخل في المحدود. كما لو قال: بعت منك من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في البيع، وكذلك لو حلف لا يكلم فلانًا إلى رمضانَ لا يدخل الحد، ولأبي حنيفة -رحمه الله- في المسألة حرفان:

أحدهما -إن البدلَ الذي في جانب مَن له الخيار باق على ملكه سواءً كان الخيارُ للبائع أو للمشتري، والملك الثابت له بيقين لا يُزالُ بالشكِ.

و الثاني -إن الغايةَ في كل موضع تكون لمد الحكم إلى موضع الغاية لا يدخل الغاية كما في الصوم لِما عرف، وفي كل موضع ذكر الغاية لإخراج ما

---

(١) انظر: المبسوط ١٣/ ٥٢.

وكذلك في الآجال في الأيمان في رواية حسن بن زياد عنه، وقال في قوله:

وراءها فيبقى موضعُ الغاية داخلا، وهاهنا لو شُرط الخيارُ مطلقًا ثبت الخيارُ مؤبدًا ولهذا فسد العقدُ، فكَان ذكرُ الغاية لإخراج ما وراءها، فيبقى موضع الغاية داخلاً، ولكن يشكل على هذه الطريقة فصل اليمين.

وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن الغايةَ تدخل في اليمين[1]، فنأخذ في اليمين على هذه الطريق بتلك الرواية.

و قوله: (**وكذلك في الآجال في الأيمان**) وهي جمع يمين بمعنى الحلف. لا الأثمان في البياعات على ما وقع في بعض النُسخ؛ بدليل ما ذكرنا من رواية الحسن في اليمين من رواية «المبسوط».

و كذلك ذَكر شمس الأئمة - رحمه الله - في «أصول الفقه» في هذا الموضع وقال: وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلانًا إلى وقت كذا تدخل الغايةُ في رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - لأن مطلقَه يقتضي التأبيد، فذكر الغاية لإخراج ما وراءها، ولا تدخل في ظاهر الرواية؛ لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكًا[2]، ولأن ما ذكره من إيضاح الأصل الذي ذكره بقوله: «إلا أن يكونَ صدرُ الكلام يقع على الجملة، فتكون الغايةُ لإخراج ما وراءَها، فيبقى داخلاً بمطلق الاسم» إنما يصح في اليمين لا في الثمن.

---

(١) راجع: شرح نورالأنوار على المنار ١/ ٣٤٤.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٢١.

لفلان علي من درهم إلى عشرة: لم يدخل العاشر؛ لأن مطلق الاسم لا يتناوله، وقالا: يدخل؛ لأنه ليس بقائم بنفسه،

و قال في (**قوله : لفلان عليَّ من درهمٍ**) إلى آخره. أي وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ لم يدخل؛ (**لأن مطلقَ الاسم لا يتناولُه**) أي لأن مطلقَ اسمِ الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل العاشرُ، وفي مثل هذا لا يدخل الحدُ في المحدود. كما في مسألة بيع الأرضِ من هذا الحائط إلى هذا الحائط، ولأن الأصلَ هو ما قاله زفر: إن الحدَ لا يدخَلُ في المحدود، وما لا يقوم بنفسه حُدَّ ذكرًا وإن لم يكن واجبًا إلا أن الغايةَ الأولى لا بد من إدخالها؛ لأن الدرهمَ الثاني والثالثَ واجبٌ، ولا يتحقق الثاني بدون الأول، فلأجل هذه الضرورة أدخلنا الغاية الأولى، ولا ضرورةَ في إدخال الغاية الثانية، فأخذنا فيها بالقياس.

(**وقالا: يدخل**) أي يدخل العاشر[1]؛ لأنه ليس بقائم بنفسه، وهذا لأنا ذكرنا أن معنى القائم بنفسه هو أن لا يكون مفتقرًا في وجوده إلى غيره، والعاشرُ مفتقرٌ في وجوده إلى غيره وهو التسعةُ، فكان غيرُ قائم بنفسه، فيدخل كما في قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، وهذا لأن العاشرَ في الإقرار والثالثَ في الطلاق لما كانا غايتين لم يكن بد من وجودهما ليصلح غايةً، ووجودُ العاشرِ بوجوبه ووجودُ الثالثِ من الطلاق بوقوعه، فلذلك دخلا.

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي ص ١١٤ .

وكذلك هذا في الطلاق، وإنما دخلت الغاية الأولى للضرورة

[في]

وأما (في) فللظرف، وعلى ذلك مسائل أصحابنا ـ رحمهم الله ـ، ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظـــروف الزمان، وهو أن تقول:

(وكذلك هذا في الطلاق) يعني لو قال الرجل لامرأته: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايةُ الثانيةُ؛ لأن مطلقَ الكلام وهو مطلقُ الطلاق لا يتناولُه وفي ثبوته شك، ولكن الغايةَ الأولى تدخلُ للضرورة، وعندهما تدخلُ الغايتان[1]؛ لأن هذه الغايةَ لا تقوم بنفسها فلا تكون غايةً ما لم تكن ثابتة.

وقوله: (وإنما دخلت الغاية الأولى للضرورة). إنما قال هذا لدفع شبهة، وهي أن يقالَ: إذا لم يكن صدر الكلام متناولاً للجملة ينبغي أن لا تدخلَ الغايةُ الأولى أيضا كما لو قال: بعت من هذا الحائط إلى هذا الحائط فقال في جوابها: إنما دخلتْ الغايةُ الأولى للضرورة؛ لأن الطلقةَ الثانيةَ داخلةٌ في الكلام بالاتفاق، وهي لا تكون ثابتة قبل ثبوت الأولى.

[في]

(وقال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ: هما سواء) أي حكمُ في غدٍ

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي ص ٢٠٢ .

أنـت طالق غدا أو في غد، وقالا: هما سواء.

وفـرّق أبوحنيـفة بـينـهـما فـيـما إذا نوى آخر النـهار على ما ذكـرنا في موضعـه أن حرف الظرف إذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة، فيقـع في كله فيتعين أوله فلا يصدق في التأخير، وإذا لم يسقـط حرف الظرف صـار مضافًا إلى جزء منه مبهم، فيكون نيته بـيانًا لما أبهمه فيصدقه القاضي،

كحكمِ غدًا[1]، لأن الظرفَ هو غدٌ في الحقيقة فلا يختلف حكمه بحذف حرفه وإثباته.

كقولهم: دخلت الدار وفي الدار.

ولأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ (**إن حرفَ الظرف إذا سقط اتصل الطلاقُ بالغد بلا واسطةٍ**) فيكون جميعُ الغد مفعولاً، وإذا قال: في غد جعل المفعول جزءًا من الغـد[2]، كذا ذكر في «بديع الإعراب» وجزءٌ من الغد مبهم، فإليه تعينه؛ لأن الإبهامَ جاء منه.

(**فيصدقه القاضي**) إلا أنه إذا لم يكن له نية يقعُ في الجزء الأول من الغد لعدم المزاحمة بخلاف قوله: غدًا. حيث لا يُصدَّق فيه في نية آخر النهار.

و قيل: المعنى فيه هو أن قولَه: «غدًا» يصيرُ ظرفًا بطريق الضرورة؛ لأن الظرفيةَ ثبتت فيه لا بلفظ الظرف الذي يدل عليها، والثابتُ بالضرورة يثبت

---

(١) طلقت إذا طلع الفجر في غد.
راجع: مختصرالطحاوي ١٩٩.

(٢) انظر في المسألة: الهداية ٤/ ٢٧ـ٢٨.

وذلك مثل قول الرجل: إن صمت الدهر فعلي كذا أنه يقع على الأبد، وإن صمت في الدهر يقع على ساعة.

بقَدَر الضرورة، فلا يكون عامًا حتى تصح نية آخرِ النهار.

و أما في قوله: «في غد» تثبت الظرفية بلفظ ظرف يدلُ عليها، والثابت باللفظ يحتمل النيةَ؛ لأن النيّةَ لتعيين ما احتمله اللفظُ فصًحت نيته، ولكن لما كان لفظُ «في» حقيقةً في الظرفية، وحقيقةُ الظرف لا تستوعب المظروف كان محل المظروف وهو الطلاقُ في الظرف، وهو في غد بمنزلة المجمَل في جزء من الغد غير معينٍ، فلذلك صدقه القاضي في نيته آخرِ النهار.

(**وإن صمتُ الدهر فعليَّ كذا أنه يقع على الأبد**) إلى آخره، يعني أنه لو قال: إن صمتُ الدهرَ فعبدي حر، فإنه يقع على صوم الأبد، ولو قال: إن صمت في الدهر فعبدي حر؛ فإنه يقع على صوم ساعةٍ. كذا ذكره المصنف في «شرح الجامع الصغير»[1].

(**أنت طالق في مكان كذا**) كقوله: في مكةَ يقع الطلاقُ في الحال؛ لأن الطلاقَ فعلٌ ولا اتصال للفعل بالمكان؛ لأن الطلاقَ إذا كان واقعا في مكان

---

(١) انظر: شرح الجامع الصغير للبزدوي، باب الأيمان اللوحة رقم ١٤٩، وعبارته «محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة - رحمهم الله - فيمن حلف ليصومن حينًا أو زمانًا، فهو على ما نوى، وإن لم تكن نية، فالحين ستة أشهر، والزمان ستة أشهر، والدهر لا أدري ما هو ؟»
وقال أبويوسف ومحمد - رحمهم الله -: إذا حلف لا يكلمه دهرًا فهو مثل الزمان، «. . . ولما كان الدهر بلام التعريف إنما يراد به الأبد . . وأما دهرًا من غير لام التعريف فإنه يقع على مثل ما يقع عليه الحين والزمان عندهما . . .».

وإذا أضيف إلى المكان فقيل: أنت طالق في مكان كذا وقع للحال، إلا أن يُراد به إضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط، وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة إذا نُسب إلى الفعل فقيل: أنت طالق في دخول الدار؛ لأنه لا يصلح ظرفًا وفي الظرف معنى المقارنة، فجُعل مستعارًا بمعناه فصار بمعنى الشرط،

يكون واقعًا في الأماكن كلِّها.

فعُلم بهذا أن المكانَ لا يصلح ظرفًا للطلاق، فإن الظرفَ الحقيقي إنما يكون أن لو وُجد المظروفُ في ظرف لا يوجد في ظرف آخر حالَ وجوده في الظرف الأول كالحنطة في الجوالق لا يكون تلك الحنطة في جوالق أخَر حال كونها موجودة في الجوالق الأول، وليس هاهنا كذلك، ولما لغى معنى الظرفية هاهنا بقي قوله: «أنت طالق» مطلقًا فوقع في الحال، وهذا لأن المكانَ الذي أضيف إليه الطلاقُ موجودٌ في الحال، فكان هذا بمنزلة تعليق الطلاق بأمر كائن، فيكون تنجيزًا بخلاف ما إذا أُضيف إلى زمان، فإن الفعلَ يتصلُ بالزمان؛ لأنه إذا جُعل وقته غدًا لا يكون واقعًا قبل ذلك، فإن الزمانَ إذا كان معدوما كان الطلاقُ المضافُ إليه معدومًا لا محالة.

و إذا قال: أنت طالق في دخولك الدارَ يتعلق بدخول الدار كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار؛ لأن الدخولَ لا يصلح ظرفًا لكونه فعلاً، والفعل لا يصلح ظرفا لشيء، وبين الظرف والمظروف مقارنة، كما أن بين الشرط والمشروط مقارنة من حيث إنه لا يتحلل بينهما زمانٌ؛ بل متصلٌ بالمشروط، وإن كان يعقبه فيستعار للشرط تصحيحًا لكلامه.

و على هذا مسائل «الزيادات» أنت طالق في مشيئة الله وإرادته وأخواتهما، فإن الطلاق لا يقع كأنه قال: إن شاء الله.

(**وعلى هذا مسائل «الزيادات» أنت طالق في مشيئة الله تعالى**) إلى آخره.

هاهنا عشرة ألفاظ: المشيئةُ، والإرادةُ، والمحبةُ، والرضى، والأمرُ، والحكمُ، والإذنُ، والقضاءُ، والقدرةُ، والعلمُ. لو قال لامرأته: أنت طالق بمشيئة الله تعالى أو بإرادة الله أو بمحبته أو برضاه لا يقع الطلاق أصلاً[1]، ولو قال: أنت طالق بمشيئة فلان، أو بإرادته، أو بمحبته، أو برضاه لا يقع الطلاقُ حتى يشاءَ فلان في المجلس[2]، ولو قال: أنت طالق بأمر الله، أو بإذن الله، أو بحكمه، أو بقضائه، أو بقدرته، أو بعلمه يقع الطلاق في الحال[3].

و كذلك إن أضاف إلى العبد فقال: أنت طالق بأمر فلان إلى آخره يقع في الحال[4]، ولو ذكر بحرف اللام وقال: أنت طالق لمشيئة الله أو لمشيئة فلان أو غيرها من الألفاظ يقع الطلاق في الحال سواءً أضافها إلى الله أو أضافها إلى العبد؛ لأن حرفَ اللام للتعليل والإخبار عن السبب، قال عليه السلام:

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي ص ١٩٩، الفتاوى الهندية ١/ ٤٥٤.

(٢) وكذلك إذا كان غائبًا فبلغه الخبر يقتصر على مجلس علمه.
راجع: الفتاوى الهندية ١/ ٤٠٤، الدر المختار ٣/ ٣٧٣.

(٣) راجع: الدر المختار ٣/ ٣٧٣.

(٤) راجع: المرجع السابق ٣/ ٣٧٣.

. . . .

«صومـوا لرؤيته»[1]، فكان هذا إيقاعَ الطلاق والإخبار عن العلة، ولا يُلتفت إلى وجـود العلة فصـار كأنه قـال: أنـت طالق؛ لأن فلانًا شـاء وأراد وأحب، ولو ذكر بكلمة (في) فإن أضافها إلى الله بأن قال: أنـت طالق في مشيئة الله أو في إرادة الله أو في محبته أو غيرها من الألفاظ لا يقع الطلاقُ في الألفاظ كلِّها أصلا إلا في العلم، فإنه يقع الطلاقُ فيه في الحال؛ لأن كلمةَ (في) للظرف حقيقةً.

وإذا تعذر حمله على الظرفية بأن صَحبَ الأفعالَ يُحمل على التعليق لما بينهـما من المناسبة من حيث الاتصـال والمقَارنة غير أنه إنما يصح حـمله على التـعليق إذا كـان الفـعل مما يصح وصـفـه بالـوجـود وبضـده ليـصيـر في معـنى الشرط، فيكون تعليقًا، والمشيئةُ والإرادةُ والرضا والمحبةُ مما يصح وصف الله تعالى به وبضده، فإنه يصحُ أن يقالَ: شاء الله كذا أو لم يشأ كذا، وأراد ولم يُرد، وأحب ولم يحبْ، وكذلك الأمر والرضا والحكم والقضاء والتعليق بمشيئة الله تعالى إبطالٌ بخلاف العلم، فإنه لا يصح وصف الله بضـده لأن علمَه محيطٌ بجميع الأشياء، وأنه كائنٌ في الأزل، والتعليقُ به تحقيقٌ وتنجيزٌ

---

(١) خرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم...» ٤/ ١٤٣، حديث رقم ١٩٠٩، والحديث بأكمله: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غُمَّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»، وعند مسلم في كتاب الصوم باب وجوب صيام رمضان برؤية الهلال ٧/ ١٩٠ «صوموا لرؤيته، فإن أغمي عليكم فأقدروا له ثلاثين» وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

إلا في علم الله؛ لأنه يُستعمل في المعلوم، ولا يصلح شرطًا بل يستحيل،

فيقعُ الطلاقُ في الحال ويشكل على هذا القدرة، فإنه لا يصح وصفه بضدها، ومع ذلك لا يقع الطلاقُ في القدرة، والأصح من الجواب: إن القدرةَ تُذكر ويراد بها التقدير، وقرئ قوله تعالى: ﴿**فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ**﴾[1] بالتشديد والتخفيف، والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده؛ لأنه يصح أن يقال: قَدَّر اللهُ كذا ولم يقَدِّر كذا، فكان بمنزلة المشيئة والإرادة.

فلا يقع الطلاقُ بخلاف العلم لما ذكرنا، ولو أضافها إلى العبد بأن قال: أنت طالق في مشيئة فلان، ففي المشيئة والإرادة والمحبة والرضى والهوى يتعلق الطلاقُ بوجود الفعل في الحال حتى يقتصرَ على المجلس؛ لأن هذه الألفاظَ للتمليك، وفي غيرها من الألفاظ يتعلق بوجود مطلق الفعل ولا يقتصر على المجلس؛ لأن الشرطَ مطلقٌ لانعدام معنى التمليك فيها. كذا في «الزيادات البرهانية».

وقوله: (**إلا في علم الله**) أي فإن الطلاقَ فيه يقع بأن قال: أنت طالق في علم الله يقع الطلاقُ، وفي أخواته لا يقع البتةَ؛ لأن علمَ الله يُستعمل في المعلوم وقد أضاف الطلاقَ إلى معلوم الله، وإنما يكون الطلاق في معلوم الله إذا كان الطلاقُ واقعًا؛ لأنه إذا لم يكن واقعًا لم يكن الطلاقُ في معلوم الله بل عدمه في معلوم الله، فلهذا يقع الطلاقُ لاستحالة جعل معلومه شرطًا؛ لأن الشرطَ أمرٌ معدومٌ على خطر الوجود، وهذا فيما نحن فيه محَالٌ بخلاف

---

(١) سورة المرسلات، آية: ٢٣.

وإذا قال: أنت طالق في الدار، وأضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى، فيصير بمعنى ما قلنا، و على هذا قال لفلان: علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة دراهم؛ لأنه لا يصلح للظرف فيلغو إلا أن ينوي به معنى (مع) أو واو العطف، فيصدق لما قلنا: إن في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبًا لـ(مع) وللعطف فيلزمه عشرون، وكذلك قوله: أنت طالق واحدة في واحدة، فهي واحدة وإن نوى معنى (مع) وقعا قبل الدخول، وإن نوى الواو وقعت واحدة.

أخواته، فإنه يصح أن يقال: إن شاءَ الله وإن حكَمَ الله وإن قَدَر، ولا يقال إن عَلِمَ الله؛ لأن جميعَ المذكورات معلومةٌ، ولأن تقديرَ قوله: أنت طالق في معلوم الله أنت طالق في هذا المحل؛ لأن هذا المحلَ في معلوم الله فيقع الطلاقُ في الحال كما في قوله: (**أنت طالق في الدار**) وأنت طالق في مكةَ على ما ذكرنا،

(**لفلان عليَّ عشرةُ دراهمَ في عشرةٍ دراهمَ يلزمه عشرةُ**[1])؛ لأن الدراهمَ لا تصلح ظرفًا فيلغو، ولا يقال ينبغي أن يُحمل على معنى الواو على معنى (مع) كيلا يلغو؛ لأنا نقول: المجازُ خلاف الأصل؛ لأن الأصلَ هو الحقيقةُ، وشغل الذمة خلافُ الأصل، وبراءةُ الذمةِ عن الدين أصلٌ، فاجتمع أمران حينئذ كل منهما خلافُ الأصل، ولكلامه بدونِ المصير إلى المجاز وجه،

---

(١) وقال الحسن بن زياد: يلزمه مئة.
راجع: الهداية مع شرحها فتح القدير ٨/ ٣٤٤.

. . . .

وهو أن يُراد به تكثيرُ أجزاء العشرة فلا ضرورة إلى المصير إلى ما هو خلاف الأصل .

❁ ❁ ❁

[حروف القسم]

و من ذلك حروف القسم، وهي الباء، والواو، والتاء، وما وُضع لذلك وهو: أيم الله تعالى، وما يُؤدي معناه وهو: لعمْر الله.

[الباء]

فأما الباء فهي للإلصاق، وهي دالة على فعل محذوف معناه أقسم أو أحلف بالله، وكذلك في سائر الأسماء والصفات، وكذلك في الكنايات

[حروف القسم]

و قوله (**وكذلك في سائر الأسماءِ والصفات**) غاير بينهما بالعطف، وجعل بعضها أسماء وبعضها صفاتٍ وليس كذلك، بل كلها صفاتٌ غير اسم الله تعالى، فكان ذكره أسماء باعتبار السمع، وذكره صفات باعتبار الأصل.

أما السمعُ فقد جاء في الحديث، قال النبي عليه السلام: «**إن لله تسعةً وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة**»[1]، وكذلك جاء في القرآن أيضًا بتسمية الأسماء،

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب لله مئة... ١١/٢١٨، حديث رقم ٦٤١٠ بلفظ: «**لله تسعة وتسعون اسمًا ـ مئة إلا واحدًا ـ لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر**»، وبلفظ الشارح مع إضافة قليلة وهي ـ مئة إلا واحد ـ، مسلم في كتاب الذكر، باب أسماء الله تعالى... ١٧/٥، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

تـقول: بلك لأفعلن كذا وبه لأفعلن كذا،

قـال الله تعـالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[١].

و أما الأصلُ فنقول: إن كلَّها صفاتٌ في أصل الوضع سوى اسم الله تعالى. إلى هذا أشار في «الكشاف» حيث قال:

فإن قلت: اسمٌ هو - يعنى اسمُ الله تعالى - أم صفةٌ؟

قلتُ: بل اسمٌ غيرُ صفة ألا تراك تصفه ولا تصف به[٢]، وفي قوله: «ألا تراك تصفه ولا تصف به» إشارةٌ إلى أن الاسمَ الذي تصف به كان صفةً، وجميع أسماء الله تعالى سوى اسم الله بهذه المثابة كما في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[٣] وفي قوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ﴾[٤] الآية، فكانت صفات، ولأنه صرَّح بتسمية اسم الصفة على الرحمن الرحيم بعد هذا بقوله: وهو من الصفات الغالبة كالدَّبَران[٥].

و قال بعده: فلِمَ قدم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه[٦]؟

---

(١) سورة الإسراء، آية: ١١٠.
(٢) انظر: الكشاف ١/ ٦.
(٣) سورة النمل / ٣٠.
(٤) سورة الحشر / ٢٤.
(٥) راجع: الكشاف ١/ ٦.
والدبران: خمسةُ كواكبَ من الثوْر، يقال إنه سنامُهُ، وهو من منازل القمر.
انظر: الصحاح ٣/ ٦٥٣، مادة: دبر.
(٦) انظر: الكشاف ١/ ٧.

فلم يكن لها اختصاص القسم.

[الواو]

وأما الواو فإنها استعيرت بمعنى الباء لأنها تناسب صورة ومعنى.

أما الصورة فإن صورتها ووجودها من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء، وأما المعنى فإن عطف الشيء على غيره نظير إلصاقه به فاستعير له، إلا أنه لا يحسُن إظهار الفعل هاهنا تقول: والله، ولا نقول: أحلف والله؛

فعُلم بهذا أن تسميةَ الأسماء لغير اسم الله تعالى من صفاته باعتبار ورود السمعيات من الكتاب والسنة وإلا فهي كلها صفات في الأصل مع أن بعضهم قال بوقوع اسم الله صفةً أيضًا استدلالاً بقوله تعالى: ﴿صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[1] ﴿اللَّهِ الَّذِي﴾ بطريق النعت للأول، وعند الأكثرين هو بدل وليس بنعت. إلى هذا أشار المصنف ـ رحمه الله ـ في «الجامع».

(**فلم يكن لها اختصاص**) أي فلم يكن للباء اختصاص بالدخول في المظهر بل تدخل في المضمر أيضًا على ما ذكر، أو لم يكن لها اختصاص بالدخول في القَسَم بل كما تدخل في القسم تدخل في المعاوضات أيضًا حيث يقال: اشتريت هذا بكذا واحملُ هذا الطعام بدرهم. إلا أنه لا يَحسنُ إظهارُ الفعل هاهنا بخلاف الباء حيث يحسن إظهارُ الفعل بها قال الله تعالى: ﴿**يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا**﴾[2]

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ١.

(٢) سورة التوبة، آية: ٧٤.

لأنه استعير للباء توسعة لصلات القسم فلو صح الإظهار لصار مستعارًا بمعنى الإلصاق فتصير الاستعارة عامة في بابها، وإنما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو إلى التوسعة، ويشبه قسمين ولا يدخل في الكناية أعني الكاف.

ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة إلى القسم لما بين

[الواو]

(**لصار مستعارًا بمعنى الإلصاق**) أي لصار مجرى كمَجرى الباء في جميع الوجوه ولا ضرورةَ فيه، ولأنه لو صار مستعارًا لمعنى الإلصاق من كل وجه لجاز أن يُستعملَ الواو في موضع كان الباءُ فيه لمحض الإلصاق، ويقال: إن أخبرتني وقدومَ فلان مكان قوله: إن أخبرتني بقدوم فلان، ولجاز أن يقال: مررت وزيدٍ مكان قوله: مررت بزيدٍ ولم يقل به أحد.

(**فتصير الاستعارة عامة في بابها**) أي في باب الاستعارة.

و قوله: (**ويشبه قسمين**) معطوف على قوله: «فتصير» أي لو أظهرَ فعل القسم مع واو القسم، ويقول: أحلف أو أُقسم والله لكان مشابهًا لقسمين وهو يريد الواحدَ، فكان المذكور خلاف ما أراد فلا يجوز، ولا يرد هذا الكلام في استعمال الباء القَسَمية مع فعل القسم؛ لأن الباءَ في حقيقته للإلصاق، فيقتضي الملصق والملصق به، فيُظهر الفعلُ لضرورة تحقيق معنى الإلصاق، حتى لو لم يُظهرْ فهو مقدَّر فيه، فلا يلزم عند الإظهار مشابهةَ قسمين. إذ إظهارُ الفعل من ضرورات مقتضى الباء.

الواو والتاء من المناسبة، فإنهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث لغة في الوارث والتوراة وما أشبه ذلك، ولما صار ذلك دخيلاً على ما ليس بأصل انحطَّت رتبته عن رتبة الأول والثاني، فقيل: لا تدخل إلا في اسم الله؛ لأنه هو المقسم به غالبًا فجاز تالله، ولم يجز تالرحيم.

وقد يحذف حرف القسم تخفيفًا فيقال: الله لأفعلن كذا، لكنه بالنصب عند أهل البصرة وهو مذهبنا، وبالخفض عند أهل الكوفة، وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الأصل مثل قول الرجل: والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا في «الجامع»، وأما أيم الله فأصله أيمن الله، وهو جمع يمين، وهذا مذهب أهل الكوفة، وأما مذهب أهل البصرة،

(فإنهما من حروف الزوائدِ). معنى هذا أن الزيادةَ أينما وقعت وقعت من هذه الحروف، وليس معناه أين ما وقعت هذه الحروف وقعت زوائدَ؛ لأن قولك: اليوم تنساه أو سألتمونيها كلٌ من هذه الحروف أصولٌ هاهنا ومجموعها من حروف الزوائد.

(وقد ذكر في «الجامع» ما يتصل بهذا الأصل في قول الرجل: واللهِ اللهِ واللهَ الرحمن والرحيم) أي قال: والله الرحيم، والذي في «الجامع» رجل قال: والله والرحمن لا أكلمك، فكلمه لزمتْه كفارتان[1]؛ لأن قولَه: والله مُقْسَمٌ به، وقوله: والرحمن معطوف عليه، فكان غيرَه في تسمية الحالفَ فتعدد الاستشهادُ فتعدد الهتك يعني عند الحنث، فتعددت الكفارةُ؛ لأنها جزاءُ الهتك، ولو قال: واللهِ واللهِ لا أكلمك ثم كلمه فعليه كفارةٌ

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٤٩، درالمختار ٣/ ٧١٤.

. . . .

واحدةٌ، وكذلك لو قال: والله الرحمن[1] وعند تكرار الواو لو نوى ردَّ الكلام كان يمينًا واحدةً، يعني إذا نوى بالواو في والرحمن واوَ القَسَم فقطع كلامه قبله كأنه سكت ثم استأنف، وقال: والرحمن لا أكلمك، ولم يُحمل عليه بغير نية. كذا في «جامع المصنف» ـ رحمه الله ـ.

و قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «الجامع»: ولو أن رجلا قال والله والرحمن لا أكلمه، فكلمه وجب عليه كفارتان؛ لأنه عطف أحد الاسمين على الآخَر بحرف العطف وهو الواوُ إلا أن يكون نوى فيكون يمينًا واحدةً؛ لأن هذا اللفظ قد يُذكر للتأكيد عادةً، ويكون مراده من إعادة حرف الواو الصلة، فكان نظيرَ قوله: والله الرحمن لا أكلمك وهو يمينٌ واحدةٌ، ولو قال: والله الله لا أكلمك، أو قال والله والله لا أكلمك، فهذه يمينٌ واحدةٌ[2]، إلَا فيَ رواية شاذة عن محمد ـ رحمه الله ـ يقول: إنه يمينان؛ لأنه لا يمكن جعلُ الكلمة الثانية صفةً للأولى، فكانتا يمينين، وفي ظاهر الرواية يقول: كَرر الكلمةَ الواحدةَ فلا يُقصد بتكرار الكلمة الواحدة إلا معنى التأكيد، فكانت يمينًا واحدةً بخلاف قوله: والله والرحمنَ، فإن الكَلمةَ الثانيةَ فيها معنى غير معنى الكلمة الأولى، فلم تكن تكَراراً إلا أن ينويَه.

قلت: فحصل من هذا كله إن ذكرَ الاسمين بدون الواو لا يوجب يمينين،

---

(١) انظر: المرجعين السابقين.

(٢) انظر: المرجعين السابقين.

وهو قولنا: إن ذلك صلة وُضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل.

ألا ترى أنها توصل إذا تقدمه حرف مثل سائر حـــروف الوصف ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل، والكلام فيه يطول، وأما لعمر الله فإن اللام فيه للابتداء والعمر البقاء، ومعناه لبقاء الله هو الذي أقسم به فيصير تصريحًا لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل: جعلت هذا العبد ملكًا لك بألف درهم أنه تصريح لمعنى البيع فيجري مجراه فكذلك هذا .

وذكرهما بالواو يوجب يمينين إلا عند النية على اليمين الواحدة كان يمينًا واحدةً،

و أما في الاسم الواحد كاسم الله فإن فيه بتكرار الاسم بالواو يكون يمينًا واحدة في ظاهر الرواية بدون نية الاتحاد.

(**إن ذلك صلة وُضعت للقَسَم**) أي كلمة بنفسها وُضعت للقسم حيث يوصل بها المُقْسَم به، فكانت هي بمنزلة الباء في بالله لا أن يكونَ جمعًا ليمين بدليل وصلِ همزتها، فلو كانت جمعًا لكانت همزتها للقطع كما في أَكْلُبٍ وأَرْجُلٍ في جمعي كلب ورجل.

و قال في «الصحاح»: وأَلِفُه ألفُ الوصل عند أكثر النحويين، ولم تجئ في الأسماء ألِفُ الوصل مفتوحَةً غيرَهُا[1].

(**وأما لعمر الله**) وقد ذكرنا في «الموصَّل» أنه لا يُكتب الواوُ بعده

---

(١) انظر: الصحاح ٦/ ٢٢٢٣، مادة: أله.

[أسماء الظرف]

و من هذا الجنس أسماء الظروف وهي: مع، وبعد، وقبل، وعند.

لاختصاصه بالقَسَم ارتفع اللَبْس بينه وبين عُمَرَ، وهو في الأصل مصدر عمَر الرجل من باب علِم أي بقي، يقال: عمر يعمَر عَمراً وعُمراً على غير قياس؛ لأن قياسَ مصدره التحريكُ، واستعملَ في القَسَم أحدُهما وهو المفتوح دون الآخَر، وإذا أدخلتَ عليه اللام رفعتَه بالابتداء.

قلت: لعمرُ الله واللام لتوكيد الابتداء، والخبرُ محذوفٌ والتقديرُ لعَمْرُ الله قسمي، ولعمر الله ما أُقسم به، فإن لم تأت باللام نصبتَه نصبَ المصادر وهو للقسم أيضا، وقلت: عمرَ الله ما فعلتُ كذا، وعمرك الله ما فعلتَ، ومعنى لعمرُ الله وعمرَ الله أحلف ببقاء الله ودوامه.

وإذا قلت: عَمْرَك اللهَ فكأنك قلت: بتعميرك الله أي بإقرارك له بالبقاء. كذا في «الصحاح»[1]، ولما كان معنى لَعمرُ الله قائمًا مقام لبقاءُ الله أُقسم به في الاستعمال الغالب صار صريحا في ذلك المعنى فبعد ذلك لا يحتاج إلى قولهم أقسَم بالله لتأدّى ذلك المعنى بهذا الاستعمال الصريح في معناه فلذلك لم يجمع بينهما.

[أسماء الظروف]

(**ومن هذا الجنس أسماء الظروف**) أي ومن جنس الكلمات أو الألفاظ

---

(١) انظر: الصحاح ٣/ ٧٥٦، مادة: عمر.

[مع]

أما (مع) فللمقارنة في قول الرجل: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة أنه يقع ثنتان معًا قبل الدخول.

[قبل]

و(قبل) للتقديم حتى أن من قال لامرأته: أنت طالق قبل دخولك الدار

التي تَجُر الأسماءَ أسماءُ الظروف، والجنسيةُ هاهنا باعتبار عمل الجرِّ لا غير لما أن الأسماءَ لم تكن من جنس الحروف.

[مع]

(**أنه يقع ثنتان معًا قبل الدخول**) أي مع أنه قال ذلك لغير المدخول بها[1]، وكذلك في المدخول بها؛ لأنه لما وقع في غير المدخول بها فأولى أن يقع في المدخول بها

[قبل]

(**وقبْلُ للتقديم**) إلى آخره، وحاصله إن كلمةَ (قبل) بالضمير مثل كلمة (بعد) بدون الضمير في أنه تَقع الثنتان فيهما، وفي العكس ينعكس الحكم لانعكاس العلة، فلذلك انعكس حكمهما بحسب وجود الضمير وعدمه، فإنه إذا قال لامرأته التي لم يدخلْ بها: أنت طالقٌ واحدة قبل واحدة تقع واحدة[2]؛ لأن معناه أنت طالق واحدة قبل واحدةٍ أخرى تقع عليك، فبانت

---

(١) انظر: مختصر الطحاوي ص ١٩٨ .

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٩٨ .

طلقت للحال، ولو قال لامرأته قبل الدخول: أنت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان، ولو قال: قبل واحدة تقع واحدة.

[بعد]

و(بعد) للتأخير، وحكمها في الطلاق ضد حكم (قبل) لما ذكرنا أن الظرف إذا قُيد بالكناية كان صفة لما بعده، وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله، هذا الحرف أصل هذه الجملة.

بالأولى ولم يبق محلاً للثانية، وهذا المعنى إنما يحصل في بعد إذا كان بالكناية بأن يقول: أنت طالق واحدة بعدها واحدة أي بعدها واحدة أخرى تقع عليك.

وأما إذا قال: قبلها واحدةٌ صار كأنه قال: قبلها أخرى وقعت عليك، فكان وقوع الواحدة بالإنشاء، ووقوع الأخرى بالإقرار فتكون ثنتين، ولا يحتاج في صحة الإقرار إلى بقاء العدة[1].

[بعد]

و قوله: (**هذا الحرف**) إشارةٌ إلى قوله: «إن الظرفَ إذا قُيِّد بالكناية كان صفةً لما بعده، وإذا لم يقيد كان صفةً لما قبله» و تقريره في قوله: جاءني زيد قبله عمرو، وقوله: جاءني زيد بعد عمرو سواء في المعنى؛ لأن القبليةَ إذا كانت صفةً لعمرو تكون البعديةُ صفةً لزيد لا محالة، و البعدية إذا كانت صفةً

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٩٨ .

[عند]

و(عند) للحضرة

لزيد تكون القبليةُ صفةً لعمرو لا محالة، فلهذا استويا في المعنى، وفي قوله: جاءني زيدٌ قبل عمرو تكون القبليةُ صفةً لزيد، وكذلك في قوله: بعده عمرو تكون القبليةُ صفةً لزيد أيضًا ضمنًا، لكون البعدية صفةً لعمرو قصدًا، فلذلك استويا.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا وبين مسألة الإقرار في عين هذه الصورة حيث خالف حكم مسألة بعد، فإنه لو قال: لفلان علي درهمٌ بعدَ درهمٍ أو بعدَه درهمٌ يلزمه درهمان.

أما لو قال: درهمٌ قبل درهمٍ يلزمه درهمٌ واحدٌ، ولو قال: قبله، فعليه درهمان كما ذكرها هنا.

قلت: لأن الطلاقَ بعد الطلاق هنا لا يقع، وأما الدرهمُ بعد الدرهم، فيجب دينًا في الذمة لبقاء المحل. كذا في «المبسوط»[1] في باب من الإقرار بألفاظ مختلفة.

[عند]

(و(عِند) للحضرة) وقد يُراد به الحكم. قال الله تعالى: ﴿**إنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإسْلامُ**﴾[2] أي في حكم الله.

---

(١) انظر هذا السؤال والجواب في: المبسوط ١٨/٨.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٩.

حتى إذا قال: لفلان عندي ألف درهم كان وديعة؛ لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه، وعلى هذا قلنا: إذا قال: أنت طالق كل يوم طلقت واحدة، ولو قال عند كل يوم أو مع كل يوم طلقت ثلاثًا، وكذلك إذا قال: أنت طالق في كل يوم ولو قال: أنت علي كظهر أمي كل يوم فهو ظهار واحد، ولو قال في كل يوم، أو مع كل يوم أو عند كل يوم يجدد عند كل يوم ظهار.

وهذا لما قلنا إنه إذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفًا واحدًا فإذا أثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسألة الغد.

(حتى إذا قال: لفلان عندي ألف درهم كان وديعة[1]) إلا أن يقول: دين، (وعلى هذا) أي على تخريج المسائل على كلمات الظروف. (قلنا: إذا قال: أنت طالق كل يوم طلقت واحدة[2]) ولو قال أنت طالق في كل يوم تطلق ثلاثًا في ثلاثة أيام[3]؛ هاتان المسألتان بلا خلاف بين أصحابنا الثلاثة فكان ثبوتُ حكم هاتين المسألتين على هذا الطريق شاهدا عدل لأبي حنيفة - رضي الله عنه - في مسالة الغد في الفرق بين حذف حرف الظَّرف وإثباته، وذكر في «المبسوط» قبيل باب طلاق الأخرس: ولو قال لامرأته - وقد دخل بها -: أنت طالق كل يوم، فإن لم يكن له نية لم تطلق إلا واحدةً عندنا، وعند زفر - رحمه الله - تطلق ثلاثًا في ثلاثة أيام؛ لأن قوله: أنت طالقٌ إيقاعٌ، وكلمة

---

(١) راجع: الدرالمختار ٥/ ٥٩٥.

(٢) راجع: الفتاوى الهندية ١/ ٣٦٧.

(٣) راجع: المرجع السابق ١/ ٣٦٧.

. . . .

«كلٍّ» تجمع الأسماءَ، فقد جعل نفسه موقعًا للطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع حتى تطلق ثلاثًا.

ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق في كل يوم طلقت ثلاثًا في كل يوم واحدة، ولكنا نقول: صيغةُ كلامه وصفٌ قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة، تتصف في الأيام كلِّها، وإنما جعلنا كلامه إيقاعًا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورةُ ترتفع بالواحدة.

ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق أبدًا لم تطلق إلا واحدةً بخلاف قوله: في كل يوم؛ لأن حرفَ «في» للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفًا له لا يصلح الغد ظرفًا له، فيتجدد الإيقاعُ لتحقيق ما اقتضاه حرف «في» وفي قوله: كل يوم إن قال أردت أنها طالقٌ كل يوم تطليقة أخرى فهو كما نوى، وتطلق ثلاثًا في ثلاثة أيام؛ لأنه أضمر حرف «في»[1].

وذكر شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «أصول الفقه» بعد ذكر حكم كلمات الظروف كما ذكر في الكتاب: لأنه إذا لم يثبت في كلامه شيئًا من الظروف يكون الكلُ ظرفًا واحدًا، فلا تقع إلا واحدةً وإن تكررت الأيامُ، وإذا ذكر شيئًا من أسماء الظروف يتفرَّد كلُ يوم بكونه ظرفًا على حدة، وإنما يتحقق ذلك إذا وقعت تطليقة في كل يوم[2].

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٤٢.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٢٦.

[حروف الاستثناء]

ومن هذا الباب حروف الاستثناء، وأصل ذلك «إلا» ومسائل الاستثناء من جنس البيان فتذكر في بابه إن شاء الله تعالى، ومن ذلك:

[غير]

(غير)، وهو من الأسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناءً، تقول: لفلان علي درهم غير دانق بالرَّفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام، ولو قال: غير دانقَ بالنصب كان استثناءً يلزمه درهم إلا دانقًا،

[حروف الاستثناء]

(يلزمه درهم إلا دانقًا[1])، فالدرهمُ أربعةَ عشرَ قيراطًا، ويكون العشرةُ منه على وزن سبعة مثاقيل، والدانق[2] - بفتح النون وكسرها - سُدْسُ الدرهمِ، وقيل: الدانق قيراطان، والقيراط نصف الدانق، وأصله قِرّاط - بالتشديد - لأن جمعَه قراريطٌ، وأُبدلَ الياءُ من إحدى حرفي التضعيف. كذا

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٢٧.

(٢) الدانق: جمعه دوانيق ودوانق، ضرب من النقود الفضية وزنه ثماني حبات من الشعير غَرْلة ممتلئة الرأس وما استطال منها ٤٩٦ - ولعل الصحيح هو ٤٩٦، . . . جرام.

راجع: معجم لغة الفقهاء ص ٢٠٦.

وكذلك قال: لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه، فكذلك عند محمد وعند أبي حنيفة وأبي يوسف -رحمهم الله- يلزمه دينار إلا قدر قيمة عشرة دراهم منه، وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة نذكره في باب البيان إن شاء الله.

في «الصحاح[1] و«المغرب»[2].

(**وكذلك لو قال: عليَّ دينارٌ غيرُ عشرةٍ بالرفع**)[3] إلى قوله: (**وما يقع من الفصل بين المعارضة والبيان**) نذكره في باب البيان معناه أن عندَ محمد - رحمه الله - لا يصح استثناءُ الدراهم من الدنانير؛ لأن صدرَ الكلام لا يتناول المستثنى لغةً فاستثناؤها من الدنانير كاستثناء الثوب من الدينار، ولا معارضة بين ثبوت الدينار عليه وبين انتفاء الدراهم عنه كما في الثوب عندهما هذا الاستثناءُ صحيحٌ بطريق بيان التغيير[4]، وهو أنه تكلم بالباقي

---

(١) انظر: الصحاح ٤/ ١٤٧٧، مادة: دنق.
ومقدار القيراط في الفضة والأشياء ٤ حبات شعير، ومقداره في الذهب ٤٢، ٣ حبة ٢٩٢، ٠ جرامًا.
راجع: معجم لغة الفقهاء ص ٣٧٤ .

(٢) انظر: المغرب ١/ ٢٩٦-٢٩٧.

(٣) راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٢٧.

(٤) فكان عليه دينار، وكان استثناؤه الثوب منه باطلاً، وقالا: إنما نجيز أن يستثني من غير صنف الإقرار ما يكال أو يوزن وما يعد، وهذا قولهما استحسانًا لا قياسًا، وأما محمد بن الحسن فكان لا يجيز أن يستثني شيئًا من ذلك مما أقر به ممن هو من خلاف جنسه، وهو قول زفر أيضًا.
راجع: مختصر الطحاوي ص ١١٤ .

[سوى]

و(سوى) مثل (غير)، وذلك في الجامع إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة أو غير ثلاثة أو سوى ثلاثة على ما ذكرنا

[حروف الشرط]

و من ذلك حروف الشرط وهي: إن، وإذما، ومتى، وكل، وكلما، ومَن، وما، وإنما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما يبتنى عليه مسائل أصحابنا على الإشارة.

بعد الثنيا وهو من جنس البيان لا من قبيل المعارضة، والفرق بين البيان والمعارضة يُذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى[1]، واستثناءُ الدراهم من الدنانير أمكن أن يُجعل بيانًا بخلاف استثناء الثوب، فتعين للمعارضة ولا معارضة، فيجب الدينار كله إلى آخره.

[سوى]

(**وسوى وغير مثل إلا في قوله: إن كان في يدي دراهمُ إلا ثلاثةٌ أو غيرُ ثلاثةٍ أو سوى ثلاثةٍ**) فهي صدقة على المساكين[2]، والجواب في الكل واحد، فإن كان في يده أربعةُ دراهمَ أو خمسةُ دراهمَ لا يجب عليه التصدق؛ لأن الشرطَ كون الدراهمِ في يده سوى ثلاثة ولم يوجد. بخلاف ما لو قال: إن كان في يدي من الدراهم سوى ثلاثةٍ فإنه يجب التصدق بما زاد على الثلاث،

---

(١) انظر: ص (١٤٢٥) فما بعدها.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٢٧.

[إن]

و أما حرف (إن) فهو الأصل في هذا الباب وضع للشرط، وإنما يدخل على كل أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة، تقول: إن زرتني أكرمتك، ولا يجوز إن جاء غد أكرمتك، وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً حتى يبطل التعليق، وهذا يكثر أمثلته وعلى هذا قلنا: إذا قال الرجل

ولا يتوقف على وجود الثلاث؛ لأن شرطَ الحنث هاهنا أن يكون من الدراهمِ في يده، فدرهمٌ ودرهمان من الدراهم.

[حروف الشرط]

[حرف إن]

(**وأما حرف إنْ وهو الأصلُ في باب الشرط**)؛ لأنه حرفٌ موضوعٌ للشرط في أصله بخلاف سائر كلمات الشرط، ولأن غيرَها إنما تعمل عمل الشرط إذا تضمن معنى إنْ، فلذلك كانت هي الأصلُ في الباب، (**وأثره أن يمنعَ العلةَ عن الحكم أصلاً**) أي أثرُ الشرط أن يمنعَ العلةَ عن انعقادها علة للحكم بل تبقى معدومةً كما كانت (**حتى يبطل التعليق**) أي إلى أن يبطلَ التعليق. يعني إذا وُجد الشرطُ وهو دخول الدار مثلاً في تعليق الحكم بدخول الدار لم يبق تعليقًا، فحيئنذ يصير ما ليس بعلة علةً، وعند الشافعي أثره أن يمنعَ الحكم عن العلة لا العلةَ عن انعقادها علةً، بلِ العلةُ علةٌ موجبةٌ للحكم في الحال، ويمتنع الحكم بوجود إن، وأثر هذا الخلاف بيننا وبينه إنما يظهرُ في

لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثًا، أنها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في آخر حياته؛

قوله للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق[1]، على ما يجيء في موضعه إن شاء الله تعالى[2].

إذا قال (**إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثًا**)، فإنه مادام حيًا يتصور البر وهو الطلاق، فإذا قرُب موته أو موتها على وجه لا يسع فيه قوله: أنت طالقٌ بل يسع فيه أنت أو أقلُ حينئذ فات البر وهو التطليق، فوُجد الشرطُ وهو عدم التطليق فتقع ثلاث تطليقات[3]، فإن قيل: المعلقُ بالشرط كالملفوظ عند وجود الشرط فكيف تقعُ ثلاثُ تطليقات ولا يسع فيه أنت طالقٌ ثلاثًا؟

قلنا: هو أمر حُكمي فلا يُشترط فيه ما يشترط في حقيقة الإرسال والتطليق؛ لأن شرطَ هذا وأهليةَ هذا إنما يُشترط عند التعليق لا عند وجود الشرط.

ألا ترى أن المعلقَ إذا علق طلاق امرأته ثم جُنَّ فوجد الشرطُ وهو مجنون يقع الطلاقُ، وإن لم يتصور منه حقيقةُ الطَلاق شرعًا.

و قوله: (**فتطلق في آخِر حياته**)، وفائدةُ الطلاق في ذلك الوقت إنها

---

(١) فإذا تزوجها طلقت، فإن دخل بها كان لها بوقوع الطلاق عليها ما للمطلقة قبل الدخول بها، وكان لها بالدخول بها صداق مثلها.
انظر: مختصر الطحاوي ص ٢٠٣، الفتاوى الهندية ١/ ٤٢٠.

(٢) انظر: ص (١٨٧٥).

(٣) انظر: الجامع الصغير للشيباني ص ١٦٠ .

لأن العدم لا يثبت إلا بقرب موته، وكذلك إذا ماتت المرأة طلقت ثلاثًا قبل موتها في أصح الروايتين.

[إذا]

وأما (إذا) فإن مذهب أهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها أنها تصلح للوقت وللشرط على السواء، فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى، فإذا جُوزي بها فإنما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط، وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ، وأما البصريون من أهل اللغة والنحو فقد قالوا: إنها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة

تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت، حتى إنها لو كانت غير مدخولة لا ترثُ؛ لأنها بانت لا إلى عدة، ويجب لها نصفُ المهر لا كله، ولما بانت بالطّلاق قبل الموت من غيرِ عدةِ الطلاق لم تجب عليها عدةُ الوفاة أيضًا.

[حرف إذا]

(**فيُجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى**) أي تستعمل للشرط مرة ولا تستعمل له أخرى، وإنما قال: يجازى مكان قوله: تستعمل للشرط؛ لأن الجزاءَ لازمٌ للشرط، فكان ذكرُ الجزاء ذكرًا للشرط، ولأن فيه إشارةً إلى أن المقصودَ من ذكر الشرط والجزاءِ هو الجزاءُ، ووجودُ الشرطِ وسيلةٌ له بطريق الانقلاب، والمجازاة بها لازمة.

في غير موضع الاستفهام، والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز.

وإلى هذا الطريق ذهب أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ، بيانه فيمن قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق، في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، مثل قوله: إن لم أطلقك.

وقال أبويوسف: يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم أطلقك؛ لأن (إذا) اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل، وقد استعملت للوقت خالصًا، فقيل: كيف الرُّطَب إذا اشتد الحر أي حينئذ، ولا يصلح إن هنا ويقال آتيك إذا اشتد الحر؛ ولا يجوز إن اشتد الحر لأن الشرط يقتضي خطرًا وترددًا هو أصله، وإذا تدخل للوقت على أمر كائن أو منتظر لا محالة، كقوله: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى:

(في غير موضع الاستفهام) . أما في موضع الاستفهام فإنها لا تُستعمل استعمالَ الشرط، فلذلك لا يُجزَمُ بها فيقال: متى يخرُج زيدٌ ـ برفع يخرج ـ لأن الاستفهامَ عبارةٌ عن طلب الفهم عن وجود الفعل، فلا يليق هناك إضمارُ حرف إن، واستعمالُها للشرط لا يكون بدون إضمار إن.

و أما إذا لم يكن الاستفهام فيه مقصودًا فيصح إضمارُ حرف الشرط فيها فنقول: متى تخرج أخرج، فإنه يصح أن يقولَ في معناه: إن تخرجْ أخرجْ يُجزم الشرطُ والجزاءُ.

(وإذا تدخل للوقت على أمر كائن) أي يستعملُ كلمةُ (إذا) في الوقت الواقع في الحال كقول الشاعر:

. . . .

و إذا تكون كريهة أُدْعى لها[1].

و تستعمل أيضًا في حق الوقت المستقبل الذي هو آت لا محالةَ كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[2]، وكذلك استُعملتْ مقام جزاء الشرط الذي هو مقام الفاء، والجزاء إنما يكون عند وجود الشرط وهو في ذلك الوقت كائنٌ لا محالةَ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾[3] أي فهم يقنطون، وإذا كان كذلك كان استعمالُ إذا في الأوقات المعلومة لا محالةَ، والمعلوميةُ منافيةٌ لمعنى الشرط إذ الشرط إنما يكون في الوقت المبهم أيكون أم لا ؟ على ما ذكر قبل هذا إن كلمةَ إن هي الأصلُ في باب الشرط[4]، وهي تدخل على كل أمر معدوم على خطر الوجود، وما كان معلومًا كان منافيًا لكلمة هي أصلٌ في الشرط، ولئن كان شرطًا على طريق الاستعارة للشرط ينبغي أن لا يسقط عنه معنى الوقت لأن الوقت معناه الأصلي، فكان مثلَ متى إذا استُعمل للشرط، فإنه لا يسقط عنه معنى الوقت مع لزومه للشرط في غير موضع الاستفهام فأولى أن لا يسقط معنى الوقت

(١) البيت لهُنيّ بن أحمر الكناني، وقيل لزُرافة الباهلي، والشطر الثاني من البيت:
وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدعى جُنْدَبُ. والحيس: الخلط
انظر: لسان العرب ٣/ ٤١٧، مادة: حيس.

(٢) سورة التكوير، آية: ١.

(٣) سورة الروم، آية: ٣٦.

(٤) راجع ص (٨٦٥).

﴿إذا هم يقنطون ﴾ وإذا كان كذلك كان مفسرًا من وجه ولم يكن مبهمًا، فلم يكن شرطًا إلا أنه قد يستعمل فيه مستعارًا مع قيام معنى الوقت مثل متى ألزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا أولى،

من إذا؛ لأنه غيرُ لازمٍ للشرط على ما ذكرنا من استعماله في الأوقات المعلومة، وهذا معنى قوله: (**وإذا كان كذلك كان مفسرًا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطًا**) أي لما استعمل إذا في الأمر الواقع في الحال وفي الأمر المستقبل الذي هو كائن لا محالةَ، وفي المفاجأة التي هي جزاءُ الشرط كان ما دخل هو عليه مفسراً لا مبهمًا، فلا يليقُ حينئذ لمعنى الشرط؛ لأن الشرطَ أمرٌ مبهمٌ وجودُه.

و قوله: (**وقد يستعمل فيه**) أي وقد يستعمل إذا في الشرط.

فإن قيل ففي قوله: (**إلا أنه قد يستعمل فيه مستعارًا مع قيام معنى الوقت**) جمعًا بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقةَ إذا للوقت على ما ذكرنا، ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعًا بينهما، وهو لا يجوز على ما مر.

قلنا: عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز كان للمنافاة كما في لفظ الأسد لو أُريد الهيكلُ المخصوص به مع إرادة الرجل الشجاع.

أما هاهنا فلا منافاةَ بين الوقت المعدوم وبين الشرط. إذ الشرطُ أمرٌ معدومٌ على خطر الوجود، فيجوز أن يكونَ الفعلُ الذي يوجد في الوقت شرطًا لمشروطٍ معدوم؛ لأن كلاً منهما معدوم فيجوز أن يجتمعا لعدم المنافاة،

فصار الطلاق مضافًا إلى زمان خالٍ عن إيقاع الطلاق، ألا ترى أن من قال

وهذا لأن الوقت ظرفٌ لجميع الأفعال، والامتناعُ عن الظرف الذي هو شرطُ وقوع الطلاق الثلاث فعلٌ من الأفعال، فكان الوقت ظرفا له كما في سائر شروط الطلاق في التعليق غيرَ أن الوقت في حق وجود شرط سائر التعليقات مقدَّرٌ وهنا مصرَّحٌ، فإن تقدير قولك: إن دخلت الدار فأنت طالق أي في الوقت الذي دخلت فيه الدار أنت طالق؛ لأن الدخولَ لا يوجد إلا في وقت من الأوقات، غيرَ أن ذلكَ الوقت المقدَّر في قوله: إن لم أطلِّقك فأنت طالق ثلاثًا لم يُعمل به؛ لأن الوقت إنما يعمل به بالتصريح أو بكلمة هي موضوعةٌ للوقت، وتصريحُ ما قدّر من الوقت في سائر التعليقات لا يكون منافيًا للشرط.

و الدليلُ على أن الجمعَ بين الحقيقة والمجاز جائزٌ عند عدم المنافاة مسألة (حتى) في قولهم: جاءني القومُ حتى زيدٌ، فإن (حتى) في حقيقتها للغاية ثم استعيرت هي للعطف. قلنا: بقاء معنى الغاية التي هي حقيقتها لعدم المنافاة بينهما فكذلك استعارةُ كلمة (أو) لمعنى الواو في موضع النفي مع بقاء معناها الأصلي كما عُرف في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[1] وهو كثيرُ النظير.

(**فصار الطلاق مضافًا إلى زمانٍ خالٍ عن إيقاع الطلاق**) أي لما لم يسقط معنى الوقت من إذا حينئذ كان الطلاقُ مضافًا إلى وقت خالٍ عن إيقاع

---

(١) سورة الإنسان، آية: ٢٤.

لامرأته: أنت طالق إذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف إن، ولا يصح طريق أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ إلا أن يثبت إذا قد يكون حرفًا بمعنى الشرط مثل إن، وقد ادعى ذلك أهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر:

استغن ما أغناك ربك بالغنى ... وإذا تُصبك خصاصة فتجمّل

و إنما معناه وإن تصبك خصاصة بلا شبهة، وإذا ثبت هذان الوجهان في (إذا) على التعارض أعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت ـ وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك، ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تبطل بالشك، وكذلك إذما وأما.

الطلاق، فيقع الطلاقُ لوجود شرط الحنث وهو وجود الوقت الخالي عن إيقاع الطلاق.

(**ووقع الشك في انقطاع المشيئة فلا تَبْطُلُ بالشك**). يعني لما كان في إذا معنى الشرط الخالص كإنْ ومعنى الوقت كمتى على التعارض خرج الأمر من يدها بالقيام عن مجلسها لو جعلناها بمعنى إن؛ لأنها للتمليك والتمليكاتُ تقتصر على المجلس، ولو جعلناها بمعنى متى لا يخرجُ بل هي عامةٌ في الأوقات كلها فصار كأنه قال: أنت طالقٌ في أي وقت شئتِ فلا يقتصر على المجلس[1]، وكان الأمرُ في يدها فلا تبطلُ، وعمِل أبوحنيفةَ ـ رضي الله عنه ـ

---

(١) وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وليس لها أن تطلق نفسها إلا واحدة.
انظر: بدائع الصنائع ٣/ ١٢١.

[متى]

فأما (متى) فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركًا لإن في

في المشيئة في إذا بمعنى الوقت، وفي إذا لم أطلقك بمعنى الشرط، ومعنى كليهما راجعٌ إلى الأصل الذي ذُكر، وهو أن الأصلَ الثابت قبل الشك لا يزولُ بالشك، وفي الطلاق لم تكن طالقًا قبل هذا فلا تطلق بهذا نظرًا إلى جانب الشرط، وفي المشيئة كان الأمرُ في يدها فلا يخرجُ عن يدها بالقيام عن المجلس نظرًا إلى جانب الوقت، وهذا أصلٌ مطِّردٌ لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ.

في غاية المسائلِ كما في خروج وقت الظهر وبقائه[1]، وكون دار الإسلام دارُ الحرب وبقائها، وكون العصير خمرًا وبقائه عصيرًا، وبطلان السكنى وبقائها فيمن حلفَ لا يسكن هذه الدارَ وغيرها[2].

[متى]

(فاسمٌ للوقت المبهم بلا اختصاص) سواءً كان لمحض الاستفهام عن الوقت أو الاستفهام مع الشرط، فإنك تقول في الشرط: متى تأتني

---

(١) اختلف الحنفية في آخر وقت الظهر؛ فعندهما إذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر، وهو رواية محمد عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله تعالى ـ وإن لم يذكره في الكتاب نصًا في خروج وقت الظهر.
وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ أنه إذا صار الظل قامة يخرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وبينهما وقت مهمل.
انظر: المبسوط ١/ ١٤٢.

(٢) وفي المبسوط ٨/ ١٦٣ و فتح القدير شرح الهداية ٥/ ١٠٦ فيمن حلف لا يسكن هذه الدار «فإن نقل بعض الأمتعة فالمروي عن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أنه يحنث إذا =

الإبهام فلزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل إن لكن مع قيام الوقت؛ لأن ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله: أنت طالق متى لم أطلقك عقيب اليمين، وقوله: متى شئت لم يقتصر على المجلس، وكذلك متى ما وقد سبق تفسير كلما.

وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لإبهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصًا في من، وقد روي عن أبي يوسف ومحمد فيمن قال: أنت طالق لو دخلت الدار إنه بمنزلة قوله: إن دخلت الدار؛ لأن فيها معنى الترقب فعمل عمل الشرط، وكذلك قول الرجل:

أكرمك؛ أي إن تأتني يوم الجمعة أكرمك؛ وإن تأتني يوم السبت أكرمك إلى حد فيه من الإطالة، فأتى بمتى للإيجاز مشتملاً للأزمنة كلها، كما في أين مشتملاً للأمكنة كلها، ثم لما كان متى لا تخص وقتًا دون وقت كان مشاركًا لإنْ في تردد ما دَخَلَ فيه بين أن يوجدَ وبين أن لا يوجدَ كما في إن.

(**فيلزم في باب المجازاة**) أي المجازاةُ لازمةٌ في متى في غير موضع الاستفهام على ما ذكرنا كما أنَّ إنْ لازمةٌ للشرطية، والتفاوتُ بينهما في ثبوت الوقت وانتفائه.

= ترك بعض أمتعته فيها، لأنه كان ساكنًا فيها بجميع الأمتعة فيبقى ذلك ببقاء بعض الأمتعة فيها، وهو أصل لأبي حنيفة حتى جعل بقاء صفة السكون في العصير مانعًا من أن يكون خمرًا، وبقاء مسلم واحد منا في بلدة ارتد أهلها مانعًا من تصير دار حرب»

أنـت طالق لولا صحبتك، وما أشبه ذلك غير واقع لما فيـه من معنى الشـرط وذلك في «السـيـر الكبـيـر» باب بناه على معـرفـة الحروف التي ذكـرنا؛ آمنوني على عـشرة من أهل الحصن قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار إليه،

(**أنـت طالق لولا صحبتك**) أي لا يقعُ الطلاقُ لما فيه من معنى الشرط؛ لأن لولا لامتناع الشيء لوجود غيره، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا**﴾[1]، فامتناعُ انتفاء الزكاء لوجود فضل الله، فصار كأن الطلاقَ معلقٌ بعدم صحبتها، وإذا كانت الصحبةُ موجودة لم يوجد الشرطُ، فلا يقع الطلاقُ.

و قوله: (**وما أشبه ذلك**) قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: قال محمد ـ رحمه الله ـ في قوله: أنت طالق لولا دخولك الدارَ: أنها لا تطلق[2] ويجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء.

(**آمنوني على عشرةٍ من أهل الحِصن**) أي من أهل الحرب (**ففعلنا**) أي أجاب أهلُ الإسلام لالتماس أهل الحرب، (**والخيار إليه**)[3] أي إلى رأس الحصن؛ لأنه شرَطَ ذلك لنفسه بكلمة على، وهو مبنيٌ على ما ذكر من حكم كلمة على، فإنها في أصلها للزوم، ثم تُستعار هي لمعنى الشرط في غير

---

(١) سورة النور، آية: ٢١.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٣٣.

(٣) انظر: السير الكبير المطبوع مع شرحه لمحمد بن أحمد السرخسي ٢/ ٤٢١، الفقرة ٥٨٧.

ولو قال: آمنوني وعشرة فكذلك إلا أن الخيار إلى إمام المسلمين، ولو قال بعشرة فمثل قوله: وعشرة.

ولو قال: في عشرة وقع على تسعة سواه والخيار إلى الإمام،

المعاوضات المحضة؛ لما أن بين العالي والمعلوِّ معاقبةٌ كما بين الشرط والمشروط، وَتلك الاَستعارةُ التي تُستعار لمعنى الشرط بمنزلة الحقيقة عند أبي حنيفة - رحمه الله - على ما مر، ولما كان كذلك كان رأسُ الحصن في قوله: آمنوني على عشرة شارطًا الأمان لنفسه، فكان الخيارُ إليه بخلاف ما لو قال: (آمنوني وعشرةً) أو فعشرةَ أو ثم عشرةَ، فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم[1]؛ لأن المتكلمَ عَطفَ آمانهم على آمان نفسه من غير أن شرطَ لنفسه في آمانهم شيئًا.

(ولو قال: بعشرة فمثل قوله: وعشرة) في أن الأمانَ وقع له ولعشرةٍ سواهُ، (والخيارُ إلى إمام المسلمين)[2] لما أن الباءَ للإلصاق، فلا بد له من ملصَق وملصق به، وهو يقتضي المغايرة، فلا بد أن يكونَ هو غير العشرة، ثم رأسُ الحصن لَّم يشترط لنفسه شيئًا، فلا يكون الخيارُ له كما لو ذكره بالواو.

(ولو قال: في عشرةٍ وقع على تسعةٍ سواه، والخيارُ إلى الإمام)[3] إما هو أحدُ العشرة، فلأن معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق؛ لأن معنى الظرف في العدد بأن يكون معدودًا منهم، ولن يكون كذلك إلا بأن يكون واحدًا من

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢/ ٤٢٤، فقرة ٥٩٢ .

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٤٢٤، فقرة ٥٩٣ .

(٣) انظر: المرجع السابق ٢/ ٤٢٣، فقرة رقم ٥٩١ .

و لو قال: آمنوا إلى عشرة؛ وقع على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم إليه، وذلك يخرج على هذه الأصول.

العشرة.

ألا ترى أنه إذا قيل في الفارسية فلان درين ده أست[1] يفهم منه أنه من العشرة وغيره تسعة وأما الخيار في التسعة إلى الذي آمنهم لا إلى رأس الحصن؛ لأنه ما شرَطَ لنفسه شيئًا في أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرةً.

(**ولو قال: آمنوني إلى عشرة وقع على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخلَ نفسه فيهم، والخيارُ فيهم إليه**)[2].

أما وقوع الأمان على العشرة لا غير، لأن الأمانَ وقع عليها، فلو قلنا بعشرة سواهُ كان وقوع الأمان حينئذ على أحدَ عشرَ، والإمام لم يوقعه على ذلك.

و أما ولايةُ إدخال نفسه فيهم فلدلالة؛ لأنه لما آمن تسعةً غيرَه فلأن يؤمنَ نفسه أولى، وكذلك ثبوت الخيار إليه لثبوت هذه الدلالة؛ لأن إمامَ المسلمين لما ثبت لرأس الحصن هذه الدلالة لأجله كان الخيار إليه.

(**وذلك يُخرَّج على هذا الأصل**) أي على هذا الأصل الذي ذكرنا قبل هذا من حروف المعاني التي تتعلق بمسائلِ الآمانِ لا أن يكون ذلك إشارةً إلى ما اتصل بهذا من كلمةِ إذا، ومتى، وأو، ولولا.

---

(١) معناها: فلان في هذه العشرة.

(٢) انظر: السير الكبير ٢/ ٤٢١ ـ ٤٢٢، فقرة ٥٨٨.

[كيف]

و من ذلك كيف، وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال، فإن استقام وإلا بطل، ولذلك قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في قول الرجل :أنت حر كيف شئت : أنه إيقاع، وفي الطلاق أنه يقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر والحال مفوضًا بشرط نية الزوج.

و لهذا ذكر الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ مسائلَ الآمانِ التي تختص بحروف المعاني في مواضعِ تلك الحروف .

[حرف كيف]

(**فإن استقام وإلا بطل**) أي إن كان المسئولُ عنه ذا أحوال يستقيم السؤالُ عنه بهذه الكلمة، وإن لم يستقم فيبطل معنى كيف، فصار ذكر كيف وعدم ذكره بمنزلة، حتى لو قال لعبده: (**أنت حرٌ كيف شئتَ أنه إيقاعٌ**) في الحال عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ ولا يتعلق بمشيئته[1]؛ لأن كيف للاستيصاف ولا أوصاف للحرية فلا يتعلق بمشيئته .

(**وفي الطلاق تقع الواحدةُ**) في الحال؛ لأن للطلاق أوصافًا من البينونة الخفيفة والغليظة والرجعة، (**ويبقى الفضلُ في الوصف**) وهو البينونة (**والقدر**) وهو الثنتان والثلاث (**وهو الحال مفوَّضًا**) إشارةٌ إلى الفضل (**بشرط نية الزوج**) .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٢٣٤ .

و قــالا: ما لا يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصــله فـتعلق الأصل بتعلقه.

فإن قيل: ينبغي أن لا تشترط نية الزوج؛ لأن الزوجَ فوَّضَ الطلاقَ إليها على أي صفة شاءت.

قلنا: كلمة كيف وضعت للسؤال عن الحال، والحال في الطلاق نوعان: صفةٌ وعددٌ، فصارت الكلمة بمنزلة الاسم المشترك، فتشترط نيةُ الزوج لتتعين جهة المفوِّض إليها. كذا في «مبسوط» المصنف.

(**وقالا: ما لا يقبل الإشارةَ فحالُه**) أي كونه بائنًا ورجعيًا، (**ووصفه**) أي كونه سنيًا وبدعيًا بمنزلة أصله وهو نفس الطلاق[1]، وهذا لأن ما لا يتأتى الإشارة إليه حاله ووصفه بمنزلة ذاته من حيث إن كلَّ واحد منهما مما لا يُشار إليه، فإذا تعلق الوصفُ بمشيئتها تعلق الأصلُ لا محالةَ، فإن الزوجَ إذا أوقع الواحدةَ ليس له أن يثلِّثها عندهما، فكذلك من قام مقامه فلهذا يتعلق أصلُ الطلاق ووصفه بمشيئتها. (**فتعلق الأصل بتعلقه**) أي يتعلق الوصف يعني أجمعنا على أن وصفَ الطلاق متعلقٌ بمشيئتها، فيجب أن يكونَ أصلُه أيضًا متعلقًا بمشيئتها.

---

(١) فإذا قال: أنت طالق كيف شئت، فعنده وقع الطلاق عليها وهو واحدة وله مراجعتها، ولها أن تجعل الطلاق بائنا، أو الثلاث، وعندهما لا يقع الطلاق حتى تطلق نفسها.
انظر: مختصر الطحاوي ص ٢٠٢، بدائع الصنائع ٣/ ١٢١.

[كم]

و أما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع.

[حيث]

و حيث اسم لمكان مبهم دخل على المشيئة، والله أعلم.

[حرف كم]

(**وأما كم فاسمٌ للعدد الذي هو الواقع**) أي الثابت فيما استعمل هو فيه حتى إذا قال الزوج لامرأته: أنت طالق كم شئت كان الطلاقُ بعدده ثابتًا ومفوضًا إليها، فلا تطلق ما لم تشأ، وتتوقت المشيئة بالمجلس؛ لأنه ليس فيها ما تنبئ عن الوقت، فتطلق نفسها على أي عدد شاءت، فإن رَدتْ الأمرَ كان ردًا؛ لأن هذا خطابٌ في الحال فيقتضي الجوابَ في الحال[1].

[حرف حيث]

(**وحيث اسم لمكان مبهم**). وكذلك أين، ولهذا لو قال: أنت طالق حيث شئت أو أين شئت أنه لا يقع ما لم تشأ، وتتوقف مشيئتُها بالمجلس[2]؛ لأنه ليس فيها معنى الوقت حتى يقتضي عمومَ الأوقات بخلاف قوله: إذا شئت ومتى شئت، حيث لا يقتصرُ فيهما على المجلس لتعلق الطلاق بالزمان، ولأن حيثُ وأين لما كانا من أسماء المكان ولا تعلق للطلاق بالمكان لغا ذكر المكان، فعلى هذا كان ينبغي أن يلغِي المشيئة أيضًا؛ لأن عند إلغاء

---

(١) راجع المرجعين السابقين على الترتيب ص ٢٠٢، ٣/ ١٢١.
(٢) راجع: بدائع الصنائع ٣/ ١٢١.

. . . .

المكان بقي قوله: أنت طالق شئت فلا يتعلق هناك بالمشيئة فكذا هنا، إلا أن قولَه: حيث شئت يفيد ضربًا من التأخير، وحرفُ الشرط أيضًا يفيد ضربًا من التأخير فيشتركان في تحقيق معنى التأخير، فيُجعل مجازًا عن حرف الشرط، فلذلك لا يقع بدون المشيئة، وكذلك في أين. والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الصريح والكناية

مثل قول الرجل: بعت واشتريت ووهبت ؛ لأنه ظاهر المراد، وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة، وكذلك الطلاق والعتاق، وحكم الكناية أن لا يجب العمل به إلا بالنية ؛ لأنه مستتر المراد، وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفًا، ولذلك سمي أسماء الضمير كناية مثل أنا وأنت ونحن، وسمى الفقهاء ألفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازًا لا حقيقة ؛ لأن هذه

باب الصريح والكناية

(حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاقُ والعتاقُ)، فلذلك إذا أضيف العتق إلى المحل مبتدأ أو وصف أو خبر كان موجبًا للحكم، حتى إذا قال: يا حر، أو هذا الشخص الحر، أو قد حررتك - يعتق، وكذلك في الطلاق[1] .

(وحكم الكناية أن لا يجبَ العملُ به إلا بالنية) وما يقوم مقامها من دلالة الحال، (وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفًا) كما في قولهم: فلان كثير الرماد قبل أن يصيرَ متعارفًا في إثبات الجُود، وكذلك في قول من قال: لا

---

(١) لقول النبي ﷺ الذي خرجه الترمذي في الجامع الصحيح ٣/ ٤٨١، حديث رقم ١١٨٤ وابن ماجه في سننه ١/ ٦٥٨ حديث رقم ٢٠٣٩ بلفظ: «ثلاث جِدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة».

كلمات معلومة المعاني غير مستتر، لكن الإبهام فيما يتصل به ويعمل فيه؛ فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازًا، ولهذا الإبهام احتيج إلى النية، فإذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن وانقطعت بها الرجعة إلا في قول الرجل: اعتدِّي؛ لأن حقيقتها الحساب ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يُراد به ما يعد من غير الأقراء فإذا نوى الأقراء، فزال الإبهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاءً وقبل الدخول جعل مستعارًا محضًا عن الطلاق؛

يضع قدمه في دار فلانٍ، فإنه في حق الدخول كنايةٌ قبل أن يصيرَ متعارفًا فيه.

(**إلا في قول الرجل: اعتدِّي؛ لأن حقيقتها**) أي حقيقة كلمة اعتدي، أو أراد بقوله: اعتدي العدة؛ لأنه يدل على العدة.

و حاصله إن لقوله: بائنٌ وحرامٌ وأخواتُهما تأثيرًا في قطع النكاح، فإذا نوى الطلاق انقطع النكاحُ بهذه الألفاظ فكان الطلاقُ بائنًا.

أما الاعتدادُ فحقيقته (**للحساب، ولا أثر له في قطع النكاح**)، فإذا نوى الطلاق لا يمكن أن يقال: وقع الطلاقُ بائنًا لما قلنا، ولكن وقع الطلاقُ بطريق الاقتضاء؛ لأن الأمرَ بالاعتداد لا يصح إلَا وأن يكون الطلاقُ واقعًا، فثبت الطلاقُ تصحيحًا للأمر بالاعتداد، وهذا هو الاقتضاء، ولكن إنما يصح هذا بعد الدخول، فأما قبل الدخول فلا يمكن القولُ بالاقتضاء؛ لأن ثبوتَ المقتضى لصحة المقتضي، وهاهنا المقتضي وهو العدةُ لا يصح؛ لأن العدةَ غيرُ واجبة بالإجماع فانعدم معنى الاقتضاء فجعل مستعارًا محضًا؛ لأن

لأنه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيًا، وكذلك قوله: استبرئي رحمك، وقد جاءت السنة أن النبي عليه السلام قال لسودة بنت زُمعة: اعتدي، ثم راجعها، وكذلك أنت واحدة يحتمل نعتًا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملاً بموجبه، والأصل في الكلام هو الصريح، وأما الكناية ففيها قصور مِن

الطلاقَ سببٌ لوجوب العدة على ما هو الأصلُ؛ لأن الطلاقَ قبل الدخول إنما يباشره الزوجُ أو وجد نادرا بعارض لما أن النكاحَ لم يوضع لهذا، بل المقصود منه الدخول والعوارضُ غيرُ داخلة تحت القواعد، فكان الطلاقُ علةً لوجوب العدة بالنظر إلى أصله، (**فاستعير الحكم له**).

(**زُمَعَة**[1]) ـ بفتحتين ـ.

(**كان دلالةً على الصريح لا عاملاً لموجبه**)؛ لأنه إذا نوى بقوله: (**أنت واحدة**) الطلاقَ كان هذا اللفظُ دلالةً على وجود الطلاق؛ لأن وجودَ صفة الطلاق ولا طلاقَ محالٌ، فلذلك كان دلالة على وجود الموصوف وهو الطلاقُ لا محالةَ؛ لا أن قوله: «واحدة» عاملةٌ لموجبها، فكان رجعيًا لما أن المدلولَ هنا الطلاقُ وهو تعقب الرجعة، وقد ذكرنا وجه إضمارِ الطلاقَ دون البائن في «الوافي»[2].

---

(١) هي سودة بنت زُمَعَة بن قيس بن عبد شمس القرشية العامرية، أول امرأة تزوجها النبي ﷺ بعد خديجة ـ رضي الله تعالى عنها ـ، وهي التي بعث إليها النبي ﷺ طلاقها، وفي رواية قال لها: اعتدي، والطريقان مرسلان.
انظر: الإصابة ٨/ ١١٧.

(٢) راجعه في: اللوحة رقم ٤٤ - ٤٥.

حيث يقصر عن البيان إلا بالنية، والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يُدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات، ولهذا قلنا: إن حد القذف لا يجب إلا بتصريح الزنا حتى إن مَن قذف رجلاً بالزنا فقال له آخر: صدقت، لم يُحدّ المصدق، وكذا إذا قال: لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد، وكذلك في كل تعريض لما قلنا،

(**فصار جنسُ الكناياتِ بمنزلة الضروراتِ**) أي الأصلُ في الكلام هو الصريح؛ لأنه وُضع للإفهام، والمرادُ من الكلام الإفهامُ، وإنما يعمل بالكنايات لانعدام الصريح الذي يدل على ما دل عليه الكنايةُ، ويعمل بها كي لا يلغى كلام المتكلم، فصار بمنزلة الضرورات التي لا يؤتى بها إلا للحاجة.

(**فقال له آخر: صدقت لم يُحد المصدِّقُ**)[1]؛ لأن ما تلفظ به كنايةٌ عن القذف لاحتمال التصديق وجوهًا مختلفة أي كنت صادقًا فيما مضى فكيف تتكلم بهذه الكلمة الشنعاء.

(**وكذلك إذا قال: لستُ بزان يريد التعريض للمخاطب لم يحد**)[2] وقال مالك - رحمه الله -: يحد[3]، وكان في هذا اختلاف الصحابة، فعمر - رضي الله عنه - كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول في حالة المخاصمة مع الغير مقصوده بهذا اللفظ نسبة صاحبه إلى شينٍ وتزكيته لنفسه لا أن يكون

---

(١) انظر: المبسوط ٩/ ١٢٠.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٨٩.

(٣) انظر: المدونة الكبرى، كتاب الحدود في الزنا والقذف والأشربة، باب التعريض بالقذف ٦/ ٢٢٤.

بخلاف مَن قذف رجلاً بالزنا فقال آخر: هو كما قلت، حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله أعلم.

قذفًا للغير، وأخذنا بقوله لأنه إن تصورَ معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهومُ ليس بحجة (**بخلاف من قذف رجلاً بالزنا فقال آخر: هو كما قلتَ**)؛ لأن فيه كاف التشبيه وهو يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله، ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه: «إنما أعطيناهم الذمة، وبذلوا الجزيةَ لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا»[1]: إنه مجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات، وما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضًا موجبه العموم؛ لأنه حصل في محلٍ يحتمله، فيكون نسبةً له إلى الزنا قطعًا بمنزلة كلام الأول.

و هذا مثل من قال لآخر: أشهد أنك زان، فقال الآخر: وأنا أشهد أيضًا. لا حَدَّ على الآخر؛ لأن قولَه: «أشهدُ» كلامٌ محتملٌ فلا يتحقق به القذف إلا أن يقولَ: أنا أشهد عليه بمثل ما شهدتَ به، فحينئذ يكون قاذفًا له؛ كذا في «مبسوط»[2] الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله وأصول فقهه[3]. والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩٠، أصول البزدوي ٢/ ١٩٢، و لم أقف عليه في كتب الآثار.

(٢) انظر: المبسوط ٩/ ١٢١.

(٣) راجع: أصول السرخسي ١/ ١٩٠.

باب وجوه الوقوف على أحكام النظم

وهو القسم الرابع، وذلك أربعة أوجه: الوقوف بعبارته، وإشارته، ودلالته، واقتضائه،

أما الأول: فما سيق الكلام له وأريد به قصداً، والإشارة: ما ثبت بنظمه مثل الأول، إلا أنه غير مقصود ولا سيق الكلام له، وهما سواء في إيجاب الحكم، إلا أن الأول أحق عند التعارض، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء؛

باب وجوه الوقوف على أحكام النظم

(﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ فسيق الكلامُ لإيجاب النفقة على الوالد)، فأول الآية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ [1] الآية، ومعنى الآية - والله أعلم - والأمهاتُ المطلقاتُ يرضعنَ أولادهن أي هن أحق بإرضاع الأولاد من أجنبيات ليسترضعهن الآباءُ؛ لأنهنَّ أرق عليهم وألطف بهم، ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ أي الأبُ وأريدَ به الجمع ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ وهذا على طريق الأجر؛ لأنهن يحتجن إلى ما يقمنَ به أبدانهن ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾أي من غير إسراف ولا تقصير. ومنهم من حمل الآيةَ على الوالداتِ المنكوحاتِ، وجعل

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٣

لأنه نُسب إليه بلام الملك،

الرزقَ والكسوةَ من النفقة دون الأجر، فظاهر الآية تدل على أنها في المطلقة؛ لأن ما قبلها وما بعدها في حق المطلقات. كذا في «التيسير»[1].

ودلت الآيةُ على أن الأمَ أحقُ برضاع ولدها وليس للأب أن يسترضعَ غيرَها إذا أرضعتْه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ**﴾ وهذا أمر، وإن كان صيغته الخبرَ، ودلت أيضًا على أن الأمَ مخيرةٌ بين أن ترضعَ أو لا ترضع؛ لأنه قال: ﴿**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾[2] فبهذا يندفع سؤال من سأل: لمَاَّ كانت الوالداتُ مأموراتٌ بالإرضاع كان ينبغي أن يجبَ الإرضاع عليها.

قلنا: ذلك الأمرُ مصروفٌ إلى الاستحباب بهذا الدليل، ولقوله تعالى أيضًا: ﴿**لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾[3] وذكر في «الكشاف» ﴿**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ**﴾: أي وعلى الذي يولد له وهو الوالد، ـ ولهُ في محل الرفع على الفاعلية نحو ﴿**عليهم**﴾ في ﴿**غير المغضوب عليهم**﴾[4] ـ.

(**لأنه نُسبَ إليه بلام الملك**) أجمعوا على أنه لا يصير أحقُ به ملكًا؛ لأن الولدَ لا يصير ملكا للوالد، فدل أنه اختص بالأب نسبًا فكان نسبهَ إلى الآباء فإن قلت: ما فائدةُ تخصيص نسبةِ الأولاد إلى الآباءِ مع أن الولدَ كما ينسب

---

(١) راجع: اللوحة رقم ٨٨ من الكتاب المذكور.
وانظر فيه كذلك: تفسير ابن كثير ١/ ٥٠٣، وتفسير الرازي (مفاتيح الغيب) ٦/ ١٢٥.

(٢) سورة الطلاق، آية: ٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٣.

(٤) انظر: الكشاف ١/ ١٤١.

إلى الأب فكذلك نُسب إلى الأم ؟

فيقال : هذا ولدُ فلانة كما يقال : هذا ولد فلان ، فالولدُ بجملته منسوبٌ إلى كل واحد منهما كاملاً ، وكذلك نصيب الولَدِ في الإرث بينهما على السواء ؟

قلت : فائدته تظهر في حق الأمور التي تميَّز بها بين نسب ونسب ، فيصلح الولدُ لذلك الأمر إن اعتبرنا فيه جانب الأب ، ولا يصلح له إن اعتبرنا فيه جانب الأم .

كما في الإمامة الكبرى وهي الخلافة ، فإن كان أبوه قُرَشيًا يصلح الولدُ لها وأمه أيَّ نسب كانت ، وفي عكسه لا يصلح الولد لها ، وكذَلك في الكفارات يعتبر نسب الآباء دون الأمهات ، وكذلك في اعتبار مهر المثل يعتبر نسب الآباء دون الأمهات .

(**وفيه إشارة إلى أن للأب حقَ التمليك**) ، والفرق بين حق التمليك وحق الملك فلمن له حقُ التملُّك ولايةٌ ، وأن يجعلَ ذلك الشيء ملكا لنفسه في المستقبل .

فأما في الحال فليس له فيه مِلكٌ بوجه من الوجوه كالشفيع له أن يتملكَ الدارَ المبيعةَ إن شاء .

وأما ليس له فيه حق الملك بوجه في الحال ، وحق الملك عبارةٌ عن الملك من وجه في الحال كالمكاتب ، فإن له حق الملك في نفسه حتى لا يملك المولى وطءَ الجارية المكاتبة ؛ لأن لها في نفسها حقُ مِلكٍ وهو مِلكُ اليدِ ، وليس

بسببه كالمالك بمملوكه؛ لأنه نسب إليه بلام الملك، وعليه تبنى مسائل كثيرة، وفيه إشارة إلى انفراد الأب بتحمل نفقة الولد؛ لأنه أوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه أحد فيها، فكذلك في حكمها، وفيه إشارة إلى أن الولد إذا كان غنيًا والوالد محتاجًا لم يشارك الولد أحد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك،

للأب في مال الابن ملكٌ من وجه، ولهذا يملك الابن وطء جاريته، فلو كان للأب في ماله ملكٌ من وجهٍ لما ملك الابنُ وطءَ جاريته.

(**وعليه تبنى مسائلُ كثيرة**) منها: أن الأبَ لا يُحد بوطء جارية ابنه وإن علم حرمتها عليه.

ومنها أن نفقةَ الأب تفرض على الابن إن كان محتاجًا والابن موسرٌ. سواء كان الأبُ قادرًا على الكسب أو لم يكن.

هكذا ذكره الإمام خواهرزادة ـ رحمه الله ـ بخلاف الابن إذا كان بالغا وهو قادرٌ على الكسب لا يجب على الأب نفقته باعتبار أن للأب زيادةَ فضله على الولد.

ألا ترى أنه يستحق مال ولده باعتبار الحاجة الضرورية كالنفقةِ وتعتبر الضرورةُ كاستيلاد جارية الابن بخلاف الولد، ولم يكن هذا الفرقُ بينهما إلا باعتبارٍ؛ لأنه الملك في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ**﴾ .

ومنها أن نفقةَ خادمةِ الأب واجبةٌ على الابن سواءً كانت الخادمةُ امرأةً

وفيه إشارة إلى أن النفقة تُستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الأرحام خلافًا للشافعي ـ رحمه الله ـ لقوله عزوجل: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ وذلك بعمومه يتناول الأخ والعم وغيرهما، ويتناولهم بمعناه؛ لأنه اسم مشتق من الإرث مثل الزاني والسارق، وفيه إشارة إلى أن من عدا

أو جاريةً، بخلاف نفقة خادمة الابن حيث لا تجب على الاب. كذا في «النفقات البرهانية» و«فتاوى قاضي خان»[1].

(**وفيه إشارة إلى أن النفقةَ تُستحق بغير الولاد**) أي وفي آخر هذه الآية إشارةٌ إلى هذا، وهو قوله تعالى ﴿**وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**﴾ وهي نفقة ذوي الأرحام.

فإن قيل: هذا الحكمُ معلومٌ بعبارة النص، فإن النصَ سيق لإيجاب النفقة وهو قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ**﴾ وبعد ذلك قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**﴾[2] معطوف عليه، فكان ذلك عبارةً لا إشارةً، فكيف سماه إشارةَ النص؟

قلنا: نعم سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوارث، لكن لم يسق الكلامُ على أن يأخذَ الاشتقاق علة لإثبات النفقة. ألا ترى أن النفقةَ لا تجب إذا لم يكن أهلاً للإرث بأن كان الوارثُ كافراً سوى قرابة الولاد.

---

(١) انظر: فتاوى قاضي خان ـ المطبوع بهامش الفتاوى الهندية ـ كتاب النكاح، باب النفقة، فصل نفقة الوالدين وذوي الأرحام ١/ ٤٤٨

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٣٣

الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى أن النفقة تجب على الأم والجد أثلاثًا لقوله عزوجل: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه.

وفي قوله: ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ إشارة إلى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ سياق الكلام لإباحة هذه الأمور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم،

(**وهو اسم مشتق من معنى**) أي اسمٌ مأخوذٌ من اسم له معنى، فإن الوارثَ مأخوذٌ من الإرث، فيجب أن يكون الإرثُ علةً لوجوب النفقة، فلذلك وجب بناء الحكم على معناه كما في (**الزاني والسارق**).

فإن قلت: لو كان وجوبُ النفقة مبنيًا على علة الإرث ينبغي أن تدورَ وجوبُها مع الإرث أينما دار وجودًا وعَدمًا كما في الزاني والسارق وليس كذلك، فإنا نجد وارثًا في غير الولاد، وليس عليه النفقة، وغيرُ وارث وجبت عليه النفقة، فإن الرجلَ المعسر إذا كان له خالٌ وابنُ عمٍ يكون نفقتُه على خاله ويحرز ميراثَه ابنُ عمه.

قلت: وجوب النفقة مبني على علة الإرث، لكن الاعتبارَ لأهلية الإرث لا لإحرازه، فالحاصل أن تأثيرَ إحراز الإرث في وجوب النفقة إنما هو في ذوي الأرحام لا في غيرهم، وأما في حق ذوي الأرحام بمقابلة غير ذوي الأرحام تعتبر أهلية الإرث لا إحرازه. بيان ذلك أن الرجلَ إذا كان له عم

و فيه إشارة إلى استواء الكل في الحظر ؛ لأنه قال : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ أي الـكف عن هذه الجـملة فكان بطريق واحد ،

وخال فالنفقة على العم دون الخال ؛ لأنهما استويا في المحرمية وترجح العمُ على الخال بكونه وارثًا حقيقة ، وكذلك إذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم الموسر لا غير ، ولو كان العم معسراً فالنفقةُ على العمة والخالة على قدر ميراثهما ، وأما في حق ذوي الأرحام بمقابلة غير ذوي الأرحام فالمعتبر هو أهليةُ الإرث لا إحرازُه ، كما ذكرناه في صورة الخال وابن العم ، فإن النفقةَ على الخال ؛ لأنه ذو رحم محرَّم منه والإرثُ لابن العم ؛ لأنه عصبَه وهو مقدم على ذوي الأرحام .

قال شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ : وفيه دليلٌ أيضًا على أن النفقةَ للوالدين على الأولاد لا تكون باعتبار ميراثهما ، فإنه اعتبر صفةُ الوراثة في حق سائر القرابات ، فعرفنا أن فيما بين الأولاد والأب إنما يعتبر نفس الولاد ؛ ولهذا قلنا في أصح الروايتين : إن المعسرَ إذا كان له ابنٌ وبنت وهما موسران فنفقته عليهما نصفان[1] ، ثم معنى قوله : ﴿ ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ أي وعلى وارث الصغير عند عدم الأب مثل ما كان على الأب من أجر إرضاع الولد للمرضِعة .

(وفيه إشارة إلى استواء الكل في الحظر ؛ لأنه قال : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أي الكف عن هذه الجملة ، فكان حظر الكل بطريقٍ واحدٍ) أي

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٢٣٨ .

فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية.

الكف عن هذه الأشياء المذكورة في الآية ثبت بخطاب واحد، فكان الكل كشيء واحد لما عرف أن الأمرين المختلفين فصاعداً لا يجوز أن يرادَ بلفظ واحد لما ذكرنا في المشترك[1]، إلا أن يجعلَ الأشياءَ المختلفة واحدة في المعنى فحينئذٍ يراد باللفظ الواحد. كالأشياء المختلفة والمتضادة يتناولُها اسمُ الشيء، إذًا الكلُ في معنى الشيئية وهو الوجودُ واحدٌ، (**فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية**)، فلذلك قلنا: إن الكفارةَ إذا وجبت بالجماع وجبت بالأكل والشرب لكونها واحدةً تقديراً.

ألا ترى أن غسلَ جميع اليدين لما وجب بخطاب واحد وهو قوله ﴿**فاطهروا**﴾[2] صار جميع اليدين كعضو واحد حتى جاز نقل البلّة من عضو إلى عضو بخلاف الوضوء، فإن نقلَ البلة من اليد إلى الرجل ومن الوجه إلى اليد لا يجوز؛ لأن كلَ واحد من هذه الأعضاء ثبت بخطاب على حدة، ولا يلزم أن الصلاةَ وجبت بخطاب واحد والأركان فيها متفاوتةٌ في القوة والضعف، فإن السجدةَ أقوى من الركوع والقيام؛ لأنا نقول: إن الأصلَ فيه ما ذكرنا. إلا إذا قام الدليلُ على مزية البعض، وفي الصلاة قام الدليلُ على مزية البعض، فإن من سقط عنه السجودُ سقط عنه القيام والركوع، وإن كان قادراً عليهما، ولأن الصلاةَ عبادةٌ والعبادةُ تنبئ عن التذلل والتواضع، يقال:

---

(١) راجع: هـ رقم (٣٣) من ص (٢٧٥).

(٢) سورة المائدة، آية: ٦.

وفيه إشارة إلى أن النية في النهار منصوص عليه لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ بعد إباحة الجمل إلى طلوع الفجر، وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة؛ لأن الليل لا ينقضي إلا بجزء من النهار، إلا أنا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة، فأما أن يكون الليل أصلاً فلا، وفي

طريقٌ معبدٌ أي مذللٌ، والتواضعُ والتذللُ في السجود أكثرُ، فصار أقوى لهذا،

فأما فيما نحن فيه لم يقم الدليلُ على مزية البعض فكانَ الكل سواءً.

(**وفيه إشارة إلى أن النيةَ في النهار منصوصٌ عليه لقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيامَ إلى الليل﴾**[1])؛ لأنه لما أباح هذه الاشياءَ إلى آخر الليل والصومُ عبادةٌ تفتقر إلى النية، وقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أمرٌ بالإتمام فكان امتثال هذا الأمر إنما يقع بعد الفجر لا محالة، عملاً بكلمة التراخي وهي ثم، والإتمامُ فعل اختياري لا يتصورُ بدون العزيمة، فتكون النيةُ في النهار منصوصٌ عليها (**إلا أنا جوزنا تقديمَ النية على الصبح بالسنة**) لا لأن يكون الليلُ أصلاً فيه؛ لأن النيةَ لصيرورة الإمساك عبادةٌ، وفعلُ الصوم قطُ لا يوجد في الليل، فجواز النيةِ في الليل لا يكون أصلاً بل يكون الجوازُ في الليل ثابتًا بالسنة.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير ينبغي أن تكون النيةُ في النهار أفضل، والأمرُ بخلافه.

قلنا: النيةُ في الليل أفضلُ؛ لأنه يكون عملا بالسنة والكتاب جميعًا؛ لأنا

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

إباحة أسباب الجنابة إلى آخر الليل إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم فيمن أصبح جنبًا.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾ الآية سياقها لإيجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير، وفيه إشارة إلى أن الأصل في جهة الإطعام الإباحة، والتمليك ملحق به؛ لأن الإطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الأكل، فالإطعام جعله أكلاً كسائر الأفعال إذا تعدَّت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها، فإذا لم يكن مطاوعه ملكًا لم يكن متعديه تمليكًا، هذا واضح جدًا فمن جعل التمليك أصلاً كان تاركًا حقيقة

جوزنا النيةَ في النهار بإشارة النص وهي غيرُ نافية لجواز النية في الليل، وعملنا بالسنة في الأفضلية كما فعلنا في غير هذا في الوضوء المنوي والوضوء المرتب ومع التسمية، فيكون هذا مكملاً لما كان فرضًا كما في التسمية والنية والترتيب والوضوء وغير ذلك.

(**فالإطعامُ جعله طاعمًا**) أي آكلاً كسائر الأفعال كالإجلاس جعله جالسًا. (**خلافا لبعض الناس**) وهو حمدان بن سهل[1] وهو يقول: لا يتأدى

---

(١) هو أحمد بن سهل أبو حامد البلخي.
روى عن أبي سليم محمد بن الفضل البلخي، وأبي عبد الله محمد بن أسلم قاضي سمرقند، وروى عنه حفيده عبد الله بن محمد السمرقندي.
كان فاضلاً من أصحاب الرأي، سكن سمرقند، وتوفي سنة ٣٤٠هـ.
انظر: الفوائد البهية ص ٢٣، الجواهر المضية ١/ ١٧٣ رقم ١١٢، الطبقات السنية ١/ ٣٥٩، رقم ٢٠٢.

=

الكلام ومعنى إلحاق التمليك به خلافًا لبعض الناس أن الإباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله؛ لأن حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها، إلا أن الملك سبب لقضائها فأقيم الملك مقامها، فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها، باعتبار الخلافة عنها، ومن هذه

بالتمليك[1]، وإنما يتأدى بالتمكين فقط لظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [2]، والإطعامُ فعل متعد لازمه طعم يطعَم وذلك الأكلُ دون الملك، ففي التمليك لا يوجد حقيقة الإطعام والكلام محمول على حقيقته. كذا في «المبسوط»[3].

(**أن الإباحةَ جزء من التمليك في التقدير**)؛ لأن الطعامَ قضاءُ حاجة واحدة وهي حاجةُ الأكل، وللمساكين حوائجُ كثيرة، (**والملك سبب لقضاء الحوائج**) وقضاء الحوائج أمرٌ باطنٌ، (**فأقيم الملك مقامها والتمليكُ بمنزلة قضائها كلها**). ألا ترى أن الفقيرَ صار مصرفًا في الزكاة لهذا؛ لأن الصرفَ إليه سببُ دفعِ الحاجة.

فعُلم أن الإباحةَ جزءٌ من التمليك، فالتعديةُ إلى التمليك في الإطعام

= وليس هو حمدان بن سهل، راجع المبسوط ٧/ ١٥ وفهرسه حيث لايعرف فقيه من فقهاء الحنفية باسم حمدان بن سهل

(١) خلافًا لما ذهب إليه الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ حيث قال: «لا يتأدى إلا بالتمليك؛ لأن الإطعام يذكر للتمليك عرفا» وهو مذهب سعيد بن جبير أيضًا.
راجع: أحكام القرآن للكيا الهراس ١/ ٢٤٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٤٠٤.

(٢) سورة المجادلة، آية: ٤

(٣) انظر: المبسوط ٧/ ١٥.

الحوائج الأكل، فصار النص واقعًا على الذي هو جزء من هذه الجملة فاستقام تعديته إلى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره فيكون عملاً بعينه في المعنى، وهذا بخلاف الكسوة؛ لأن النص هناك تناول التمليك؛ لأنه جعل الفعل في الأول كفارة، وهو الإطعام، وجعل العين في الثاني كفارة، وهو الثوب؛ لأن الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب، وبفتح الكاف اسم للفعل، فوجب أن يصير العين كفارة لا المنفعة.

وإنما يصير كذلك بالتمليك دون الإعارة فصار النص هنا واقعًا على التمليك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية إلى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر؛ لأن الإعارة في الثياب منقضية قبل الكمال والإباحة في الطعام لازمة لا مرد لفعل الأكل فيها،

تعديةٌ إلى الإباحة إلى غيرها من الحوائج، فكان أولى بالجواز (**فاستقام تعديته**) أي بطريق الدلالة، (**وهو مشتملٌ على هذا المنصوص عليه**) وهو الإطعام الذي يدل على الإباحة، ومشتملٌ على غيرِ المنصوص عليه من حاجةِ قضاء الدين وحاجةِ أجرة البيت وحاجةِ ما يشترى في البيت وغيرِها.

(**لأن الإعارةَ في الثياب منقضية قبل الكمال**) أي قبل حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وغير ذلك؛ لأن من الجائز أن يستردَ المعسرُ الثوبَ قبل ذلك، وإنما قال هذا تأكيدًا لعدم جواز التعدية؛ لأنها لو كانت كاملةً لا يجوز التعديةُ لكونها جزءًا من الكل والمنصوص عليه وهو الكل، فكيف وهي قاصرةٌ! بخلاف الإباحة في الطعام؛ لأنه إذا وجد الأكلُ لا يمكن الاسترداد فلا

فهما في طرفي نقيض مع التفاوت الذي بينا.

وكان قول الشافعي - رحمه الله - في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والأصل معا غلطًا،

يلزم من عدم جواز الإباحة في الثوب عدم جواز الإباحة في الطعام، لما أنهما يختلفان في تحصيلِ المقصودَ عند الإباحة.

والأولى في هذا أن يقالَ ما قال شيخي - رحمه الله - في معنى قوله: «لأن الإعارةَ في الثياب منقضية قبل الكمال» وهو أن الكفارةَ إنما تقعُ كاملةً إذا خرج العينُ الذي يكفر به عن ملك المكفِّر، وحصل سد خُلة الفقير عنده، فلذلك لا يتحقق في إعارة الثوب وإباحته؛ لأن المكفِّرَ إذا أعار الثوب للفقير إلى أن يبلى ويهلك في يده حينئذ خرجَ ذلك العينُ عن ملك المالك المكفِّر، وعند ذلك تتجددُ حاجةُ الفقير، ولا يخرج المكفِّر عن عهدة الكفارة به؛ لأن ركنَ الكفارة على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الإطعام، فإن عينَ الطعام يخرج عن ملك المكَفِّر إذا أكل الفقيرُ، وبه يقضي حاجةَ الفقيرِ، ولذلك وقع الفرقُ بين إباحة الطعام وإعارة الكسوة وإباحتها.

(**فهما في طرفي نقيضٍ**) أي إباحةُ الطعام وإعارةُ الثوب على ما بينا من قضاء حاجة الفقير في إباحة الطعام، وتجدد حاجته في إعارة الثوب عند انقضاء الثوب، أو أراد بطرفي نقيض الإطعامَ والكسوةَ؛ لما أن الإطعامَ فعلٌ والكسوةَ عينٌ، والفعلُ مع اللافعل نقيضان، فكيف يُقاس أَحدُهما بالآخَر؟

(**وكان قول الشافعي في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والأصل معا غلطًا**).

أما في الفرع فظاهرٌ؛ لأن الكفارةَ في الفرع الذي هو الإطعام اسمٌ للفعل

وفيه إشارة إلى أن المساكين صاروا مصارف بحوائجهم، فكان الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين، ثبتت هذه الإشارة بالعقل وهو الإطعام؛ لأن إطعام الطاعم الغني لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق، ومن قضية الإطعام الحاجة إلى الطعم وثبتت أيضًا بالنسبة إلى المساكين؛ لأن اسمهم

المخصوص على ما ذكرنا[1]، فكان جعله تمليكًا غلطا في الفرع؛ لأنه خلافُ مقتضى النص؛ لأن النصَ يقتضي الجوازَ بالإباحة وهو لم يجوِّز فكان غلطًا، أو كونه غلطًا في الفرع هو أن شرطَ صحةَ القياس أن لا يكون المقيس الذي هو الفرع منصوصًا عليه، وهو قد قاس المنصوص مع خلاف ما اقتضاه النص على منصوص آخَر.

وأما الغلطُ في الأصل: فإن المنصوصَ عليه في الأصل الذي هو الكسوةُ عينٌ، والفعلُ غيرُ منصوص، فإنما يشترطُ الفعل في الأصل ليصير العينُ كفارةً؛ لأن العينَ بدون الفعل لا يكون كفارة، فكان الفعلُ فيه ضمنيًا وتبعًا وفي الفرع قصدًا، فكان في قياسه قياسُ الفعل القصدي على الفعل الضمني، فإثبات التسوية بينهما مع وجود هذا التفاوت كان غلطًا في الأصل؛ لأن القياسَ في هذا أن يكون الفعلُ الذي هو التمليكُ في الأصل منصوصًا عليه على وجه لا تجوز الإباحةُ فيه حتى يكون قياس الإطعام عليه مِثْلاً له، وليس كذلك فكان غلطًا.

(**ومن قضية الإطعام الحاجةُ إلى الطعم**) فلما تجددت الحاجةُ بتجدد الأيام كان المسكين الواحد في معنى المساكين كان المقصود سد الخُلة، وذلك يتجدد بتجدد الأيام، فكان هو في اليوم الثاني بمعنى مسكين آخَر بتجدد سبب

---

(١) انظر المتن في: ص (١٥٧٥) وهو قوله: «والإطعام فعل متعد..».

ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على أن إطعام مسكين واحد في عشرة أيام مثل إطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة.

فإن قيل: هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة أثواب في عشرة أيام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة إلا بعد ستة أشهر أو نحو ذلك.

الاستحقاق له، ولأن الإطعامَ يقتضي طعامًا لا محالةَ، فمعنى الآية ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾[1]، وقد أدى ذلك بخلاف الشاهد الواحد، وإن كرر شهادتَه في مجلسين لا يصيرُ في معنى شاهدين؛ لأن المقصودَ هناك طمأنينةُ القلب، فبتكرار الواحد شهادته لا يحصل المقصود، فكان المسكينُ الواحدُ بمنزلة رأسِ الواحد في باب صدقة الفطر حيث يكون رأسًا آخَر في السنة الثانية باعتبار تجدد وصف المؤنة.

فكذلك نصابُ الزكاة يتجددُ باعتبار تجددُ الحول القائم مقام النماء، والقاطعُ للشغب أن أربعةَ أمنًا من شعير لما صلحت أن يصيرَ أربعين منًا باعتبار تجدد السبب حتى جاز أداءُ أربعة أمنًا مقام أربعين منًا بأن يؤديَ أربعةَ أمنًا من شعير إلى مسكين، ثم يشتريها منه ويؤديها إلى مسكين آخر حتى تمت عشرة مساكينَ بهذا الطريق، وجازت الكفارةُ بهذا الطريق صلح أيضًا أن يكون المسكينُ الواحدُ في اليوم الثاني مسكينًا آخَر، وهذا لأن لتجدد السبب تأثيرًا في تغيير العين، فكذلك لتجدد الوصف كما في الزكاة على ما ذكرنا. وقوله: (**وجوزتم ذلك**) أي مع أنه ليس فيه عددٌ ولا قضاءُ الحوائجِ المتجددة.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٨٩

قيل له: هذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط؛ لأن النص تناول التمليك على ما قلنا، وقد أقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم إذا اعتبرت اللبوس، وإذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكًا في التقدير، فكان يجب أن يصح الأداء على هذا متواترًا غير أن الحاجات إذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد إلا بالزمان، وأدنى ذلك يوم لجملة الحوائج، حتى قال بعض مشايخنا: يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عشرة ساعات لما قلنا، إلا أنه غير معلوم فكان اليوم أولى،

(هذا الذي تقول حاجة اللبوس) أي حاجة الثوب الذي يلبس، فإن اللبس اسمٌ لما يلبس، وأجاب في «المبسوط» عن هذا السؤال بقوله: قلنا نعم، الحاجةُ إلى الملبوس كذلك أي يتجددُ بتجدد الأيام - وإنما يتجدد في كل ستة أشهر - ولكنا أقمنا التمليكَ مقامه في باب الكسوة - أي مقام تجدد الحاجة - والتمليك يتحقق في كل يوم، وإذا أقيم الشيء مقام غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه، وهذا لأن الحاجةَ لا نهايةَ لها إلا أنه لا يجوز أداءُ الكلِ دفعة واحدة للتنصيص على تفريق الأفعال، وذلك بتفرق الأيام في حق الواحد، وقد يحصل أيضًا بتفرق الدفعات في يوم واحد، إلا أنه ليس لذلك حدٌ معلومٌ، فقدرنا بالأيام وجعلنا تجددَ الأيام في حق الواحد كتجدد الحاجة تيسيرا[1]

(فكان يجب أن يصحَ الأداءُ على هذا متواترًا)؛ لأنه كلما أدى إلى الفقير هلك في يده واحتاج إلى كسوة أخرى، فصار محلاً لأداء كسوة

---

(١) انظر: المبسوط ٨/ ١٥٤.

وكذلك الطعام في حكم التمليك مثل الثوب والإباحة لا يصح إلا في عشرة أيام ولا يلزم إذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعداً جملة أنه يجوز؛ لأن أداء كل واحد في غيره في حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق.

أخرى، وأدنى ذلك يومٌ لجملة الحوائجِ؛ لأن التمليكَ لما صار قضاءً للحوائجِ كلها لم يكن بد من زمانٍ مضبوط تتجددُ حاجتُه بتجدده، وهو اليومُ، كما في تمليك الطعام لما أن ما دونَ اليومِ ساعةٌ غيرُ مضبوطة فلا يدار الحكمُ عليه.

(**ولا يلزم إذا قبض المسكين كسوتين من رجلين**)، فوجه الإشكال هو أن المسكينَ إذا قبض الكسوتين من رجل واحدٍ في ساعة واحدة لا يجوز عن كسوتين؛ لأن تملكَ إحداهما قضت حاجتَه فلم يجز الآخَرُ، وهذا المعنى موجودٌ فيما إذا قبض الكسوتين من رجلين في ساعة واحدة يجوز عنهما.

فعُلم بهذا أن عدمَ الجواز في كسوتين في يوم واحد من رجل واحد لم يكن مبنيًا على ما ذكرتم من عدم تجدد حاجته في يوم واحد، فإن حاجته في يوم واحد كما لا تتجدد إذا قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك إذا قبضهما من رجلين.

فأجاب عنه وقال: بل هو مبنيٌ على ما ذكرنا أيضًا إلا أن تمليكَ كسوةِ كل واحد من الرجلين في حق صاحبه حكمُ العدم، فلم يوجد في حق المعطى إلا أداءُ كسوةٍ واحدة؛ لأن كلَ رجلٍ مكلفٌ بفعله لا بفعل غيره، فلم يكلف بالتفريق بخلاف الواحد، فإن تمليكَ الكسوتين فعله فيُكلَّف بالتفريق.

[دلالة النص]

وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة، وإنما نعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل: الضرب اسم لفعل بصورة معقولة، ومعنى مقصود وهو الإيلام، والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الأذى، والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالإشارة

[دلالة النص]

(**وأما دلالةُ النص فما ثبت بمعنى النَظم لغةً**) يعني أن دلالةَ النص هي الحكمُ الذي لم يتناوله لفظُ المنصوص، بل تناولُه معنى لفظ المنصوص. مثل قوله تعالى: ﴿**أف**﴾[1] لا يتناول الضرب والشتم من حيث اللفظ؛ لأنهما لا يسميان تأفيفًا، فكان معنى قوله: «بمعنى النظم لغة لا استنباطًا» أي كل من يعرف العربيةَ يعرف معنى النَظم، هذا من غير توقف إلى الاجتهاد، وبه يقع الفرقُ بينه وبين القياس، فإن القياسَ يُعرف بمعنى النظم أيضًا، لكن يتوقف عِرفانُه إلى الاجتهاد.

(**مثل: الضرب اسم لفعل بصورة معقولة**) أي معلومة وهي إيقاعُ آلة التأديب في محلٍ قابلٍ للتأديب، (**ومعنى مقصودٍ وهو الإيلامُ**)، ولهذا قلنا: إن من حلفَ: إن ضربتُك فعبده حرٌ، فمات فضربه بعد الموت لا يحنثُ، (**والتأفيفُ اسمٌ لفعل بصورة معقولة**)، وهو أن تقول: أُفًا له عند التضجر منه، (**ومعنى مقصودٍ وهو الأذى**)، فصار استعماله في حق الوالدين

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

والعبارة، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة حتى صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يجز بالقياس؛ لأنه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي نظرًا لا لغة، حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى أهل اللغة كلهم في دلالات الكلام.

مثاله: أنا أوجبنا الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب بدلالة النص دون القياس، وبيانه أن سؤال السائل وهو قوله: واقعت امرأتي في شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك، إلا أن معنى هذا الاسم لغة من هذا السائل هو الفطر الذي هو جناية، وإنما أجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية، فكان بناءً على معنى الجناية من ذلك الاسم، والمواقعة آلة الجناية فأثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الأكل؛ لأنه فوقه في الجناية؛ لأن الصبر عنه أشد والدعوة إليه أكثر، فكان أقوى في الجناية على نحو ما قلنا في الشتم مع التأفيف،

حرامًا بمعناه لا بصورة النظم حتى لا يحرم على قوم لا يعقلون معناه.

أوكان هذا عندهم اسمًا لضرب كرامة. كذا في «التقويم»[1].

(فأثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الأكل) والشرب.

فإن قيل: سؤال الأعرابي في المواقعة وقع عن الهلاك والإهلاك، فكيف يثبت الحكمُ بالدلالة في الأكل وهاهنا الهلاكُ لا الإهلاكُ، فيحتمل أن يكون هذا الحكمُ مرتبًا على المجموع؟

قلنا: الحكمُ مرتبٌ على الهلاك فقط، ولهذا لو جامع امرأته وهي مسافرةٌ

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٦٩ من الكتاب المذكور.

فمن حيث إنه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة ولا إشارة، ومن حيث إنه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيًا سميناه دلالة لا قياسًا، ومن ذلك أن النص في عذر الناسي ورد في الأكل والشرب، ويثبت حكمه في الوطء دلالة؛ لأن النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه، أما صورته فظاهرة وأما معناه أنه مدفوع إليه خلقة وطبيعة، وكان ذلك سماويًا محضًا فأضيف إلى صاحب الحق فصار عفوًا، هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعًا عليه، فعملنا بهذا المعنى في نظيره.

فإن قيل: هما متفاوتان؛ لأن النسيان يغلب في الأكل والشرب؛ لأن الصوم يحوجه إلى ذلك ولا يحوجه إلى المواقعة بل يُضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلاة لم يجعل عذرًا؛ لأنه نادر.

قلنا: للأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة وفيه قصور في حالة؛ لأنه لا يغلب البشر، وأما المواقعة فقاصرة في أسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها؛ لأن هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح

غيرُ صائمة أو ناسية تجب الكفارةُ عليه بالإجماع، وإن لم يوجدْ الإهلاكُ، فعُلم أن وجوبَ الكفارة مرتبٌ على الهلاك فقط؛ لأنه فوقه في الجناية، فإن دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج، ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادةً وهو النُهر، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالى عادة، فكان الحكم ثابتًا بدلالة النص.

(ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال «لا قَوَد[1] إلا بالسيف»[2]) لهذا الحديث معنيان:

أحدهما - لا قود يستوفى إلا بالسيف.

و الثاني - لا قود يجب إلا بالسيف. إذ له طرفان: طرفُ الوجوب، وطرفُ الاستيفاء، فإن أريدَ به نفي الوجوب كان حجةً لنا على الشافعي في مسألة الموالاة[3]، وعلى أبي يوسف ومحمد - رحمهما الله - في القتل بالمُثقَّل؛ لأنه قتلٌ بغير السيف، ولا يجب فيه القصاصُ لظاهر هذا الحديث، وإن أريد به نفي الاستيفاء إلا بالسيف كان حجةً لنا أيضًا على الشافعي وعليهما. أنه لما لم يستوفى إلا بالسيف لا يجب القصاصُ إلا به؛ لأن المماثلةَ شرطٌ في ضمان العدوان ما أمكن، والقتلُ بالسيف لا يماثل القتلَ بسائر

(١) القَوَد هو: القصاص وقتلُ القاتل بدل القتيل.
راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ١١٩، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٣٦.

(٢) خرجه ابن ماجه في كتاب الديات باب لا قود إلا بالسيف ٢/ ٨٨٩، حديث رقم ٢٦٦٧، وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقي - رحمه الله تعالى - وقال: «في الزوائد: في إسناده جابر الجعفي وهو كذاب».

(٣) إذا قطع يديه ورجليه أو جرحه جُرحًا يوجب القصاص إذا انفرد فسَرى إلى النفس فله القصاص في النفس، وهل له أن يستوفي القطع قبل القتل؟
قال الإمام أبوحنيفة والإمام في رواية: لا. =

وأراد به الضرب بالسيف، ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه، والحكم جزاء يبتني على المماثلة في الجناية.

الآلات؛ لأن القتلَ يحصلُ بالسيف صورةً ومعنى وبسائر الآلات إذا لم يكن جارحًا معنى، وهذا الحكمُ مرتبٌ على القتل المطلق وهو القتل من كل وجه. كذا في «مبسوط» المصنف.

(**وأراد به الضرب بالسيف**) إلى آخره. تحقيقُ هذا أن الضربَ بالسيف له صورة ومعنى مقصودٌ وهو الجناية بالجرح وما يشبهه من نقض البُنْيَة، والحكمُ وهو الجزاءُ غيرُ متعلق بالصورة بدليل وجوب القصاص بالضرب بالخنجر والسنان[1] وغير ذلك، ولا بد من رعاية المماثلة في الجزاء، فلو كانت الصورةُ داخلةً لمَا وجبَ القصاصُ في غيره، فإذا صار المعنى هو المناط للحكم في المنصوص عليه يثبت هذا المعنى في غير المنصوص عليه بالمعنى الموجود في المنصوص عليه، إذ لو لم يثبت في غيره والمعنى بكماله موجودٌ لكان تناقضًا، ولهذا لا يحتملُ النصُ الخصوصَ؛ لأن معنى النص إذا وجد علةً لا يتصور أن لا تكون علةً ثم الحكمُ الثابتُ من هذا النص بدلالته القتلُ بالرمح والنُشَّابة[2]؛ لأن

= و قال الإمام الشافعي وأحمد في رواية: يجب القصاص في الطرف، فإن مات به، وإلا ضُربت عنقه.

(١) السنان: سنان الرمح، وجمعه أسنة.
انظر: الصحاح ٥/ ٢١٤٠.

(٢) النُشَّابُ: السهامُ، الواحدة نُشَّابة.
انظر: الصحاح ١/ ٢٢٤، مادة: نشب.

وكان ثابتًا بذلك المعنى، واختلف فيه، قال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ:

لعبارة النص معنىً معلومًا في اللغة، وذلك المعنى كاملٌ في القتل بالرمح والنُشابة، وقد عرفنا أن المرادَ بذكر السيف القتل به لا قبضه، وإنما السيفُ آلةٌ يحصلُ به القتل، وإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس.

فإن قلت: لو كان الرمحُ أو النُشابةُ مثلاً للسيف في القتل من كل وجه حتى وجب القصاصُ بكل منهما بدلالة النَص لجاز استيفاءُ القصاص به أيضًا كما يجوز بالسيف، فكيف اعتبرت المِثلية بينهما في سبب القصاص لا في استيفائه ؟

قلت: إنما افترقا بسبب وجود زيادة التعذيب في القتل بالرمح على المقتول بالنسبة إلى القتل بالسيف، وذلك يصلح في الإلحاق بالسيف في السبب دون حكمه وهو الاستيفاءُ؛ لأن في السبب لزومًا لتعدية الحكم من الأدنى إلى الأعلى وذلك جائزٌ في الحكم الثابت بدلالة النص كالضرب مع التأفيف، وأما الاستيفاءُ فلا يجوز؛ لأنه ليس لولي القصاص أن يستوفي زيادة على حقه لقوله تعالى: ﴿ **فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ** ﴾[1]، وأما إذا كان القتلُ الأولُ بالرمح فاستيفاء القصاص بالسيف كان إسقاطا للزيادة من حقه، وللولي إسقاطها لا استيفاؤها، فلذلك افترقا.

و قوله: **(وكان ثابتًا بذلك المعنى)** أي وكان الحكمُ وهو الجزاءُ ثابتًا

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٤ .

وذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرًا وباطنًا، وقال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ: معناه ما لا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحًا كان أو لم يكن، حتى قالا: يجب القود بالقتل بالحجر العظيم؛ لأنا نعلم أن القصاص وجب عقوبة وزجرًا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حياتها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حمله ولا تبقى معه، فأما الجرح على البدن

للمعنى الذي قلنا لا بصورة الفعل إنما البدنُ وسيلةٌ إلى صيانة الحياة، فلا يدخلُ في الأمر المقصودِ؛ لأن الوسائلَ لا تزاحمُ الأصول في كونها مناطًا للحكم.

فما يقوم بغير الوسيلة كان أكمل؛ لأنه يكون أشدّ في كونه قتلاً؛ لأن زهوقَ الروح في القتل بالسيف كان أسرع وجودًا من القتل بالمُثقَّل، فإنه أبطأ وجودًا، فكان القتلُ بالمُثقَّل أشدَّ من هذا الوجه من القتل بالسيف، أو لأن القتلَ بالمُثقَّل يكون قتلاً بغير واسطة لعدم احتمال البنية إياهُ، والقتلُ بالجرح لا يحتمله البُنْية بواسطة السراية، فإنه إذا أُلقي على إنسانٍ حجر الرحى[1] لا يحتمله البُنية بنفسها مع صفة سلامة البدن.

وما كان عمله بدون الواسطة كان أكمل؛ فحينئذ كان ثبوتُ الحكمِ القصاصَ في القتل بالمُثقَّل بدلالة النص كما في الضرب مع التأفيف.

---

(١) الرحى: الطاحون، مؤنثة، جمعها: أرْحا.
انظر: الرائد ١/ ٧٢٢.

فلا عبرة به، إنما البدن وسيلة فما يقوم بغير الوسيلة كان أكمل.

والجواب لأبي حنيفة عن هذا أن معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله، لكن الأصل في كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجب الناقص أصلاً؛ بل الكامل يجعل أصلاً ثم تعدى حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات، فأما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصًا فيما يدرأ بالشبهات فلا.

(**والجواب لأبي حنيفة** - رضي الله عنه - **عن هذا**) أن يقول: لا شك أن الجنايةَ في الموضعين كان أكثر جناية من الجناية في موضع واحد، فلذلك كان الكمالُ في نقض البُنْية بما يكون عملاً في الظاهر والباطن جميعًا، فعلى هذا اعتبارُ مجرد عدم احتمال البُنْية إياه مع صفة سلامة البدن قضاءٌ بمقابلته، والناقصُ لا يصلح أن يكون أصلاً ومناطًا للحكم فيما يندرئ بالشبهات، وإنما ثبتت به الأحكام التي تثبت بالشبهات كالدية والكفارة.

و الدليلُ على أن ما ينقض البُنْية ظاهراً وباطنًا كاملٌ بمقابلة الذي لا ينقض البنية ظاهراً وإن كانت البنيةُ لا تحتمله حكمَ حل الزكاة، فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطنًا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه، (**بل الكامل يُجعل أصلاً ثم يتعدى حكمُه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات**) كالمعاملات وغيرها.

ألا ترى أن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار أو باع بيعًا فاسداً يحنث وإن كان الكاملُ في البياعات هو البيعُ الباتُ الصحيحُ.

ألا ترى أنهما لا يثبتان الملك للمشتري بمجرد البيع بل لسقوط الخيار في

وهنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرًا وباطنًا هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود.

قولهما إن البدن وسيلة وهم وغلط ؛ لأنا لا نعني بهذا الجناية على الجسم، لكنا نعني به الجناية على النفس التي هي معنى الإنسان خلقة، فالقصاص مقابل بذلك، أما الجسم ففرع، وأما الروح فلا تقبل الجناية، ومعنى الإنسان خلقة بدمه وطبائعه فلا تتكامل الجناية عليه إلا بجرح يُريق

شرط الخيار، ووجود القبض في البيع الفاسد، وكذلك حرمةُ المصاهرة تثبت في أصلها بالكامل وهو الجزئية والبعضية، ثم تعدى حكمُه إلى الناقص، وهو التقبيل والمس بالشهوة وغيرِ ذلك.

(**هوالكاملُ في النقض على مقابلة كمال الوجود**) أي نقض البنية ظاهرًا وباطنًا هو الكامل في النقض استدلالاً على مقابلته من كمال وجود استيفاء القصاص يعني أن القصاصَ إنما يستوفى بما ينقض البنية ظاهرًا وباطنًا، فيجب أن يكون كمال سببه أيضًا شيئًا هو ناقضٌ للبنية ظاهرًا وباطنًا لتحقق البقاء سواء بسواء.

(**والقصاص مقابل بذلك**) لقوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[1] (**ومعنى الإنسان بدمه وطبائعه**) عند أهل الإسلام. إذ الإنسانُ عندهم إنسانٌ بصورته ومعناه، (**فلا تتكامل الجنايةُ إلا بجرح يريق دمًا**) وما ينقض الباطن والظاهر جميعًا.

فأما القتلُ بدون نقض الظاهر فناقض فلا يتعدى الحكم إليه؛ لأن هذه

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٥ .

دمًا ويقع على معناه قصدًا، فصار هذا أولى خصوصًا في العقوبات.

ومن ذلك أن أبا يوسف ومحمدًا أوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص؛ لأن الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرَّم مشتهى، وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة؛

عقوبة تندرئ بالشبهات.

وقوله: «فأما الجسم ففرع» لا يريد به أن البدنَ غيرُ داخل في معنى الإنسان، وإنما أراد - والله أعلم - أن مجرد الجسم بدون الطبائع بمنزلة الفرع.

وأما الروحُ فلا يقبلُ الجنايةَ؛ لأنه غيرُ محسوس، وليس بمعنى مكانه حتى يُتصور القصدُ إليه بالجناية، ومعنى الإنسان خَلقه بدمه وطبائعه لما عرف أن الإنسانَ إنسانٌ بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته كما ذهب إليه الفلاسفة.

كذا ذكره الإمام بدرالدين الكردري - رحمه الله - وأراد بالطبائع الطبائعَ الأربعَ وهي: الحرارةُ والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ فلا تتكامل الجنايةُ على معنى الإنسان الذي هو عبارةٌ عنها لا يخرج بذلك دمًا، فإذا أراق دمه على وجه أثر ذلك في الظاهر والباطن كان ذلك قصدًا منه على إهلاك معنى الإنسان وكان موجبًا للقصاص، وإنما ذكر القصدَ؛ لأن القصاصَ لا يجب بدون القصد إلى إهلاكه وإن أراق دمه حتى هلك.

وإنما شرطنا هذا المجموع وهو إراقة الدم بالجرح على وجه يفضي إلى الهلاك والقصد فيه لكي يكون هذا القتل مثلاً للقتل الذي يستوفى به القصاص، فإن هذا المجموعَ شرطٌ فيه بالاتفاق، فيجب أن يكونَ في القتل الذي هو سببه أيضًا شرطًا حتى يحصلَ التماثلُ بينهما لما أن النصَ ورد به

لأنه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله، وهذا معنى الزنا لغة، والجواب عن هذا: أن الكامل أصل في كل باب خصوصا في الحدود، والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا؛ لأن ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه،

وهو قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ**﴾[1] .

(**لأنه في الحرمة فوقه**) لما أن هذا الفعلَ وهو اللواطةُ في هذا المحلِ لا يتصور حله ولا ينكشف حرمته بكاشف أصلاً، وفعل الوطء في المرأة يتصور حله بالنكاح وملك اليمين، (**وفي سفح الماء فوقه**)؛ لأنه يضيع الماءَ على وجه لاَ يتخلقُ منه الولدُ (**وفي الشهوة مثله**)، وبهذا القيد يقعُ الاحتراز عن وطء البهيمة، وإنما قلنا: أنه مثلُ الزنا في الشهوة؛ لأن اشتهاءَ المحل في حق هذا الفعل لمعنى الحرارة واللين وهو موجود فيه.

ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما، بل يرجحون ذلك على الزنا في الشهوة كما أخبرَ الله تعالى عن قول قوم لوط بقوله: ﴿**قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ**﴾[2] .

قال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ: (**الكاملُ أصلٌ في كل بابٍ، والكاملُ في سفح الماء الزنا**) لا اللواطةُ؛ لأن المعنى من سفح الماء هو إهلاك البشر؛ لأن ولد الزنا هالكٌ من وجه لعدم من ينفقه ويربيه، فكان الزنا بمعنى القتل من

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٤ .

(٢) سورة هود، آية: ٧٩ .

فأما تضييع الماء فقاصر؛ لأنه قد يحصل بالعزل ولا يفسد الفراش، وكذلك الزنا كامل بحاله؛ لأنه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين، وأما هذا الفعل فقاصر بحاله؛ لأن الداعي إليه شهوة الفاعل، فأما صاحبه

هذا الوجه، ولهذا إذا أُكره الرجلُ على الزنا بالقتل لا يرخصُ له الإقدام على ذلك، فإذا أقدم عليه أثم[1]؛ لأن فيه معنى القتل كما لو أُكره على قتل رجل آخر بالقتل لا يرخص له الإقدام لِما ذكرنا ولهذا إذا أُكرهت المرأة على الزنا بالقتل يرخص لها وإن كان الامتناعُ أفضلُ[2]؛ لأن زناها ليس في معنى القتل؛ لأن نسبَ الولد يثبت منها وكان سفح الماء في اللواطة أنقص من هذا الوجه.

(**وأما تضييع الماء فقاصر؛ لأنه قد يحصل بالعزل**) ومن حيث إفساد الفراش أيضا الزنا كاملٌ واللواطةُ قاصرةٌ؛ لأنه لا يتصور أن يكون المفعول فراشا،

(**وكذلك الزنا أيضا كاملٌ بحاله؛ لأنه يغلب وجوده لوجود الشهوة الداعية إلى الزنا من الطرفين ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر**)؛ لأن

---

(١) لأن حرمة الزنا ثابتة في العقول، قال تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة**﴾ فدل أنه كان فاحشة في العقل قبل ورود الشرع.
انظر: بدائع الصنائع ٧/ ١٧٧.

(٢) لكن الكاساني يخالف هذا الرأي ويقول: «ينبغي أن لا يختلف فيه حكم الرجل والمرأة فلا يرخص للمرأة كما لا يرخص للرجل».
انظر: بدائع الصنائع ٧/ ١٧٧ - ١٧٨.

فليس في طبعه داعٍ إليه بل الطبع مانع، ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يُدرأ بالشبهات، والترجيح بالحرمة باطل؛ لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبرة لإيجاب الحد. ألا ترى أن شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة.

ومن ذلك أن الشافعي ـ رحمه الله ـ قال: وجبت الكفارة بالنص في الخطأ من القتل مع قيام العذر وهو الخطأ، فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر؛ لأن الخطأ عُذر مسقط حقوق الله تعالى.

وجوبَ الحد في الزنا هو كاملٌ لم يدلْ على وجوب الحد في اللواطة التي هي قاصرةٌ؛ لأن من شرط إثبات الحكم بدلالة النص كون المحل الذي هو غيرُ منصوص أكملَ من المحل المنصوص كما في الضرب بالنسبة إلى التأفيف، أو كانا متماثلين من كل وجه كما في زنا ماعز[1]، وزنا غيره من المحصنين، وهاهنا المتنازعُ فيه ناقصٌ والزنا كاملٌ، فلا يمكن فيه القول بثبوت الحد بالاستدلال على حكم الحد في الزنا؛ لأنه لا مساواة بينهما فلا يثبت الحدُ فيه بدلالة النص.

(**لأن الخطأ عذرٌ مسقط حقوق الله تعالى**) أي الحقوق التي هي متعلقة

---

(١) هو الصحابي الجليل ماعز بن مالك الأسلمي ـ يقال اسمه غريب وماعز لقبه ـ ذكر اسمه في الصحيحين وغيرهما، وهو الذي اعترف بالزنا وأمر الرسول ﷺ برجمه.
انظر في ترجمته: الإصابة ٣/ ٣١٧، أسد الغابة ٥/ ٨.
و أما الحديث فقد خرجه البخاري في كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر. . ١٢/ ١٣٨، حديث رقم ٦٨٢٤ عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: =

وكذلك وجبت الكفارة في اليمين المعقودة إذا صارت كاذبة، فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل أولى، فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص. لكن قلنا: هذا الاستدلال غلط لأن الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة،

بأحكام الآخرة بالاتفاق.

(**في اليمين المعقودة**)[1] أي المنعقدة إذا صارت كاذبةً، أي إذا حنث لقيام معنى النص وهو صيرورته كاذبًا وزيادة، وهو كونه كاذبًا من الأصل.

(**لا تخلو الكفارةُ عن معنى العبادة والعقوبة**).

أما معنى العبادة فلأنها تؤدى بما هو طاعةٌ وهو الصومُ وتشترط النيةُ وتجب مع الشبهات، أو لأنه لما جنى لم يكن بد من أن يفعلَ طاعةً بعده لتكون ساترةً وماحيةً لتلك الجناية، قال عليه السلام: «**أتبع السيئةَ الحسنةَ تَمحُها**»[2]

وأما معنى العقوبةِ فلأنها وجبت جزاءً زجرًا بمقابلة جنايته، ولهذا لم تجب

= «لما أتى ماعزُ بن مالك النبي ﷺ قال له: «**لعلك قَبَّلْت أو غمزت أو نظرت**. قال: لا يا رسول الله. قال: أنكتُها؟ - لا يكنى - قال: فعند ذلك أمر برجمه»، ومسلم في كتاب الحدود، باب حد الزنا ١١/ ١٩٩ - ٢٠٠، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(١) هو الحلف على فعل أو ترك آت.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٣٣٣.

(٢) خرجه بهذا اللفظ الترمذي في كتاب البر، باب ما جاء في معاشرة الناس ٤/ ٣٥٥، حديث رقم ١٩٨٧، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

فلا تجب إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة، والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببًا كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في الكفارة، وكذلك الكذب حرام محض، وأما الخطأ فدائر بين الوصفين، واليمين عقد مشروع،

بالمباح المحض، ولما كانت بين العبادة والعقوبة لم يكن بد من أن يكون سببُها أيضًا دائرًا بين الحظر والإباحة لتكون جهةُ العبادة مضافةً إلى جهة الإباحة؛ لأن سببَ العبادة هو الشيء الذي لا حظر فيه، وجهة العقوبة مضافةٌ إلى جهة الحظر؛ لأن المحظورَ المحضَ يصلح سببًا للعقوبة أبدًا كما في الحدود والقصاص، وإنما يفعل هكذا ليكون الأثرُ على وفاق المؤثر، فاعتبر هذا بالأحكام التي ثبتت بالنص القطعي والخبر المشهور وخبر الواحد والقياس.

(**فلا تجب إلا بسببٍ دائرٍ بين الحظر والإباحة**)، وهذا لأن المسبَّبَ يجب أن يكونَ مناسبًا للسبب، والعبادةُ المحضة لا تصلح أن تكون أثرا للجناية؛ لأن الجنايةَ تستدعي كون الجزاءِ عقوبةً وهذا أولى.

و المباحُ المحض لا يصلح أن يكون سببًا لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحة، وإن المباحَ يحتمل أن يصيرَ سببًا لوجوب العبادة كملك نصاب كامل، فلأن لا تكون الجنايةُ المحضةُ سببًا لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحة أولى.

(**واليمين عقد مشروع**).

أما عقدٌ فلأنه ربطَ جزء الكلامِ بجزئه الآخر لإثبات حكمٍ مطلوبٍ.

والكذب غير مشروع،

وأما مشروعٌ فلقوله عليه السلام: «من كان منكم حالفًا فليحلف بالله أو ليذر»[1].

(والكذبُ غيرُ مشروع) وهو الحنث في اليمين إنما صارت سببًا للكفارة عند الحنث.

فعلم أن سببَ الكفارة دائرٌ بين الحظر وهو الحنث وبين الإباحة وهي اليمين.

و أما الخطأُ فدائر بين الوصفين؛ أعني الحظر وهو ترك التثبت والتأمل في الرمي وبين الإباحة وهي مشروعيةُ نفس الرمي والاصطياد، فيصلح أن يكون سببًا لوجوب الكفارة لاشتماله على الحظر والإباحة.

فإن قيل: يشكل على هذا كفارةُ الظهار[2] والفطر، فإن كلاً من الظهار والفطر العمد محظورٌ محضٌ ليس فيهما شائبة الإباحة، ومع ذلك وجبت فيهما الكفارة؟

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الأيمان ١/ ٥٣٨، حديث رقم ٦٦٤٦ بلفظ: «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت»، وفي كتاب مناقب الأنصار ٧/ ١٨٣، حديث رقم ٣٨٣٦ بلفظ قريب له، وخرجه غيره أيضًا بألفاظ متقاربة.

(٢) الظهار: هو تشبيه زوجته أو ما عبر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره إليه من أعضاء محارمه، نسبًا أو رضاعًا كأمه وابنته وأخته.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٨٧.

قلت: لا بل فيهما أيضًا معنى الإباحة موجودٌ.

أما في الظهار فإن علماءنا ـ رحمهم الله ـ لم يوجبوا الكفارةَ بمجرد قوله لامرأته: أنت علي كظهر أمي؛ لأن ذلك منكرٌ من القول وزورٌ، وهو بانفراده ليس بسبب لها، وإنما سببها ما تردد بين الحظر والإباحة، وذلك إنما يتحقق بالعزم على الجماع الذي هو إمساكٌ بالمعروف، وهو الأمرُ المباحُ كما في اليمين باجتماع اليمين مع الحنث يتحقق سبب الكفارة، غيرَ أن هناك ما هو المحظور متأخرٌ عن الإباحة وفي الظهار على العكس.

و أما في كفارة الفطر فإن العمد للفطر وإن كان محظوراً محضًا لكن إطلاق قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾[1] أو إطلاق إباحة الوقاع في أصله أورث شبهة الإباحة بالنظر إلى أصل هذه الأشياء، فإن هذه الأفعالَ في أصولها مباحةٌ، فكان فيها أيضًا اجتماع الحظر والإباحة، ولكن مع ذلك لما كانت جهة العمدية راجحة فيها كانت جهة العقوبة راجحة أيضًا حتى سقطت بالشبهة، وتداخلت الكفارتان بخلاف سائر الكفارات على ما يجيء بيانها إن شاء الله تعالى في باب معرفة الأسباب والعلل[2].

وقوله: **(ولا يلزم)** جوابُ إشكال يعني لو قال الشافعي ـ رحمه الله ـ قد قلتم: إن الكبيرةَ لا تصلح سببًا للكفارة ومع ذلك أوجبتم الكفارةَ في القتل العمد بالحجر العظيم وهو كبيرةٌ؟

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٣١.

(٢) انظر: ص (١٢١٠) فما بعدها.

رحمه الله ـ ذكره الطحاوي؛ لأن فيه شبهة الخطأ وهي مما يُحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته.

وذكره الجصاص في «أحكام القرآن» وقد جعله في الكتاب شبه العمد في إيجاب الدية على العاقلة فكان نصًا على الكفارة،

فقال في جوابه: «ولا يلزم . . » إلى آخره.

(**لأن فيه شبهة الخطأ**) أي في القتل بالحجر وما أشبهه شبهةُ الخطأ من حيث استعمال الآلة التي لم توضع للجرح والقتل، والآلةُ وضعت لتتميم القدرة الناقصة، فكانت الآلةُ داخلةً في فعل العبد، فتمكنت الشبهةُ في الفعل، فلا يجب القصاصُ، إذ هو مما يسقط بالشبهات وتجب الكفارةُ إذ هي مما يحتاط في إثباتها وهو معنى قوله في الكتاب: «فعمت القَود والكفارةُ» أي القودُ بالإسقاط والكفارةُ بالإيجاب.

(**فتثبت بشبهة السبب**) أي لأن في الكفارة جهةُ العبادة فتثبت العبادةُ بالشبهة، فكذلك هاهنا تثبت الكفارةُ بشبهةِ سببِ الخطأ كما تثبت بحقيقة سبب الخطأ.

(**أحكام القرآن**) اسمُ كتابٍ للجصاص.

(**وقد جعله في الكتاب شبهة العمد**) أي وقد جعل القتل بالحجر العظيم في «المبسوط» شبهة العمد[1]، فكان نصًا على الكفارة؛ لأن التنصيصَ على أنه شبهةُ العمد تنصيصٌ على وجوب الكفارة باعتبار أن موجبَ شبهة

---

(١) انظر: المبسوط ٢٦/١٢٢.

العمد ذلك أي وجوب الدية على العاقلة[1] ، ووجوب الكفارة على القاتل .

ألا ترى أن من أشرع في طريق روشنًا[2] أو ميزابًا فسقط وهلك به إنسانٌ، أو حفر بئرًا على قارعة الطريق أو وضع حجرًا فيها فهلك به إنسانٌ كانت الديةُ على العاقلة ولا تجب على مباشرة الكفارة ، وإنما جعلنا القصورَ في الآلة شبهةً في الفعل دون المحل ؛ لأن الفعلَ ينشأُ من القدرة والآلةُ متممةٌ للفعل ، فكانت الآلةُ من القدرة ، فكانت من جنس الفعل معنى ، فكيف أن تكون الشبهةُ فيها شبهة في الفعل كذلك .

و أما المحلُ فشرطُ الفعل وكان غيرُ الفعل لا محالةَ ، فلم تكن الشبهةُ في شرط الفعل مؤثِّرة في الفعل ، فلذلك لم تجب الكفارةُ لشبهة في المحل .

(وإذا قتل مسلمٌ حربيًا مستأمَنًا عمدًا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة) حتى أثرت تلك الشبهة في وجوب القصاص ؛ حيث لم يجب القصاص بقتل المستأمَن ، يعني لما تحققت الشبهةُ في القتل بالحجر العظيم حتى وجبت الكفارة ولم يجب القصاصُ كان ينبغي أن تجبَ الكفارةُ في قتل المستأمن

(١) العاقلة : أهل ديوان لمن هو منهم وقبيلة يحميه ممن ليس منهم .
قال النسفي : العاقلة الذين يودون الدية .
و عند الشافعي : العاقلة أهل العشيرة وهم العصبات .
راجع : التعريفات للجرجاني ص ١٨٨ ، والتعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٧٠ .

(٢) الروشن : الشرفة ، جمعه رواشن .
انظر : المعجم الوسيط ص ٣٤٧ : الروشن .

لأن الشبهة في محل الفعل،

عمداً؛ لأن في قتله أيضًا تحققت الشبهةُ حتى لا يجب القصاص بقتله، وإن كان قتله أيضًا محظوراً كما في القتل بالحجر العظيم، والحكم أنه لا تجب الكفارةُ بقتل المستأمَن.

و أجاب عنه بقوله: (**لأن الشبهةَ في محل الفعل**)، وتحقيق الجواب هو أن الشبهةَ في قتل المستأمن في المحل لا في الفعل؛ إذ الفعلُ عمدٌ محضٌ، فكان معصيةً محضًا، والكفارةُ جزاءُ الفعل الذي هو دائرٌ بين الحظر والإباحة، فلذلك لم يصلح أن يكون هذا الفعلُ سببا للكفارة، فكان هذا نظيرَ قتل الأب ابنه بالسيف عمداً.

وأما عدمُ وجوب القصاص فيه لا باعتبار شبهة في فعله بل باعتبار شبهة في المحل، لأن المستأمَن وإن كان حرامَ التعرض فيٍّ دار الإسلام وهو في دارً الحرب في التقدير حتى يرث هو من أهل الحرب، ولا يستدام سكناه في دار الإسلام، ولا يرث من الذمي وإن كانا في دار الإسلام، ولما كان كذلك لم تقع المماثلةُ بينه وبين المسلم والذمي، فلذلك لم يجب القصاصُ؛ لأن القصاصَ إنما يجب على المسلم والذمي لأجل من هو محصون الدم على التأبيد كالمسلم والذمي؛ لأن القصاصَ مبني عن المماثلة لغةً.

ولهذا يجب القصاصُ على المستأمن بقتل المستأمَن لوجود المماثلة بينهما، وإنما قلنا: إن الكفارةَ جزاءُ الفعلَ؛ لأنها واجبةٌ لله تعالى علينا زجراً على المباشر، فكانت هي جزاءُ الفعل المحظور من وجه، ولا تجب بإزاء المحل؛ لأن الواجب بإزاء المحل إنما يجب جبراً بما يجب جبرانًا، والله تعالى يتعالى عن النقصان والجبران فتجب جزاءً للفعل له كسائر الأجزية الواجبة

فاعتبـرت في القود؛ لأنه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية، فأما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه، والعقوبة جزاء للفعل المحض، وفي مسألة الحجر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة.

بإزاء الفعل من نحو الحدود والزنا والسرقة.

(**فاعتبرت في القَود**) أي الشبهة التي كانت في محل الفعل وهي شبهةُ حِل القتل اعتبرت في إسقاط القود؛ (**لأنه مقابل**) أي لأن القودَ مقابلٌ بالمحل.

ألا ترى أن وجوبَ القصاص ينافي الديةَ، والديةُ بدلُ المحل، فلو لم يكن القصاصُ مقابلا بالمحل لما نافى في الدية؛ لأن اتحادَ المحل من شرط المنافاة.

ألا ترى أن المُحرِم إذا قتل صيداً مملوكًا لإنسان يجب عليه جزاءُ الإحرام، ويجب عليه قيمة المقتول، إذ لا تنافي بينهما؛ لأن أحدَهما - وهو الكفارةُ - جزاءُ الفعل المحض دون المحل بوجه، والقيمةُ بدلُ المحل من كل وجه، فلم يتنافيا فلو لم يكن القصاصُ مقابلاً بالمحل بوجه من الوجوه لأمكن وجوب القصاص والدية جميعًا.

و قوله: (**من وجه**) قَيد به؛ لأن القصاصَ جزاءُ الفعل في الحقيقة؛ لأنه جزاءُ القتل، ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل، فإن ألفَ رجلٍ إذا قتلوا رجلاً عمدًا يجب على كل واحد منهم القصاص، ولو كان مقابلاً بالمحل لوجب قصاصٌ واحدٌ كما قلنا في قتل عشرة رجال وهم حلالٌ صيدَ الحرم يجب جزاء واحد إذ هو بدل المحل، وبيان كونه مقابلاً بالمحل من وجه أنه يعتبر في عصمة المحل، ولا يجتمع مع الدم.

ولهذا قلنا: إن سجود السهو لا تجب بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما قلنا خلافًا للشافعي أيضًا، وقلنا نحن: إن كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصًا، ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة أيضًا استدلالاً به.

و أما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطًا لصحة المنصوص عليه لما لم

و قوله: (ولهذا قلنا إن سجودَ السهو متصلٌ) بقوله: «فلا يجب إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة».

(ولم يصلحْ أن يكون السهوُ دليلاً على العمد) أي دلالة لما قلنا أي في وجوب الكفارة في القتل الخطأ دون القتل العمد، (فوجب به الكفارةُ على المرأة استدلالاً به)؛ لأنه لما وجبت الكفارةُ على الرجل بسبب جنايته على الصوم باختياره وجبت على المرأة أيضًا لوجود هذه العلة في حقها بتمامه؛ لأنها جنت على صومها بالتمكين من المواقعة معها باختيارها.

[اقتضاء النص]

(وأما المقتضى) فما كان غير مذكور حقيقة (يثبت شرطًا لصحة) المذكور، والنص المذكور يسمى مقتضيًا؛ لأنه يقتضي ذلك، والمقتضى إنما يثبت إذا صلح تبعًا للمقتضي إذ هو شرطه.

فأما إذا كان أصلاً له فلا يثبت بطريق الاقتضاء؛ إذ فيه جعل الأصل تبعًا، وهذا لا يجوز كما قال أصحابنا: إن الكفارَ لا يخاطبون بالشرائعِ ولا يقال

يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكمًا للنص بمنزلة الشراء أوجب الملك، والملك أوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكمًا للشراء، فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس؛ حتى إن القياس لا يعارض شيئًا من هذه الأقسام.

والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به واختلفوا في هذا القسم؛ قال أصحابنا ـ رحمهم الله ـ: لا عموم له، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: فيه بالعموم؛ لأنه ثابت بالنص فكان مثله، وقلنا: إن النظم والصيغة، وهذا أمر لا نظم له لكنا أنزلناه منظومًا شرطًا لغيره،

بأنهم مخاطبون بالصلاة وغيرها من الشرائع بشرط نقص الإيمان اقتضاءً؛ لأن الإيمانَ أصلُ الشرائعِ، فلا يَجوز أن يثبتَ الإيمانُ تبعا للشرائع، وكذلك إذا وجبت الكفارةُ على عبدٍ وقال له مولاه: كفِّرْ بهذا العبد عن يمينك لا يثبت الإعتاقُ بهذا بطريق الاقتضاء؛ لأن الأهليةَ للإعتاق أصلٌ فلا يثبت بطريق الاقتضاء.

(**وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ فيه بالعموم**)[1] ونظيرُ ذلك ما ذكره بعد

---

(١) اختلف الأصوليون في عموم الثابت بالاقتضاء على قولين:
الأول: بعموم المقتضى، وهو قول أكثر الحنابلة، والمالكية، وبعض الشافعية.
الثاني: لا عموم للمقتضى، وهو قول الحنفية، وأكثر الشافعية.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٤٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٤٤٠ـ ٤٤٢، المغني للخبازي ص ١٥٩، فواتح الرحموت ١/ ٢٩٤، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٠٠، شرح ابن الملك ص ٥٤١، البحر المحيط ٣/ ١٥٤ فما بعدها، المحصول ٢/ ٣٨٢ـ٣٨٣، المستصفى ٢/ ٦١، ١٨٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٩٧، العدة =

فيبقى على أصله فيما وراء صحة المذكور.

ومثال هذا الأصل: أعتق عبدك عني بألف درهم أنه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطًا له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعًا له، ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه،

هذا بصفحة بقوله: ومثال خلاف الشافعي إن أكلتَ فعبدي حرٌ إلى آخِره.

(**فيبقى على أصله**) أي على أصل العدم (**فيما وراء صحة المذكور**)؛ لأن ذلك ثابتٌ لحاجة السامع في تصحيح المقتضي المذكور إلى إثبات المقتضى الذي هو غيرُ مذكور، والثابتُ بالحاجة يتقدر بقدرها، ولا حاجةَ إلى إثبات صفة العموم للمقتضى، فإن الكلامَ مفيدٌ بدونه وهو نظيرُ تناول الميتة لما أبيح للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق[1]، وفيما وراء ذلك من الحملِ والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيها بخلاف المنصوص، فإنه عاملٌ بنفسه فيكون بمنزلة حِل الذكية يظهر في حكم التناول إلى الشبع وغيره مطلقًا.

و قوله: (**وشرطًا**) معطوف على مقتضى العتق من حيث المعنى، أي يتضمن البيعُ اقتضاء للعتق، وشرطًا له على أنه مفعول له.

(**حتى يثبت بشروط العتق**) يعني أن البيعَ يثبت اقتضاءً للآمر بالإعتاق عنه بألف لا يثبت بنفسه بل يعطى له حكم ذلك الشيء.

= ٢/ ٥١٣، فما بعدها، المسودة ٩٠-٩٤، إرشاد الفحول ص ١٣١، التلويح على التوضيح ١/ ١٣٧، تيسير التحرير ١/ ٢٤٢.

(١) رمق الحياة: أي بقية نفس أي روح.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣١٠.

ألا ترى أن محلَ الإقامة شرطٌ لصحة الإقامة قصداً حتى لا تصح في المفـازة[1] ، ولو ثبتت الإقامةُ ضمنًا يشترط محلُ الإقامة للمتضمن كالجندي يصير مقيمًا في المفازة بدخول الإمام في المصر فاعتبر في البيع شرط الأصل، فكذلك هاهنا يثبت بشرط العتق حتى لا يشترطَ فيه ما يشترطُ في البيع القصدي من القبول وغيره، وكذلك لو كان الآمرُ ممن لا يملك الإعتاقَ كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال: بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر؛ لأنه لم يقع هذا جوابًا لكلامه، بل كان ابتداء، ووقع العتق عن نفسه؛ لأن الآمر ما أمرَهُ ببيع مقصود، وإنما أمره ببيع ثابت ضرورةَ العتق، فإذا أتى به مقصودًا لم يأت بالذي أمره فوقع عنه ولم يقع عن الآمر.

وكذلك من قال لامرأته: حجي ونوى الطلاق لم يصح، وإن اقتضى الحج ذهابًا؛ لأنه اقتضاه ضرورةَ أن الحجَ لا يتصور إلا بذهاب، وثبت ذهابٌ لتصحيح الحج لا ذهاب مطلقٍ، وذهابُ الحج لا يحتمل معنى الطلاق.

(**ولهذا قال أبويوسف ـ رحمه الله ـ**) أيضاحًا لقوله: «حتى يثبت بشروط العتق» الذي هو المقتضي لا بشروط الهبة التي هي المقتضى.

---

(١) المفازة: واحدة المفاوز ـ الصحراء الواسعة التي لا ماء فيها ـ
قال ابن الأعرابي: سميت بذلك لأنها مَهلكة من فوَّز أي هلك.
راجع: الصحاح ٢/ ٨٩٠، مادة: فوز.

أنه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض؛ لأنه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه، فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول، وهو الركن فيه.

فالاستغناء عن القبض وهو شرط أولى وهذا كما قال: أعتق عبدك هذا عني بألف درهم ورطل من خمر أنه يصح ويعتق عنه، وإن لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا، وقال أبوحنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ: يقع العتق عن المأمور؛ لأن القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد؛ لأن رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى في يد نفسه، وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له، وقوله: إن القبض يسقط باطل؛ لأن

(**والاستغناءُ عن القبض وهو شرط أَوْلى**)؛ لأن رتبةَ الركن أقوى من رتبة الشرط؛ لأن الركنَ يتوقف عليه وجود الشيء، والشرط يتوقفُ عليه جوازُ الشيء، فكان وجود الماهية بالركن ولا مدخلَ للشرط في الماهية.

(**والبيع الفاسد مثل الهبة**) في حق اشتراط القبض في ثبوت الملك.

لأن (**رقبةَ العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى**)؛ لأن الإعتاقَ للملك، فملكه يتلف بإعتاقه فيكون تالفًا على ملكه (**ورقبةُ العبدِ غيرُ مقبوضٍ للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض**)؛ لأنه تالفٌ، ولا يتصور القبضُ في التالف، فلا يمكن القول بجعل العبد قابضًا بطريق النيابة عن الآمر بخلاف ما إذا قال: أطعم عن كفارتي فأطعم المأمور، فإنه يجوز، فيثبت الملك للآمر، وإن لم يقبض؛ لأنه أمكن القول بجعل الفقير نائبًا عن الآمر في

ثبوت المقتضى بهذا الطريق أمر مشروع، وإنما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، ودليل السقوط يعمل في محله، وأما القبول في البيع فيحتمل السقوط.

ألا ترى أن الكل يحتمل السقوط، فينعقد بالتعاطي فالشطر أولى، ومن

القبض لكون الطعام قائمًا، فجعل الفقيرُ نائبًا عن الآمر تصحيحًا للأمر بالإطعام.

أما هاهنا فبخلافه؛ لأن الماليةَ هالكةٌ تالفةٌ في يد نفسه يحتمل أن تكون الكنايةُ راجعةً إلى المولى؛ لأن العبدَ في يد المولى، فتكون ماليةُ رقبته في يد المولى ضرورةً، ويحتمل أن تكون راجعةً إلى العبد؛ لأنه مال وهو في يد نفسه حسًا، وكذلك للعبد يدٌ شرعًا، فلهذا يصح اشتراطُ العمل لعبدِ رب المال في المضاربة ويستحق قسطًا في الربح، ولو لم يكن للعبد بدلٌ كانَ هذا اشتراط العمل لرب المال وهو لا يجوز.

ألا ترى أن العبدَ إذا أودعَ شيئا ليس للمولى أن يستردَ ما أودعه من يد المودَّع.

(**لأن ثبوتَ المقتضى بهذا الطريق**) وهو السقوط.

(**ودليل السقوط**) وهو كونه ثابتا في ضمن الإعتاق (**يعمل في محله**) أي محل السقوط. معناه أن القبضَ والتسليم في الهبة لا يحتمل السقوطَ فلم يكن القبضُ محتملاً للسقوط فلم ينتصب الدليلُ على سقوطه؛ لأن سقوطَه لو كان بطريق الاقتضاء - والاقتضاءُ أمرٌ شرعي - فيجب أن يكون سقوطه في الشرع جائزًا في الجملة، حتى يقال بالسقوط بطريق الاقتضاء وليس كذلك،

قال لآخر: بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح.

وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح، فاحتمل سقوط القبض عنه فصح إسقاطه بطريق الاقتضاء، ومثاله ما قلنا: إذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول: اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الأمر بالاعتداد، ولهذا لم تصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيًا، ومثال خلاف الشافعي: إن أكلت

فلم يمكن ثبوت السقوط بطريق الاقتضاء بخلاف القبول على ما ذكر في المتن.

(**ولم يتكلم؛ صح**) يعني كان البيعُ بينهما تامًا من غير ذكر القبول.

(**ولهذا كان رجعيًا**)، وكذلك يقعُ به الطلاقُ على المعتدة من طلاق بائن، ولو كان وقوعُ الطلاق به بائنًا لما وقع به الطلاق لما أن البائنَ لا يلحقُ البائن، وهذا كلُه على أن وقوعَ الطلاق بقوله: اعتدي بطريق الاقتضاء لا بطريق الكناية.

فإن قلت: لو كان وقوعُ الطلاق بقوله: «اعتدي» بطريق الاقتضاء لما وقع الطلاقُ به في هذه الصورة، وهي ما إذا قال للمعتدة: «اعتدي» لأن للمقتضي هاهنا - وهو قوله: اعتدي - صحةٌ بدون المقتضى وهو طلقتك؛ لأن ثبوتَ المقتضى كان لضرورة تصحيح المقتضى المذكور قبله وإلا فلا يثبتَ.

قلت: إنما وقع الطلاقُ بقوله: اعتدي؛ لأن موجبَ الأمر هو وجوبُ الاعتداد الذي وقع وجوبه مضافًا إلى الأمر بالاعتداد، وليس ذلك إلا أن وقعَ به الطلاقُ الثاني بمقتضى الأمر بالاعتداد، وإلا كان الاعتداد عليها قبل هذا الأمر كان واجبًا بطلاقه قبله، فلا بد لقوله: «اعتدي» من فائدةٍ جديدة وهي

فعبدي حر، أو إن شربت ونوى خصوص الطعام أو الشراب لم يصدق عندنا، ومن قال: إن خرجت فعبدي حر ونوى مكانًا دون مكان لم يصدق عندنا، ومن قال: إن اغتسلت فعبدي حر، ونوى تخصيص الأسباب لم يصدق عندنا لما قلنا، ولو قال: إن اغتُسِلَ الليلة في هذه الدار فعبدي حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا، بخلاف قوله:

وقوعُ الطلاقِ به اقتضاءً

(**ونوى خصوصَ الطعام والشراب لم يصدق عندنا**) وعند الشافعي يصدق[1] وقال[2]: لأن الأكلَ في قوله: «إن أكلتُ» يقتضي مأكولاً، وذلك كالمنصوص عليه، فكأنه قال: إن أكلتُ طعامًا، ولما كان للمقتضى عمومٌ على قوله عمل فيه نيةُ التخصيص، وعندنا لا تعمل؛ لأنه لا عموم للمقتضى، ونيةُ التخصيص فيما لا عموم له لغوٌ، بخلاف ما لو قال: إن أكلتُ طعامًا، وكذلك لو قال: إن اشتريتُ، أو قال: إن لبستُ، أو قال: إن ركبتُ.

وعلى هذا لو قال: إن اغتسلتُ الليلةَ - ونوى الاغتسال من الجنابة - لم تعملْ نيته. بخلاف ما لو قال: «إن اغتسلتُ غسلاً» فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة - رحمه الله تعالى - في «أصول الفقه»[3].

---

(١) فلا يصدق عند الحنفية لا قضاءً ولا ديانة، وعند الشافعي تصح نيته ديانة، وهو رواية عن أبي يوسف، واختاره الخصاف من الحنفية.
انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٥/ ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) أي السرخسي.

(٣) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥٠.

إن اغتسل أحدًا وإن اغتسلت غسلاً، وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفًا فقدر مذكورًا انقطع عن المذكور، مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ إن الأهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة.

ألا ترى أنه متى ذكر الأهل انتقلت الإضافة عن القرية إلى الأهل، والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله.

(**أو إن اغتسلتُ غسلاً**) يعني يصدق إذ نوى تخصيصَ الأسباب؛ لأن الغسلَ اسمٌ لفعلٍ وضع من قبل الأسباب وهو نكرةٌ في موضع النفي، فيصير عامًا، وإذا نوى سَببًا دون سبب صُدق ديانة.

(**لعدم الشبهة**) يعني لا شبهةَ أن السؤالَ عن الأهل لا عن القرية فصح الحذف؛ إذ الحذف إنما يجوز في مثل هذا؛ أي فيما إذا لم يكن فيه شبهةٌ لثبوت ذلك المحذوف.

وأما إذا كان فيه شبهةٌ فلا يصح كما قالت المعتزلةُ في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] أي إلى ثواب ربها.

قلنا: لا يصح هذا الإضمار للشبهة، فإنه لو صح إضمار ذلك يصح إضمار النعمة وغيرها.

(**والمقتضى لتحقيق المقتضي لا لنقله**)؛ لأن المقتضى إنما يثبت ليصح

---

(١) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢-٢٣.

ومثله قوله عليه السلام: «رُفع الخطأ والنسيان» لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرًا محذوفًا حتى إذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر، وكذلك قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات» فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء، لكن لأن المحذوف من الأسماء المشتركة على ما مرّ، وما حذف اختصارًا وهو ثابت لغة كان عامًا بلا خلاف؛ لأن الاختصار أحد

المقتضي، فكيف يبطل وينقل عما أريد به لصحة المقتضي؟ وهذا نقضُ الأصول؛ إذ لو لم يصح المقتضي المذكور عند وجود المقتضى كان وجود المقتضى لإبطاله لا لتصحيحه، وهو باطل .

(**فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبل الاقتضاء**) قيد بهذا احترازًا عن قول القاضي الإمام أبي زيد - رحمه الله - فإنه جعل سقوطَ عموم هذا الحديث من قبل الاقتضاء، والمصنف والإمام شمس الأئمة - رحمهم الله - لم يجعلاه من قبيل المقتضى، والإمام شمس الأئمة حاكيًا قول القاضي في قوله عليه السلام: «**الأعمال بالنيات**» ليس المراد عين العمل، فإن ذلك يتحقق بدون النية، وإنما المراد الحكمُ ثبت كذلك بمقتضى الكلام .

فقال الشافعي - رحمه الله -: يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد، والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى، وقلنا: المرادُ به حكم الآخرة وهو أن ثوابَ العمل بحسب النية؛ لأن ثبوتَه بطريق الاقتضاء ولا عمومَ للمقتضى . إلى هذا حكى شمس الأئمة نقل قول القاضي أبي زيد - رحمه الله - بهذا الطريق، ثم قال شمس الأئمة - رحمه الله -: وعندي أن هذا

طريقي اللغة، فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها.

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق ونوى به الثلاث: إن نيته باطلة؛ لأن المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاءً لكنه ضروري لا عموم له؛ لأن المذكور هي المرأة بأوصافها .و قد نوى عموم ما لم يتكلم به، والعام من أوصاف النظم ولم يكن المصدر هاهنا ثابتًا لغة؛ لأن النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه .

فأما أن يصير الوصف ثابتًا لواصف بحقيقته تصحيحًا لوصفه فأمر شرعي ليس بلغوي، وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك

سهو من قائله، فإن المحذوفَ غير المقتضى لما أن ثبوت المحذوف يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعًا لا لغة[1] ، ففي قوله عليه السلام: «**الأعمال بالنيات**» إنما لم يثبت العمومُ هنا؛ لأن المحذوفَ وهو الحكمُ بمنزلة المشترك في أنه يحتمل كلُ واحد من الأمرين على الانفراد، ولا عموم للمشترك.

فأما أن يجعلَ المحذوف ثابتًا بمقتضى الكلام فلا، وهكذا أيضًا ذكر الكلام في قوله عليه السلام: «**رفع عن أمتي الخطأ**» فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفعُ إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف .

و قوله: (**ولهذا قلنا**) إيضاح لقوله: «فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري» مثل تحليل الميتة بالضرورة.

وحاصله أن قوله: (**أنت طالق**) وصفٌ للمرأة بالطلاق، وصفة الطالقية

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥١.

يوجب مصدرًا من قبـــل المتكلم فكان شرعيًا .

غـيرُ قـائمـة لهـا ، وكـان هـذا الوصف في أصله من حيث اللغة لغـواً وكـذبًا ، كقوله : أنتَ جالس لرجل هو قائم ، وأنـت مريضة لامرأة وهي صحيحة ؛ لما عـرف أن فعلَ البيـان هو الإخـبارُ والإظهـارُ لا الإنشـاءُ ، كـمـا أن فـعلَ سـائر الجوارحِ هـو الإنشاءُ لا الإظهـار والإخبـار ، وإذا كـان كـذلك كـان أنـت طالق إخبـارًا لغةً لا إنشـاء أمرٍ لـم يكن في المحل كقـولـه : أنـت عـالم ، هو إخـبارٌ لا إنشاءُ علمٍ في المحل حتى لا يثبت العلم في المحل بهـذا اللفظ ، وإن قـال ذلك مرارًا ، فعلى هذا كـان قـولـه : أنـت طالق كـذبا لغة أنه لـم يطلقـهـا قـبل ، فكان ثبوتُ الطلاق بهذا اللفظ - الذي لو خُلِّي هو واللغة يكون كذبًا وهدرًا - شرعًا لا لغة ، فكان ثابتًا اقـتضـاءً لا لغة ؛ لأن ثبـوتَ الطلاق قـبيل هذا القـول لتصحيح هذا القول ، فيثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق ، وإنها تـندفع بواحد ، فلم تصح نيةُ الثلاث .

وكذلك هـذا التخريـجُ في : طلقـت ؛ لأنه لغة إخبارٌ عن فعلٍ موجـود فيما مضى ولـم يطلق قبل فكان من طريق اللغة هدرًا وكـذبًا كما في قولـه : «ضربتُ» إذا لـم يسبق منه الضرب ليكون هذا القـولُ بناءً عليه ، فـأما إذا ثبت المصـدرُ بهذا اللفظ لـيصح هـذا القـول من غيـر وجـود في الماضي يكون اقـتضـاءً شرعـيًا لا لغـويًا ، فيكـون ثابتًا بطريق الضـرورة ، ولا ضـرورةَ في الثلاث ، فـلا يثـبت به الثلاث .

فإن قيل : والضرورةُ إنما تتحقق في قوله : «أنـت» أن لو بقي إخبارًا ؛ لأن الإخبارَ به إنما يكون أن لو كـانـت المرأةُ موصوفةً قبل هذا بالطالقة ، ولـم تكن

وأما البائن وما يشبه ذلك فمثل طالق من حيث إنه نعت مقتض للواقع، غير أن البينونة تتصل بالمرأة للحال، ولاتصالها وجهان: انقطاع يرجع إلى الملك، وانقطاع يرجع إلى الحل، فتعدد المقتضى بتعدد المقتضي على الاحتمال فصح تعيينه

مطلقة قبل هذا حتى يصح الإخبارُ به.

وأما إذا كان هو الإنشاءُ لم تثبت هذه الضرورةُ، ولم يكن اقتضاءُ موجب أن تصح نيةُ الثلاث .

قلنا: ففي الإنشاء أيضًا لا تثبت نيةُ الثلاث؛ لأن الإنشاءَ بمنزلة فعل الجوارح، وفعلُ الجوارح إذا كان واحدًا لا يكون متعددًا حتى إن ضربةً واحدةً لا تكون ضربات بالنية، فكذا هنا . أو نقول: هاهنا حقيقةُ الإخباريَّة باقيةٌ مع كونه إنشاء، بل الإخبارُ فيه هو الأصلُ حتى أنه إذا كان للرجلِ امرأتان إحداهما مطلقةٌ والثانيةُ منكوحةٌ فقال: إحداكما طالق لا تطلق المنكوحة لانصراف خبره إلى المطلقة .

(**أما البائنُ**) فإنه في الحال يتصل بالمحل، وعند اتصاله بالمحل يتنوع إلى خفيفة وغليظة، فكان متنوعًا في نفسه، فلذلك صار محلاً للنية إذ هي تعين تفسيرِ بعض محتملات اللفظ فيصح .

أما قوله: «أنت طالق» فإنه في الحال غيرُ متصل بالمحل لما عرف أن حكمه تعلق بانقضاء العدة، وإنه في الحال انعقاد العلة وإنه غير متنوع؛ لأنه لا يتنوع في الانعقاد؛ لأن الحرمةَ الغليظةَ إنما تثبت بواسطة العدد، وإنه خارج عن نفس الطلاق أو هو غير متنوع في نفسه كما تنوع البائن إلى غليظة وخفيفة،

....

فلم تصادف النيةُ المتنوَّع في فصل الطلاق فصادفت في فصل البائن، فكذلك عملتْ النيةُ في قوله: «أنت بائن» دون قوله: «أنت طالق»

و قوله: لم يكن المصدر هاهنا ثابتًا لغة؛ لأن النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصفُ من المتكلم بناءً عليه، فأما أن يصيرَ الوصفُ ثابتًا بالواصف بحقيقته تصحيحًا لوصفه فأمر شرعي .

تحقيقُ هذا ما ذكره المصنف في «مبسوطه» هو أن قوله: «أنت طالق»وصف لها فيقتضي وجود الطلاق من قبلها لا من قِبل الزوج لغةً كقولك: خارج يقتضي وجود الخروج من قِبل مَن وصف بأنه خارج .

و قوله: «ضارب» يقتضي وجود الضرب ممن وصف بأنه ضارب . هذا هو قضية اللغة وهاهنا هذا اللفظ يقتضي وجود الطلاق من قِبل الزوج . دل أن وجودَ الطلاق من قِبَله أمرٌ شرعي ضرورةَ صحة الكلام، فيقدر بقدر ما يصح به الكلام، وكذلك قوله: «طالق» إخبار عن وصف لها لغة فيقتضي طلاقا ماضيًا لا حالاً كقوله: «مطلقةٌ»، وطلقتك» على ما بيَّنا .

فصار الحاصل أن كلَ موضعٍ كان الطلاقُ فيه مقتضى اللفظ لغة جعل الطلاق مذكوراً حتى تصح نيةُ الثلاث كما في قوله: «طلقي نفسك» بعلة أنه كلٌ لا بعلة أنه يحتمل العدد، وفي كل موضع يثبت شرعًا ضرورةَ صحة الكلام لا يقتضي العلة لا يجعلُ كالمذكور، فلا تعمل النيةُ فيه بل يثبت بقدر ما يصح به الكلامُ كما في قوله: أنت طالق أو مطلقة أو طلقتك . و قوله:

وأما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال؛ لأن حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد، وإنما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى إلا بواسطة العدد فيصير العدد أصلاً، وإذا قال لامرأته: طلقي نفسك صحت نية الثلاث؛ لأن المصدر هاهنا ثابت لغة؛ لأن الأمر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرًا من الكلام على

«بالواصف» أي بكلام الواصف، فكان شرعيًا، ولما كان أمرًا شرعيًا لم يكن المذكور لغةً فلا يصح التعميمُ.

(**وأما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال**).

ألا ترى أنه يجري الإرث بينهما والإرثُ حكمٌ من أحكام النكاح، ولذلك يحل له مسّها ووطؤها ويمكن من مراجعتها على كُره منها، ولو انقطع النكاحُ لما تمكن من مراجعتها كما في الطلاق البائن؛ (**لأن حكمَه**) وهو الانقطاعُ (**في الملك تعلق بالشرط**)، وهو انقضاء العدة (**وحكمه في الحل معلق بكمال العدد**) وهو الثلاث، (**فيصير العددُ أصلاً**)، وما كان ثبوته بطريق الأصالة لا يثبت هو بطريق الاقتضاء؛ لأن في الاقتضاء معنى التبعية، وإنما ثبت العددُ عند الذكر ولم يذكر العدد فلا يثبت موجب العدد لذلك.

(**فكان مختصرًا من الكلام**) أي من الكلام المطول وهو قوله لها: أطلب منك فعل التطليق، وفي المطول المصدرُ مذكورٌ لغةً فكان مذكورًا في المختصر أيضًا؛ لأنه يعملُ عملَ المطول على نحو سائر الأفعال كقولك: اضرب واجلس وغيرِهما، ويستقيم طلَب الفعل المتعدد والمتوحد في المستقبل، فكان

سائر الأفعال، فصار مذكورًا لغة فاحتمل الكل والأقل كسائر أسماء الأجناس، وأما طلقت فنفس الفعل، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة، وذلك مثل قول الرجل: إن خرجت فعبدي حر أنه تصح نية السفر؛ لأن ذكر الفعل لغة ذكر المصدر، فأما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان، ولا يلزم إذا حلف لا يُساكن فلانًا، ونوى السكنى في بيت واحد أنه يصح والمكان ثابت اقتضاء؛ لأن تعيين المكان لغو حتى لا تصح نيته لو نوى بيتًا بعينه، لكن نية جمل البيوت تصح ؛ لأنه راجع إلى

المصدرُ ثابتًا لغة (**فاحتمل الكل والأقل**).

وأما وقوعُ الطلاق في قوله: «طلقت» فشرعي؛ لأنه لم يوجد منه طلاق قبله حتى يخبر عنه، بل كان قوله: «طلقت» إنشاءٌ للطلاق شرعًا كسائر أفعال الجوارح، والفعلُ حال وجوده يستحيل أن يتعددَ بالعزيمة كالخطوة والضربة يستحيل أن تكون خطوتين وضربتين بالنية، فكذلك لم تصح نيةُ الثَلاث في قوله: «طلقت» أو نقول: لما كان قوله: « طلقت» إنشاءً شرعًا صار بمنزلة سائر الجوارح من الأفعال، وفي أفعال سائر الجوارح لا يُقدر المصدرُ؛ لأن المصدرَ إنما يذكر في فعل اللسان وهو القولُ لا في أفعال الجوارح.

ألا ترى أنه إذا كسر شيئًا بيده مثلاً لا يُقدر له المصدر بل إذا أخبر عنه بقوله: كسر أو كسرت، حينئذ يقدر المصدر فيه لكونه في القول .

(**ونوى السكنى في بيتٍ واحدٍ**) أي غيرِ معينٍ (**أنه يصحُ**) .

(**لكن نية جُمل البيوت تصح**) أي نية بيتٍ غير معينٍ تصح . من أجملَ

تكميل فعل المساكنة لأنها مفاعلة، وإنما تتحقق بين اثنين على الكمال إذا جمعهما بيت واحد، لكن اليمين وقعت على الدار، وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل، والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير: هذا ولدي فجاءت أم الصغير بعد موت المقر وصدَّقته وهي أم معروفة أنها تأخذ الميراث، وما ثبت الفراش إلا مقتضى؛ لأن النكاح ثبت

الكلام إذا أبهم، والجُمل جمع الجملة.

(**لأنه راجع إلى تكميل فعل المساكنة**) أي نيةُ المساكنة معه في بيت واحد إنما تصح؛ لأنه نوى أتم ما يكون من المساكنة، فإن أعم ما يكون من المساكنة في بلدة، والمطلقُ من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد في هذه النية ترجع إلى بيانٍ نوع المَساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعين المكّان.

و قوله: (**لكن اليمين وقعت على الدار وهو قاصر عادةً**) لدفع شبهة ترد على قوله: «وإنما تتحقق بين الاثنين على الكمال إذا جمعهما بيتٌ واحدٌ» وهي أن يقال: لما كانت المساكنةُ في البيت الواحد كاملةً ينبغي أن تقعَ اليمين عليها بدون النية، فأجاب عنها بهذا وقال: و إن كان ذلك كذلك إلا أنه يقعُ على الدار أيضًا عرفًا وعادة.

(**ولا يلزم عليه رجل قال لصغير**) إلى آخره أي لا يلزم على ما ذكرنا أي ما ثبت بطريق الاقتضاء ليس بعام هذه المسألةَ (**وهي أمٌ معروفةٌ**) أي لهذا الولد.

بينهما مقتضى النسب، فكان مثل ثبوت البيع في قوله: «أعتق عبدك عني بألف درهم، لكن المقتضى غير متنوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح المعقود قصداً، والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص أيضًا لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة.

(**لكن المقتضى**) وهو النكاح (**غيرُ متنوعٍ**) أي إلى نكاح يوجب الإرث وإلى نكاح لا يوجب الإرث بل كل نكاح يوجب الإرث على ما عليه الأصل بقوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ**﴾ [1] الآية، ولا يشكل على هذا نكاح المسلم الكتابيةَ، فإنه نكاحٌ لا يوجب الإرث.

قلنا: إن ذلك ليس بأصل؛ لأن الكفرَ من العوارض، والعوارضُ لا تدخل تحت القواعد، ولما كان هكذا كان إثبات نكاح يوجب الإرث هاهنا بمنزلة إثبات بيع يوجِبُ الملك في قوله: أعتق عبدك عني بألف درهم، ولما ثبت المقتضى لضرورة حاجة المقتضي المذكور في صحته إليه يثبت أيضًا ما كان من ضرورات المقتضى الذي هو غيرُ مذكور، ولأن الشيء إذا ثبت إنما يثبت بلوازمه ولواحقه التي لا تنفك هي منه، فإن قيل: النكاح الفاسدُ غيرُ موجب للإرث مع أن النكاحَ الفاسدَ أحدُ نوعي النكاح عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - حتى أن الإذنَ بالنكاح ينتظم الفاسدَ والصحيحَ عند أبي حنيفة - رضي الله عنه.

عُلم بهذا أن النكاحَ متنوعٌ إلى نكاحِ موجبِ الإرث وإلى نكاح لا يوجبه.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٢

. . . .

قلنا : إنما تناولهما عنده ذلك لإطلاق لفظ النكاح في الإذن، واللفظُ المطلقُ يجري على إطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه اللفظ حتى يثبت فيه إطلاقُ اللفظ بل يثبت النكاحُ ضرورةَ ثبوت المقتضى، فلذلك انصرف ذلك النكاحُ الثابتُ بطريق الاقتضاء إلى ما هو المعهود في الشرع لا على الإطلاق والتعميم، والنكاحُ المعهودُ في الشرع هو النكاحُ الذي يوجب الإرثَ وهو النكاح الصحيحُ لا الفاسدُ مع أن الإمامَ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في أحد الوجهين أثبت النكاحَ في مسألة الكتاب بطريق الدلالة لا بطريق الاقتضاء، فقال: ثبوت النكاح هاهنا بدلالة النص لا بمقتضاه، فإن الولدَ اسمٌ مشتركٌ إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة، فالتنصيص على الولد يكون تنصيصًا على الوالد والوالدة دلالةٌ بمنزلة التنصيص على الأخ يكون كالتنصيص على أخيه؛ إذ الأخوةُ لا تتصور إلا بين شخصين، وقد بينا أن الثابتَ بدلالة النص يكون ثابتًا بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتا بطريق الاقتضاء[1].

وجعل الإمام القاضي أبو زيد ـ رحمه الله ـ ثبوتَ النكاح هاهنا بطريق الإشارة لا بالدلالة ولا بالاقتضاء ذكره في «التقويم» ثم قال : و هذه «أي الإشارة والدلالة والاقتضاء» حدودٌ متشابهةٌ ما يميز بينها إلا الفهم المنصف، ثم قال : و شيء منها لا يحتمل الخصوص ، أما المقتضى فلأنه لا عمومَ له.

و أما الدلالةُ فلأنها تعم بحسب عموم العلة، والعلةُ بعد ما ثبتت علةً لا

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٢٥٤.

وأما الثابت بإشارة النص فيصلح أن يكون عامًا يخص .

تحتمل الخصوصَ لِما ذكرنا أن الخصوصَ لبيانٍ أن قدرَ المخصوصِ لم يدخل تحت النص .

فأما بعد الدخول فلا يكون تخصيصًا بل يكون تركًا[1] ، ولأن الخصوصَ والعمومَ من أوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلالة النص اللفظُ معدومٌ، فلم يكن فيه العموم، ولما لم يكن فيه العمومُ لم يكن فيه التخصيصُ؛ لأن التخصيصَ إنما يتحقق في الحكم الذي ثبت باللفظ العام .

فإن قيل : اشتراط الطهارة في المكان للصلاة ثبت بدلالة النص ومع ذلك صار هو مخصوصًا بقدر الدرهم وما دونه .

قلنا : ليس هذا من قبيل تخصيص الحكم الثابت بدلالة النص بل هذا من قبيل إثباتِ حكم دلالة النص على وفاق الحكم الثابت بعبارة النص وهو طهارةُ الثوبِ ، فإن خصوصَ الطهارة بقدر الدرهم وما دونه ثبت أولاً في الثياب حتى إذا كانت النجاسةُ بقدر الدرهم وما دونِه في ثوب لا يمنع جواز الصلاة[2]، فكذلك في المكان على وفاق ذلك .

(**وأما الثابتُ بإشارة النص فيصلح أن يكون عامًا يخص**) ، وقال شمس الأئمة - رحمه الله - : و أما الثابتُ بإشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتملُ الخصوصَ أيضًا - ويحتمل أن يريد بقوله : «فعند بعض مشايخنا» القاضي

---

(١) انظر : اللوحة ٧٣ من الكتاب المذكور.

(٢) راجع : هـ رقم (٨) من ص (١٥٧٩) .

. . . .

الإمامَ أبازيد، فإنه ذكر هكذا فقال : و أما الإشارة فلأنها زيادةُ معنى على معنى النصِّ، وإنما يثبت بإيجاب النص إياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص[1].

ثم قال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابتَ بإشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة[2]، وصورة ذلك تتحقق فيما قاله الشافعي في أن الشهيدَ لا يُصلى عليه . تمسك في ذلك بإشارة النص التي هي عام وهو قوله : ﴿ **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** ﴾؛ حيث سماهم الله تعالى أحياءً، والآيةُ سيقت لبيان علو درجات الشهداء عند الله ولا صلاة على الأحياء[3]، ثم لما أوردنا عليه حديث صلاة النبي ﷺ : «فإنه صلى على حمزة[4] ـ رضي الله عنه ـ حين استشهد سبعين

---

(١) انظر: قول الدبوسي: في كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٤٦٣، ولم أقف على قوله باللفظ المذكور في التقويم، وعبارته في اللوحة رقم ٦٧ من كتاب التقويم «و الثابت بالإشارة ما لا يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان عنه».

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥٤.

(٣) وهو قول الإمام مالك، وأحمد بن حنبل، والليث.
راجع: تفسير القرطبي ٤/ ٢٧١، بداية المجتهد ١/ ٢٤٠، المجموع للنووي ٥/ ٢٦٠.

(٤) هو حمزة بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قُصي بن كلاب . . . الإمام، البطل، أسد الله وأسد رسوله، أبوعُمارة، عم رسول الله ﷺ وأخوه من الرضاعة. أسلم =

. . . .

صـلاة»[1]؛ فقال هو في جوابه : خصت تلك الإشارة في حقه فبقيت في حق غيره على عمومها، ثم تأويل تكرار صلاة الجنازة عندنا أنه كان موضوعًا بين يديه فيؤتى بواحد واحد فيصلي عليه رسول الله عليه السلام[2] ، فظن الراوي أنه يصلي على حمزة ـ رضي الله عنه ـ في كل مرة، فقال: «صلى سبعينَ صلاة» فاحفظ صورة تخصيص الإشارة وأحكمها، فإنها عزيزةُ الوجود .

= في السنة الثانية من البعث، شهد بدرًا، واستشهد في أحد، ودفن في نَمرة. انظر: الإصابة ١/ ٣٥٣، الاستيعاب ١/ ٢٧٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢١ـ٢٢، رقم ١٧ .

(١) خرجه ابن حجر في الدراية ١/ ٢٤٣ـ ٢٤٤ بنحوه أحاديث كثيرة.

(٢) عن أبي مالك «أمر رسول الله ﷺ يوم أحد بحمزة، فوضع وجيء بتسعة، فصلى عليهم رسول الله ﷺ فرفعوا وترك حمزة، ثم جيء بتسعة فوضعوا فصلى عليهم سبع صلوات حتى صلى على سبعين وفيهم حمزة في كل صلاة صلاها » فوضح بهذه الرواية إن ثبتت معنى قول الراوي «حتى صلى عليه سبعين صلاة»، وهو أن هذه السبع لما كان المقصود به تعلقه بالسبعين كان باعتبار القصد سبعين صلاة، لأن كل واحدة من الصلاة تعلقت بكل من العشرة كما في التلخيص الخبير: وقد أعلته الشافعي بأنه متدافع؛ لأن الشهداء كانوا سبعين، فإذا أتي بهم عشرة عشرة يكون قد صلى سبع صلوات فكيف يكون سبعين؟ قال: وإن أراد التكبير فيكون ثمانيًا وعشرين تكبيرة لا سبعين، وأجيب أن المراد صلى على سبعين نفسًا، وحمزة معهم كلهم، فكأنه صلى عليه سبعين صلاة. انظر: إعلاء السنن ٨/ ٣٠٧.

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه أُخر هي فاسدة عندنا، من ذلك أنهم قالوا: إن النص على الشيء باسمه العَلَم يدل على الخصوص، قالوا: وذلك مثل قوله عليه السلام: «الماء من الماء» فهم الأنصار - رضي الله عنهم - من ذلك أن الغسل لا يجب بالإكسال لعدم الماء، وقلنا نحن: هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾.

والظلم حرام في كل وقت، ولأنه يقال له: إن أردت أن هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا؛ لأن حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص، وإن عني لا يثبت فيه لكون النص مانعًا فهذا غلط ظاهر؛ لأن النص لم يتناوله فكيف يمنع، ولأنه لإيجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده،

[تقسيمات الشافعية للدلالة]

(باسمه العَلَمَ) المراد من العلم هو اسم العين دون الصفة.

(الإكسال): مجامع را انزال مي افتادن.

(لأن النصَ لم يتناولْه فكيف يمنع). لما أن حكمَ النصِ لا يخلو إما أن كان نفيًا وإثباتًا، فالإثبات لا يثبت بدون التَناول، فكذلك النفي وهو المنع لا يثبت بدون التناول. (ولأنه لإيجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده).

و تحقيق هذا أن الثبوتَ مع الانتفاء ضدان، ولهذا يستحيل اجتماعهما

....

في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض، فما يوجب البياض لا يوجب السواد وإن كانا في محلين، فكذلك الثبوتُ والانتفاءُ لا يصلحان موجبين لعلة أي بطريق القصد وإن اختلف المحلُ كالبياضِ والسواد، ولا يُشكل على هذا الأمرُ مع النهي فإن الأمرَ بالشيء يقتضي كراهة ضده[1]، مع أنه لم يتناول الضدَ؛ لأنا نقول: إن الآمرَ أوجب المأمور به قصدًا على المكلف، فيقتضي وجوده ولو كان ضده مباحًا لما اشتغل به، فيفوت المأمور به، فلذلك جعلناه مقتضيًا كراهة ضده.

و أما الإثباتُ في صورة مستغنٍ عن إثبات النفي في موضع آخر، فلذلك لا يثبت النفي في موضع آخر؛ لأنه لم يتناوله.

فإن قلت: النكاحُ يثبت الحِل في المنكوحة والحرمة في أمها مع أن لفظَ النكاح لم يتناول أمَّها لا بالنفي ولا بالإثبات.

قلت: تثبت حرمةُ الأمِ بنص آخر، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ

(١) اختلف الأصوليون في ضد الأمر:
فقال بعض المتكلمين: لا حكمَ للأمر في ضده.
و قال الجصاصُ: الأمرُ بالشيء يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضدٌ واحدٌ أو أضدادٌ.
و قال بعضهم: يوجب كراهة ضده، والمختار عند السرخسي أنه يقتضي كراهة ضده.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٩٤، تيسير التحرير ١/ ٣٦٣، المعتمد ١/ ٩٧-٩٨، المستصفى ١/ ٨١، المنخول ص ١١٤، العدة ١/ ٣٧٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥١-٥٢، إرشادالفحول ص ١٠١

وقد أجمع الفقهاء على جواز التعليل، ولو كان لخصوص الاسم أثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص، وهو باطل، وأما «الماء من الماء» فإن الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه،

نِسَائِكُمْ﴾[1]. وعن هذا أيضًا خرج الجوابُ عن سؤال من سأل بأن النكاحَ مثبتٌ للحل في حق الزوج ومثبتٌ للحرمة في حق غير الزوج، لما أن حرمةَ غير الزوج تثبت بنص آخر، وهو قوله تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[2].

(**وقد أجمع الفقهاءُ على جواز التعليل**) يعني أجمع الفقهاءُ على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم منها إلى الفروع، فلو كان التخصيصُ موجبًا نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليلُ باطلاً؛ لأنه يكون ذلك قياسًا في مقابلة النص، ومن لا يجوِّز العملَ بالقياس فإنما لا يجوِّزه لاحتمال فيه بين أن يكون صوابا أو خطأ لا لنص يمنع منه بمنزلة العملِ بخبر الفاسق، وأنه لا يُعملُ بخبره لضعف في سنده لا لنص في خبره مانع من العمل به، ثم فائدةُ التخصيص عندنا أن يَتأملَ المجتهدُ فيه فيثبتُ الحكمَ في غيره بذلك المعنى لينال درجة المجتهدين.

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٣

(٢) سورة النساء، آية: ٢٤ وتمامها: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾.

وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء، غير أن الماء يثبت عيانًا مرة وتارة دلالة.

ومن ذلك ما حُكي عن الشافعي أن الحكم إذا أُضيف إلى مسمى بوصف خاص كان دليلاً على نفيه عند عدم ذلك الوصف، وعندنا هذا باطل أيضًا، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.

(**وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء**) يعني أن الاستغراقَ ثابتٌ في وجوب الغسل الذي يتعلقُ بعين الماء لا في غيره. ألا ترى أن المسلمينَ أجمعوا على وجوب الغسل على الحائض والنفساء إذا اقتضى الحيضُ والنفاسُ فيما لا يمكن القولُ به فهو مستثنى عن النصوص، فكذلك وجب القولُ بانحصار وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء بالماء.

(**غيرَ أن الماءَ يثبتُ مرة عيانًا كالإنزال، ومرة دلالة**) كالتقاء الختانين لما عرف من الأصل أن الشيء إذا تعسر الوقوف عليه فقام سببُ ذلك الشيء مقامه كالنوم مضطجعًا قام مقام الحدث، وكان انتقاضُ الطهارة مضافًا إلى الحدث معنى، فكذلك هاهنا التقاء الختانين بتواري[1] الحشفة سببٌ داعٍ إلى نزول الماء فقام مقام نزول الماء، فكذلك أُضيف وجوبُ الغَسل إلى الماء.

فحاصله أن التخصيصَ بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا[2] وحيث دل

---

(١) واريتُ الشيء، أي أخفيته، وتَوارَى هو: أي استتر.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٥٢٢، مادة: ورى.

(٢) وبه قال أبوالعباس بن سريج، وأبوبكر القفال الشاشي، والغزالي من أصحاب=

إن وصف كون المرأة من نسائنا يوجب أن لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا، وذلك مثل قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة»، وهذه المسألة بناء على مسألة التعليق بالشرط على مذهبه؛ لأن التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه، والوصف بمعنى الشرط.

إنما دل عند علمائنا لأمر من خارج لا من قبل التخصيص.

من ذلك قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾[1] استدل أهلُ الحق بهذه الآية على الرؤية لا من حيث التخصيص؛ بل لأن كونَهم محجوبين عقوبةً لهم، فيجب أن يكون أهلُ الجنة على خلافهم وإلا لا يكون الحجبُ في حق الكفار عقوبةً لاستواء الفريقين في الحجب.

(**وذلك في الزنا**) لو زنا رجلٌ بامرأة يجوزُ له أن يتزوجَ ابنتها؛ لأن حرمةَ

= الشافعي، والقاضي أبوبكر الباقلاني، وجمهور المتكلمين خلافًا لبعض العلماء من الأشاعرة، والحنابلة، وأبوبكر الدقاق، والإمام مالك، والشافعي وأحمد، وأبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي حامد المروزي، وأصحاب الظواهر، وكثير من اللغويين والفقهاء والمتكلمين.

راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٥٥، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٤٧٢ ـ ٤٧٣، فواتح الرحموت ١/ ٤١٤، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨، شرح ابن الملك على المنار ص ٥٤٧ ـ ٥٤٩، تيسير التحرير ١/ ٩٨ ـ ٩٩، التقرير والتحبير ١/ ١١٥ ـ ١١٦، المستصفى ٢/ ٢٠٤، التبصرة ص ٢١٨، اللمع ص ٣١، المنخول ص ٢١٥ ـ ٢١٦، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٢/ ٢٠٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٥٧، روضة الناظر ٢/ ٢٢٢، المسودة ص ٣٦٠، الأم ٢/ ٢٣.

(١) سورة المطففين، آية: ١٥.

بيانه أن الشرط لما دخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرًا ونافيًا حكم الإيجاب، والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم أيضًا، فصار للوصف أثر الاعتراض بمنزلة الشرط فألحق به بخلاف العلة؛ لأنها لابتداء الإيجاب لا للاعتراض على ما يوجب، فصار بمنزلة الاسم

ابنة المزنية إنما تكون إذا كانت هي من نسائه؛ لأنها معلق بذلك والمزنيةُ ليست من نساء الزاني فلا تحرم ابنتها على الزاني.

(**بيانه أن الشرطَ لما دخل على ما هو الموجب لولا هو صار الشرط مؤخرًا ونافيًا حكمَ الإيجاب**) أراد بالموجب العلةَ بمعنى أن الشرطَ شيء إذا دخل على الوجوب هو موجب كما هو لولا الشرطُ الذي دخل عليه.

علم بهذا أن الشرطَ صار مؤخرًا حكم الإيجاب، والوصفُ يشارك الشرطَ في هذا العمل، فكان الوصفُ بمعنى الشرط لذلك، فينبغي أن يوقفَ على هو؛ لأن قوله: «صار» جواب لما، وترجمته بالفارسية: يعني آن خبرست كه اكَر وي نه بود موجب موجب است وقتيكه وي بر موجب مي در آيد حكم إيجاب را أز وي تأخير كند وصف مساوي است، ومراد وي را در اين عمل معلوم شد كه وصف در معنى شرط نبوده است.

(**بخلاف العلة**) يعني إنها توجب وجود الحكم عند وجودها، ولا توجب عدم الحكم عند عدمها؛ (**لأنها لابتداء الإيجاب لا للاعتراض على ما يوجب**). هذا كلُّه جوابٌ عما يقول له.

فقولنا: ولنا أن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثرًا أن يكون علةُ الحكم

العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها.

ولنا إن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثرًا أن يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا أثر للعلة في النفي، ومثال هذا أيضًا قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ فهذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا لما قلنا، ولا يلزم على هذا الأصل ما قال أصحابنا في كتاب الدعوى في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة

إلى آخره، وتحقيق هذا الكلام هو أن الشرطَ للمنع بالإجماع. أما عندنا فيمنع العلةَ عن الانعقاد، وأما عنده فيمنع الحكمَ عن الثبوت، فكان الشرطُ معترضًا على ما هو موجبٌ، والوصفُ بمعناه على ما ذُكر في الكتاب.

فأما العلةُ فهي لابتداء إثبات الحكم وهي ليست بمانعة بل هي مثبتةٌ، والحكمُ قد يثبت بعللٍ شتى على طريق البدلية فلا يكون عدمُ العلة المعينة دليلاً على عدم الحكم حتى إن عدمَ البيع لا يدل على عدم الملك؛ لأنه يحتمل أن يحصلَ الملكُ بالهبة أو بالإرث أو بالصدقة.

(**ولا يلزم على هذا الأصل**) وهو ما ذكرنا أن الحكمَ إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص لا يكون دليلاً على نفيه عند عدم ذلك الوصف عندنا، ثم ذكر هاهنا أنّ إضافةَ الحكم إلى مسمى بوصف خاص وهو قوله: «الأكبر مني» دلت على نفي نسب من بعده كما يَجعل الخصمُ ذلك التخصيص به نفيًا لغيره.

وهو قوله: (**ما قال أصحابنا ـ رحمهم الله ـ في أمَةٍ ولدت ثلاثةَ أولاد في بطون مختلفة**) بأن يكون بين كل واحد من الأولاد ستةُ أشهر فصاعدًا.

فادعى المولى نسب الأكبر أن نسب من بعده لا يثبت، فجعل تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت لأنهما ولد أم ولده.

وقال في الشهادات والدعوى: إذا قال شهود الميراث: لا نعلم له وارثًا في أرض كذا - أن هذه الشهادة لا تقبل عند أبي يوسف ومحمد - رحمهما الله -،

(فادعى المولى نسبَ الأكبر).

إن نسبَ الآخَرَين لم يثبتْ، فهذا يدل على أن التخصيصَ بالوصف نفي؛ لأنا نقول: إن نسبَ الآخَرَين إنما لم يثبت لا لأن التقييدَ بالوصف ينفي ثبوت نسبهما، فإنه لو أشار إلى الأكبر فقال: هذا ولدي، فإن نسبَ الآخَرَين لم يثبت أيضًا مع أن التنصيصَ بالاسم لا يدل على نفي الحكم في غير المسمى، فعُلم أن انتفاءَ النسب لا يتعلقُ بالتقييد بالوصف بل إنما لا يثبت؛ لأن قبلَ الدعوى يحتمل ثبوتَ نسبِ كلِ واحدٍ منهم وتلزمه الدعوى إذا كان الولد منه، فإنه كما يحرم عليه دعوى ما ليسَّ منه يحرم عليه ترك دعوى ما هو مخلوق من مائه.

فإذا قال: الأكبرُ مني، وهو ساكت في هذا الزمان عن دعوة نسب الآخَرَين وهو موضع الحاجة إلى البيان كان سكوته نفيًا لنسبهما. إذ لو لم يكن نفيا كان تاركًا للفرض فيحمل على النفي، كي لا يصير تاركا للفرض.

و قوله: **(لولا ذلك لثبت)** أي لولا تخصيصه نفيًا لثبت نسبُهما؛ لأن ولدَ أمِ الولد لا ينتفي بدون النفي.

فقلنا: لا يثبت نسبُهما لا باعتبار التقييد بالوصف، فإنه لو أشار إلى

وجعل النـفي في مكان كذا إثباتًا في غيره.

أمـا في المسـألة الأولى فلم يثبت النـفي بـالخـصـوص، لكن لأن التـزام النسب عند ظهـور دليله واجب شـرعًا والتبـري عند ظهـور دليله واجب أيضًا، والالتزام بالبـيان فرض صيانة عن النـفي، فصـار السكوت عند لزوم البـيـان لو كـان ثابتًا نـفيًا حـمـلاً لأمره على الصلاح حتى لا يصـيـر تاركًا

الأكبر وقال: هذا ابني، لا يثبت نسب الآخَرَين منه أيضًا، ولا يقال لا حاجة إلى دعوى؛ لأنهما ولدا لأم ولده؛ لأنا نقول: إن أمومية الولد تثبت بالدعوة للأكبر، فيكون ما هو دليلُ النفي مقارنًا لأمومية الولد فلم يثبت النسبُ.

و قـال في «المبسوط»: وقـال زفرُ: يثبت نسب الآخَرَين منه أيضًا؛ لأنه تبين أنها ولدتهما على فراشه، فإنها صارت أم ولد له من حين علقت بالأكبر - إلى أن قـال - قلنا: إن تخـصـيصَه الأكـبرَ بدعوى النسب دليلُ النفي في حق الآخَرَين هاهنا - لأنه يجب على المولى شـرعًا إظهارُ النسب الذي هـو ثابتٌ منه بالدعوى، فإن تخصيصَه الأكبرَ بعد وجوب الإظهار عليه بهذه الصفة دليلُ النفي في حق الآخَرَين - ودليلُ النفي كـصـريح النفي، ونسبُ ولد أم الولد ينتفي بالنفي فكذلك بدليل النفي، وهذا نظير ما قيل إن سكوتَ صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة إليه بالسؤال دليلُ النفي؛ لأن البيانَ وجب عند السؤال، فكان تركه بعـد الوجوب دليلُ النفي، ولكن يعـتق الآخَران بموت المولى؛ لأنهما ولدا أم الولد فيعتقان بموت المولى[1]، وقـولـه: «نفـيًا»

---

(١) انظر: المبسوط ١٧/ ١٤٥.

للفرض، وفي مسألة الشهادات زاد الشهود ما لا حاجة إليه، وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات

وبمثلها لا يصح إثبات الأحكام.

وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ: هذا سكوت في غير موضع الحاجة؛ لأن ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة.

ومن ذلك أن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم عند بعضهم مثل

خبرُ صار أي فصار السكوتُ نفيًا، وقوله: «لو كان ثابتا» متصلٌ بما يليه وهو: «البيان» أي لزم البيان لو كان النسبُ ثابتًا.

(**وبالشبهة تُردُّ الشهادةُ**) كشهادة الوالد لولده. ذَكر مسألةَ الشهادات الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في «المبسوط» بقوله: و لو شهدوا أنهم لا يعلمون له وارثًا بأرض كذا وكذا غيرَ فلانٍ جاز ذلك في قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ ولم يجز ذلك في قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله تعالى ـ حتى يقولوا مبهمةً: لا نعلم له وارثا غيرَه؛ لأن في تخصيصهم مكانًا إيهام أنهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان.

أرأيت أنهم لو قالوا: لا نعلمُ له وارثًا سواه في هذا المجلس أكان يقضى بالميراث لهم؟ وأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول: هذا اللفظُ مبهمٌ للمبالغة في بيان أنه لا وارثَ له غيره، ومعناه: أن بلده كذا مولده ومسقط رأسه كذا ولا نعلم له بها وارثًا غيرَه، فأحرى أن لا يكون له وارثٌ آخر في مكان آخر، ثم تخصيصهم هذا المكانَ بالذكر في هذا اللفظ لغوٌ؛ لأن ما لا يعلم المرءُ لا

قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾: أن القران يوجب أن لا يجب على الصبي الزكاة، وقالوا: لأن العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة.

وقلنا نحن: إن عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة؛ لأن الشركة إنما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة إلى ما تتم به، فإذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، و هذا أكثر في كتاب الله تعالى من أن يُحصى، ولهذا قلنا في قول الرجل: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي هذا حر - أن العتق بالشرط وإن كان تامًا لأنه في حكم التعليق قاصر.

يختص بمكان دون مكان فهذا وما لو أطلقوا سواء.

وقولهما: أن هذا إيهام، فلئن كان كذلك فهو مفهوم، والمفهوم لا يقابل المنطوق[1] وذكر في أصوله وقالا: لا تقبل هذه الشهادةُ لا لأنها توجب علمهم بوارث آخر بمكان آخر؛ بل لتمكن التهمة؛ فإنه يحمل بأنهما خصا ذلك المكانَ للتحرز عن الكذب أو علمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان، ولكن الشهادةَ تُردُ بالتهمة، فأما الحكمُ فهو أنا لا نثبت نفيًا ولا إيجابًا بالتهمة بل بالحجة المعلومة[2].

(**لأنه في حكم التعليق قاصرٌ**) يعني أن قولَه: «عبدي هذا حر»تام في نفسه لكنه في حق التعليق قاصر؛ لأن غرضَ المتكلم من هذا الكلام التعليق،

---

(١) انظر: المبسوط ١٦/١٥٣.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٥٩-٢٦٠.

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾: إن قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ جزاء، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ وإن كان تامًا ولكنه من حيث إنه يصلح جزاءً واحدًا مفتقر إلى الشرط فجعل ملحقًا بالأول.

ألا ترى أن جُرح الشهادة إيلام كالضرب، وألا ترى أنه فوض إلى الأئمة.

فأما قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فلا يصلح جزاءً، لأن الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الإمام، فأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة المبتدأة

فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم، دل أن الشركةَ إنما وجبت للافتقار.

ألا ترى أنه لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتُك[1] طالق طلقت ضرتها في الحال؛ لأنه كلامٌ تامٌ فَلا حاجة إلى الاشتراك، إذ لو كان غرضُه الشركةَ في التعليق لاقتصر على قوله: «وضرتك» فإذا أفرد بالخبر دل أن مرادَه التنجيزَ لما أن خبرَ الأول يصلح خبرًا للثاني بخلاف قوله: وعبدي حرٌ؛ لما أن خبرَ الأول لا يصلح خبرًا له عند تجريده عن الخبر، فلذلك كان هو مع وجود خبره قاصرًا في حق التعليق فتثبت الشركةُ في التعليق.

---

(١) ضَرَّة المرأة: امرأة زوجها.
راجع: الصحاح ٢/ ٧٢٠، مادة: ضرر، والتعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٥٨.

مثل قوله تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾، ومثل قوله: ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ﴾ والشافعي ـ رحمه الله ـ قطع قوله ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط، وقلنا نحن بصيغة الكلام: إن القذف

(مثل قوله ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾[1]) وما قبله ﴿فَإِن يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾، ومثل قوله: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ﴾[2]، وكذلك قوله: ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ﴾[3]، فقد بينا مثله في بيان واو العطف[4].

(والشافعي قطع قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾) أي عن قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[5]؛ حيث جعل الاستثناءَ الذي في آخر الكلام[6] منصرفًا إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ وإلى قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ لا إلى قوله ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾، ولأنه لم يجعلْ ردَّ الشهادة من تتمة الحد حتى جعل التوبةَ رافعة لرد الشهادة ولم يجعلْها رافعة للجلد[7] (مع قيام دليل الاتصال)، فإن

---

(١) سورة الشورى، آية: ٢٤.

(٢) سورة الحج، آية: ٥.

(٣) سورة التوبة، آية: ١٥.

(٤) انظر: ص (٧٩٥) فما بعدها.

(٥) سورة النور، آية: ٤.

(٦) وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النور، آية: ٥.

(٧) اتفق الفقهاء على أنه لا يسقطُ الحد عن القاذف بعد ثبوته وأنه لا بد له من الحد، واختلفوا هل القاذفُ يفسقُ بفعل القذف ذاته أو إنما يفسق بعد أن تحكم عليه المحكمة بالحد؟ واختلفوا كذلك هل التوبة ترفع الفسق ورد الشهادة معًا؟ =

سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد ؛ لأنه عطف بالواو والعجز عطف بثم.

كلاً منهما يصلح جزاءً للقذف، وكلُ واحد منهما جملة فعلية. كلُ واحد منهما خوطب به الأئمة، ووصل قوله: ﴿وَأُوْلَٰئِكَ﴾ بما قبله وهو قوله: ﴿وَلَاَ تَقْبَلُواْ﴾ حتى صرفَ الاستثناءَ إليهما مع قيام دليل الانفصال، فإن قولَه ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ﴾ جملة فعلية: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ جملة اسمية والأولى جملةٌ خوطب بها الأئمة، والثانيةُ إثباتُ شبهة الفسق على الإطلاق وبيانٌ لجريمة القاذف فلا تصلح جزاءً على القذف بطريق الحد؛ بل هذا لإزالة الإشكال عن وهم متوهم بأن يتوهم: ينبغي أن لا يجب الحدُ على القاذف؛ لأن القاذفَ في قذفه لا يخلو إما أن يكون صادقًا أوكاذبًا، فإن كان صادقًا لا يجبُ الحدُ قطعا، ولو كان كاذبًا يجب، فلا يجب بالشك كالشيء المتردد بين الوجود والعدم حيث ترجح جانب العدم؛ لأنه هو الأصلُ في الشيء يثبت بالشبهات.

= فهو يفسق بفعل القذف ذاته عند الشافعي، والليث بن سعد.

و على عكسه يقول أبو حنيفة، وأصحابُه، ومالك: إنه لا يفسق إلا بعد ما يقام عليه الحد.

و هل التوبة ترفع الفسق ورد الشهادة معا ؟

قال شريح القاضي، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة: إنه لا يعمل الاستثناءُ في رد شهادته وإنما يزول فسقه عند الله تعالى.

و قال الجمهور: الاستثناءُ عاملٌ في رد الشهادة فإذا تاب القاذف قبلت شهادته مطلقًا قبل الحد وبعد الحد.

راجع: تفسير القرطبي ١٢/ ١٧٩، بداية المجتهد ٢/ ٤٤٣، المجموع ٢٠/ ٧٤.

ومن ذلك قول بعضهم: إن العام يختص بسببه، وهذا عندنا باطل لأن النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة.

فأولى أن لا يثبت جانب الوجود في الحدود، وهو مما لا يثبت بالشبهات والله تعالى أزال ذلك الإشكالَ بقوله: ﴿**أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾أي هم العاصون بهتك ستر العورة، وليس غرضهم من ذلك الطلبَ الحسنةَ لكذبهم في ذلك، وإليه أشار في قوله تعالى: ﴿**فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ**﴾[1] فلذلك وجب عليهم حدُّ القذف، ولأن الشافعيَ ردّ الشهادةَ بدون مدة العجز، والله تعالى جعل رد الشهادة حكمًا لصفة التراخي بحرف (ثم) إلى وقت العجز بقوله: ﴿**ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**﴾ والشافعي غيَّر هذا حيث ردَّ الشهادةَ بدون مدة العجز.

[**العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**]

(**ومن ذلك قول بعضهم: إن العامَ يختص بسببه**) أي بسبب ورود العام كما لو قال رجلٌ لآخَر: تعال تغدَّ معي، فقال الآخَرُ مجيبًا: إن تغديت اليومَ فعبده حر، وخص عموم هذه اليمين عند بعضهم بغداءِ ذلك الشخص الذي دعا إلى غدائه حتى لو ذهب إلى بيته وتغدى لا يحنث عندهم وألغى الزيادةَ.

(**لأن النصَ ساكتٌ عن سببه**) أي عن سبب مخصوص بذلك الشخص، (**والسكوتُ لا يكون حجةً**)؛ لأن الاستدلالَ بالسكوت يكون استدلالاً بلا دليلٍ، فكيف يجوز باعتبارِه تركُ العمل بالدليل وهو المنصوصُ.

---

(١) سورة النور/ ١٣

ألا ترى أن عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة بأسباب ولم تختص بها

(ألا ترى أن عامةَ الحوادثِ مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة بأسباب).

أما آيةُ الظهار وهي قوله تعالى: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا**﴾ إلى قوله: ﴿**الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم**﴾[1] الآيةُ نزلت في شأن خَولة بنت ثعلبة بن قيس بن مالك[2] امرأة أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري[3] أخي عبادة[4] رآها وهي تصلي وكانت حسنةَ الجسم فلما

---

(١) سورة المجادلة/ ١ - ٢ .

(٢) هي خولة بنت ثعلبة بن أصرم بن فهر بن ثعلبة الأنصارية الخزرجية، ويقال: خولة بنت ثعلبة بن مالك، ويقال: بنت مالك بن ثعلبة، ويقال لها: خويلة وكانت تحت أوس بن الصامت، وفيها نزلت ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي﴾ رضي الله عنها.
انظر: الإصابة ٤/ ٢٨٢، الاستيعاب ٤/ ٢٨٢

(٣) هو أوس بن الصامت بن قيس بن أصْرم الخزرجي الأنصاري. شهد بدرًا والمشاهدَ كلَّها مع رسول الله ﷺ وهو الذي ظاهر من امرأته ووطئها قبل أن يُكفر. توفي بالرملة من أرض فلسطين سنة ٣٤هـ وهو ابن ٧٢ سنة.
انظر: أسد الغابة ١/ ١٧٢ دار الشعب

(٤) هو أبو الوليد عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الأنصاري الخزرجي الصحابي فاتح مصر وقاضي فلسطين، الطويل الجسيم الجميل، كان أحدُ النقباء ليلة العقبة، وشهد المشاهدَ كلَّها مع رسول الله ﷺ. توفي بالرملة سنة ٣٤هـ وهو ابن ٧٢ سنة، هكذا ذكروا أصحاب كتب التراجم سنة وفاته وسنة وفات أخيه، وبعد التحقيق لم أصل إلى النتيجة.
راجع: الإصابة ٢/ ٢٦٠، أسد الغابة ٣/ ١٦٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٤٩ رقم ٩٨ .

....

سلَّمت راودها[1] فأبت فغضب وقال لها: أنت عليَّ كظهر أمي إلى آخره[2]

و أما آيةُ اللعان فنزلت لمّا قاله عاصم[3] بن عدي الأنصاري[4] فقال: جعلني الله فداك؛ إن وجدَ رجلٌ مع امرأته رجلاً فأخبر جُلد ثمانين ورُدت شهادته أبدًا وفُسق، وإن ضربه بالسيف قتل، وإن سكت سكت على غيظ، وإلى أن يجيء بأربعة شهداء فقد قضى الرجلُ حاجته ومضى. اللَّهم افتح، وخرج فاستقبله هلالُ بن أمية[5] أو عويمر[6] فقال: ما وراءك؟ قال: شرٌ!

---

(١) راودتُه على كذا مُراوَدةً ورِوادًا أي أردتهُ، ورادَ الكلأَ يَرُودُهُ رَوْدًا ورِيادًا وارْتادَهُ ارتيادًا بمعنًى أي طلبه.
انظر: الصحاح ٢/ ٤٧٨، مادة: رود.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ١٧/ ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٣) هكذا في النسختين معًا.

(٤) هو عاصم بن عدي بن الجد العجلاني البلوي حليف الأنصار، كان سيد بني عجلان، من البدريين اتفاقًا قصير القامة، وشهد أحدًا وما بعدها، له رواية في الصحاح، توفي سنة ٤٥هـ عن عمر يقرب ١٢٠ سنة، ولما حضرته الوفاةُ بكى عليه أهله فقال: لا تبكوا عليَّ إنما فنيت فناء. رحمه الله تعالى.
انظر: الإصابة ٢/ ٢٣٧، الأعلام ٣/ ٢٤٨، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣٥رقم ٦٩.

(٥) هو هلال بن أمية بن عامر بن عبد الأعلم الأنصاري الواقفي، شهد بدرًا وأحدًا وكان الإسلام، وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وتاب الله عليهم وذكرهم في سورة التوبة، وهم: هلال، وكعب بن مالك، ومُرارة بن الربيع.
انظر: الإصابة ٣/ ٥٧٤، الاستيعاب ٣/ ٥٧١، أسد الغابة ٥/ ٤٠٦.

(٦) هو عويمر بن أبيض العجلاني، وقال الطبراني: هو عويمر بن الحارث بن زيد، وأبيض لقبٌ لأحد آبائه، صحابي نزلت فيه آية اللعان، وقيل في غيره.
انظر: الإصابة ٤/ ٧٤٦، أسد الغابة ٤/ ٣١٧.

وهذه الجملة عندنا على أربعة أوجه: الوجه الأول - ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه، والثاني - ما لا يستقل بنفسه، والثالث - ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء، والرابع - ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل.

أما الأول - فمثل ما روي عن النبي عليه السلام «أنه سها فسجد»، ورُوي «أن ماعزًا زنى فرجم» والفاء للجزاء فتعلق الأول على ما مر بيانه.

وأما الثاني - فمثل الرجل يقول لآخر: ليس لي عليك كذا، فيقول: بلى، أو يقول: كان كذا فيقول: نعم يجعل إقرارًا، وكذلك إذا قال: أجل، هذا أصل بلى ونعم، أن يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام،

وجدتُ على امرأتي خولة وهي بنت عاصم شريك بن سحماء[1] فقال: هذا والله سؤالي ما أسرعَ ما أُبتليتَ به، فرجع فأخبر عاصم رسول الله ﷺ فكلم خولة فقالت: لا أدري الغيرَةُ أدركته أم بخلاً على الطعام؟ فكان شريك نزيلهم وقال هلالٌ: لقد رأيته على بطنها، فنزلت آية اللعان ولاعن بينهما. كذا في «الكشاف»[2]، وأما قوله: «وغير ذلك» حكايةُ القذف، فإنها نزلت بسبب قصة عائشة - رضي الله عنها - (وهذه الجملةُ) أي جملة حكمِ العام المعلق بالسبب.

(**أن يكون بلى بناءً على النفي في الابتداء مع الاستفهام**)، فإن بلى

---

(١) هو شريك بن سحماء - وهي أمه واسم أبيه عبدة بن مغيث البلوي حليف الأنصار - صحابي مشهور، يقال: إن أبابكرَ بعثه رسولاً إلى خالد بن الوليد باليمامة، شهد مع أبيه أحدًا وهو أخ البراء بن مالك لأمه وهو الذي قذفه هلال بن أمية بامرأته.
انظر: الإصابة ٢/ ١٤٧، الاستيعاب ٢/ ١٤٨.

(٢) انظره في: ٣/ ٦٣ - ٦٤، وراجع في حديث القذف والقصة المذكورة: صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ٨/ ٣٠٣ - ٣٠٥.

ونعم لمحض الاستفهام وأجل يجمعهما، وقد يستعملان في غير الاستفهام على إدراج الاستفهام أو مستعار لذلك.

إيجابٌ لما بعد النفي كما في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ۝٣ بَلَىٰ قَادِرِينَ﴾[1] أي نجمعها، (**ونعم لمحض الاستفهام**) كما في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾[2].

(**وأجل يجمعهما**) أي يجمع محض الاستفهام كما في نعم وغيرُ محض الاستفهام كما في بلى.

قال الأخفشُ: إن أجل جوابٌ مثلُ نعم إلا أنه أحسن من نعم في التصديق، ونعم أحسن منه في الاستفهام، فإذا قال: أنت سوف تذهب. قلتَ: أجل. فكان أحسنَ من نعم، وإذا قال: أتذهب؟ قلتَ: نعم، فكان أحسنَ من أجل. كذا في «الصحاح»[3].

(**وقد يستعملان في غير الاستفهام على إدراج الاستفهام**)، فنظير إدراج الاستفهام ما ذكر في إقرار «المبسوط» بقوله: و لو قال: أُخبرَ فلان أن لفلان عليك ألفُ درهم، أو قال: أُعلِّمه أو أُبَشرُه أو أقول له، فقال: نعم، فهذا كلُّه إقرارٌ؛ لأن قولَه: «نعم» ليس بمفهوم المعنى بنفسه وهو مذكور في موضع الجواب، فصار ما سبق من الخطاب معاداً فيه، فلهذا كان إقراراً[4].

---

(١) سورة القيامة، آية: ٣ـ٤.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٤٤.

(٣) انظره في: ٤/ ١٦٢٢، مادة: أجل.

(٤) انظر: المبسوط ١٨/ ٢٠.

وقد ذكر ذلك محمد في كتاب «الإقرار» في نعم من غير الاستفهام أيضًا.

وأما الثالث - فمثل قول الرجل لرجل تغدَّ معي، فيقول الآخر: إن تغديت فعبدي حر، أنه يتعلق به وكذلك إذا قيل: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال: إن اغتسلت فعبدي حر، هذا خرج جوابًا فتضمن إعادة السؤال الذي سبق، وقد يحتمل الابتداء، ولو قال: إن اغتسلت الليلة أو في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدأ احتراز عن إلغاء

و أما قولُه: «وغير احتمال الاستفهام» فهو ما استعمل نعم في جواب الأمر بأن قيل: ابتع مني عبدي هذا، أو استأجره مني، فقال: نعم، فهذا إقرارٌ له بالملك، وكذلك لو قال: افتح باب داري هذه أو جصصْ داري هذه أو أسرج دابتي هذه أو ألجم[1] بغلي هذا فقال: نعم، فهذا إقرارٌ لما بينا أن نعم غير مفهوم المعنى بنفسه فلا بد من حمله على الجواب؛ لأنه لو لم يحمل عليه صار لغوًا، وكلام العاقل محمول على الصحة ما أمكن، ولا يحمل على اللغو إلا إذا تعذر حمله على الصحة.

(**فيقول الآخَرُ: إن تغديت فعبدي حر .أنه يتعلق به**)؛ لأن هذا عامٌ مبني على سؤال فيتخصص به؛ لأن العامَ يجوز تخصيصه بالدليل، وهاهنا قد وجد الدليل وهو دعاؤه إلى الغداء المدعو إليه فيتخصص بدلالة الحال.

والرابع - ما هو مستقل بنفسه خرج عقيب سؤال لكنه زائد على ما هو

---

(١) ألجم الدابة إلجامًا: ألبسها اللجام، واللجامُ: ما يُجعل في فم الفرس من الحديد ومعه السير وغيره.
انظر: المعجم المحيط ص ٨١٦: ألجم.

الزيادة، فإن عني به الجواب صُدّق فيما بينه وبين الله تعالى فتصير الزيادة توكيدًا، وأمثلته كثيرة. و من ذلك: أن الشافعي - رحمه الله - جعل التعليق بالشرط موجب العدم، وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على أصل العدم، وحاصله أن المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببًا وإنما الشرط يمنع الانعقاد.

وقال الشافعي - رحمه الله - هو مؤخر ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوَّز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين، وقال في قول الله ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً﴾: إن تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند وجوده، وقال: لأن الوجوب يثبت بالإيجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدمًا ما وجب وجوده لولا هو، فيكون الشرط مؤخرًا لا مانعًا، ولا يلزم أن تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله؛ لأن الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الأداء متراخي بالشرط.

الجوابُ، فيصير هو كلامًا مبتدأ لا يتعلق بهذا الذي تنازعنا فيه؛ لأن هذا عامٌّ موجبٌ بنفسه زائد على سببه فلم يتعلق به.

(ومن ذلك أن الشافعي جعل التعليق بالشرط موجبَ العدم) إلى آخرِه.

وحاصله عند الشافعي قوله: أنت طالق في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، انعقد سببًا لوقوع الطلاق، وأثر التعليق في منع حكمه، فصار موجبُ هذا الكلامِ عنده: وجود الحكم عند وجود الشرط، وعدمه عند عدم الشرط، فصار كأنه قال: إن دخلتِ الدار فأنت طالق وإن لم تدخلي فلستِ بطالق،

والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، وأما البدني فلا يحتمل الفصل،

وهذا لأنه لما انعقد سببًا عنده قد وجد ما هو المقتضى لوقوع الطلاق، وإنما لم يثبت الحكمُ لوجود التعليق، فيكون العدم مضافًا إلى المانع، وعندنا لما لم ينعقدْ سببا لم يكنْ عدم وقوع الطلاق مضافًا إلى التعليق؛ بل يبقى كما كان قبل اليمين، وعن هذا الأصل تنشعب الفروع لنا وله.

منها: جواز تعجيل الكفارة قبل الحنث عنده؛ لأنه تكفيرٌ قبل السبب، وعدم جواز تعليق الطلاق بالنكاح عنده خلافًا لنا.

(**والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه**)؛ لأن المالَ مع الفعل يتغايران، فجاز أن يتصفَ المال بالوجوب لا يثبت وجوب الأداء. ألا ترى أن المالَ وهو الثمنُ يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الأداءُ ما لم يطالبْ به لما أنهما يتغايران.

(**وأما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه**)؛ لأن الفعلَ لما وجب وجب أداؤه ولو لم يجب الفعلُ لا يجب الأداءُ. إذ لا واسطة بين الفعل والأداء، فلا يتصورُ انفصال وجوب الفعل عن وجوب الأداء، فلما تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحنث تأخر الوجوب ضرورة، فلو أدى قبل الحنث تقع الكفارةُ قبل الوجوب فلا يجوز.

و حاصله أن المالي يحتمل الفصل لإمكان القول بالفصل؛ لأن في المال شيئين: المالُ، والفعلُ في المال، ويكون المالُ واجبًا والفعلُ فيه متأخرًا كما في الثمن المؤجل.

فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب، ولنا أن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله كشرط البيع يوجب شيئًا وبيع الحر باطل أيضا، وهاهنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف إليه

و أما البدني فليس فيه إلا الفعل، فلما تأخر الأداءُ لم يبق الوجوب.

(**ولنا أن الإيجابَ لا يوجد إلا بركنه**)؛ لأن ركنَ الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وقيام الشيء بدون ذاته محال؛ ألا ترى أن البيعَ لما كان عبارةً عن الإيجاب والقبول لا ينعقد بدونهما أو بدون أحدهما أو ما يقوم مقامهما وكذلك الصلاةُ لما كانت عبارةً عن الأركان المعهودة لا تتصور بدونها أو بما يخلفها، وكذلك في الحسيات لما كان ركن السرقة من كذا وكذا لا يتصور بدونه.

والإيجابُ لا يثبت أيضًا بدون محله كالبيع لا ينعقد بدون محله وهو المالُ، وفيما نحن فيه المحل هو المرأةُ في تعليق الطلاق بالشرط، فما لم يتصلْ هذا الإيجابُ إليها لم يثبتْ الإيجابُ، وهاهنا لم يتصل بالمرأة لأن اتصالَه بها اتصالٌ شرعيٌّ، ولم يثبت شيء من أحكام الطلاق فيها فلم ينعقد سببًا كالبيع المضاف إلى الحر لمَّا لم يفد حكمًا من أحكام البيع لم ينعقد سببًا، واعتبر هذا بالاتصال الحسي، فإنه ما لم يظهر أثرُ فعل النجار في المحل وهو الخشبُ لم ينعقد شجرًا[1] فإذا ثبت هذا تبين أن الشرطَ ليس بمعنى الأجل. يعني لو أُجل الثمنُ في البيع.

---

(١) لعل المراد: لم ينعقد البيع حالة كون الخشب شجرة.

و بدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببًا .

ألا ترى أن السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت على

قلنا : إن الأجلَ ليس بمانع للبيع ولا بحكمه ، فإن المبيعَ يخرجُ من ملك البائع ويدخل في ملك المشتري ولكن أثرَه في تأخر المطالبة ودخول الثمن في ملك البائع ليس بشرط صحة البيع ، ولهذا لو أُسقط الثمنُ عن المشتري صح ، فلا يقدح عدم وصول الثمن إلى البائع في البيع ولا في حكمه ولا كذلك التعليق ، فإنه يمنع العلةَ عن الانعقاد على ما بينا .

والتعليقُ بالشرط يمين عقدت للبر ، فموجب التعليق هو امتناع حكم الإيجاب والسببُ طريقٌ إلى الحكم ، فكيف يكون سببًا إلى الحكم وهو مانع عنه ؟ فالقول بكونه سببًا إلى الحكم كان قولاً عائدًا على موضوعه بالنقض ، وعن هذا الحرف ينشأ الفرق بين التعليقات وبين الإضافة ؛ لأن الإضافةَ لثبوت الحكم بها فكان سببًا ؛ لأنها تفضي إليه بخلاف التعليق ، فإنه للمنع عن الحكم في أصله .

ألا ترى أن قولَه : أنت طالقٌ غدًا أو أنت حرٌ غدًا هو لوقوع الطلاقِ والحرية في الغد ، فكيف يكون مانعًا ؟ فلم يوجد المانع من السبب ، بل وجد ما يحقق كَونه سببًا ؛ لأن الغدَ وما يشبهه تعيينٌ لزمان الوقوع ، والزمانُ من لوازم وقوع الطلاق كما إذا قال : أنت طالقٌ الساعة ، فتكون الإضافةُ محققةً للسببية والتعليقُ مانعًا لها ، فلا يتقاسان .

(**وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببًا**) ، ولكن ينعقد يمينًا ؛ لأن التعليقَ

البر، والعقد على البر ليس بطريق إلى الكفارة؛ لأنه لا يجب إلا بالحِنث وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببًا، وتبين أن الشرط ليس بمعنى الأجل؛ لأن هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله: «أنت مني» لم يتصل بقوله: «حر» لم يعمل، فصار الحكم معدومًا بعد الشرط بالعدم الأصلي كما كان قبل اليمين، وهذا

بالشرط يمينٌ فلا تتوقف صحته على ملك المحل كاليمين بالله، وهذا لأن اليمينَ تصرف من الحالف في ذمة نفسه فيصح.

فإن قلت: لو قال الشافعي إذا لم يكن سببًا في الحال عندكم ولكن له شبهة السببية، فيجب أن يشترطَ المحل كما يشترط لحقيقة السبب، وهذا لأن التعليقَ معتبرٌ بالتنجيز، فلما لم يكن له ولايةُ تنجيز الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولايةُ تعليقٍ قبله.

قلت: لا يصح قياس التعليق بالتنجيز؛ لأنه قد يملك التعليق دون التنجيز. ألا ترى أن الرجلَ إذا قال لجاريته التي ليس بها حبل: إذا ولدت ولدًا فهوَ حر صح بالإجماع، وإن كان لا يملكُ تنجيزَ العتق في الولد المعدوم، وكذلك إذا قال لامرأته الحائض: إذا طهرت فأنت طالقٌ كان هذا تعليق طلاق السنة، وإن كان لا يملك تنجيزه في الحال.

إلى هذا أشار في «المبسوط»[1] وجواب اقتصار شبهة الإيجاب إلى المحل فيجيء بعد هذا إن شاء الله تعالى[2].

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٦، ١٠١ ـ ١٠٢، ٧/ ٣١.
(٢) راجع: ص (٦١٨) فما بعدها.

بخلاف البيع بخيار الشرط؛ لأن الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكمًا.

أما الحقيقة فلأن البيع لا يحتمل الخطر وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس نظرًا، فلو دخل على السبب لتعلّق حكمه لا محالة، ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بأدنى الخطرين فكان أولى، وأما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول

(**فيصلح التدارك به**) أي كان الشرط (**لأدنى الخطرين**) وهو دخولُ الشرط في الحكم، وهذا لأن ثبوتَ الخيار في البيع ثبت بخلاف القياس؛ نظرًا لمن لا خبرةَ له في المعاملات، فيثبت بقدر الضرورة، والضرورةُ ترتفع بكون الخيار داخلاً في الحكم دون السبب؛ عملاً بما هو الأصلُ في الشرع بقدر الإمكان، وهو تقليل الخطر في البيع بخلاف الطلاق، فقلنا فيه بكمال التعليق أن لو دخل الشرط على الحكم كان تعليقًا من وجه دون وجه فكان ناقصًا في التعليق، والنقصانُ إنما كان بالعوارض، فلذلك أدخلناه فيه في السبب وفي البيع في الحكم، وهو معنى قوله: (**وأما هذا فيحتمل الخطر**) أي الطلاقُ يحتمل التعليقَ بالشرط الذي فيه خطر وتردد أنه يوجد أم لا؟ لأنه من الإسقاطات والذي يسقط قابل للتعليق كما في الحسيات، فإن القنديل[1] قابلٌ للتعليق؛ لأنه مما يسقط وما يتناول من يد إلى يد وتبادل به غيره غير قابل للتعليق في ذلك الغرض؛ إذ في التعليق بالشرط الذي يوجد أم لا معنى

---

(١) القنديلُ: مصباح فيه فتيل يضاءُ بالزيت
انظر: الرائد ٢/ ١٢٠٧.

بكمال التعليق في هذا الباب.

وأما الحكم فإن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث، ولو حلف لا يُطلِّق فحلف بالطلاق لم يحنث، وإذا بطلت العلة صار ذلك الإيجاب علة كائنة ابتداء، ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به، ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلَّق وتعجيل الكفارة، وهو كالكفارة بالصوم وفرقه باطل؛ لأنا قد بينا أن حق الله في المال فعل الأداء لا عين المال، إنما يقصد عين المال في حقوق العباد أما في حقوق الله تعالى فلا؛ لأن العبادة فعل لا مال، وإنما المال آلته.

القمار، والقمارُ حرام بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1].

(**وفرقه باطل؛ لأنا قد بينا أن حقَ الله تعالى في المالي فعلُ الأداء لا عينُ المال، وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد**)؛ لأن المقصودَ لهم يحصلُ بالمال. ألا ترى أن صاحبَ الحق إذا ظفر بجنس حقه له أن يأخذَه ولم يوجد من المديون فعل البتة.

فعُلم أن المقصودَ هو المالُ، وفي باب الزكاة لا بد من فعل من المخاطب فصار كالصلاة (**والمال آلته**)، ولا يقال: بأنه يتأدى بالنائب؛ لأنا نقول: المقصود يحصل بالنائب لأن المخاطرَ قطعُ طائفة من المال، وبهذا تلحقه المشقة فحصل المقصود، والإنابةُ فعلٌ منه فاكتفى به مع حصول المقصود، وإنما لا تتأدى الصلاةُ بالنائب؛ لأن المشقةَ فيها إنما تتحقق في فعل نفسه فلا يتصور

---

(١) سورة المائدة، آية: ٩٠.

قال زفر: و لما بطل الإيجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فإذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثًا لم يبطل اليمين وكذلك العتق، وإنما شرط قيام الملك؛ لأن حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح بالحال،

فيه الإنابة، والأصلُ أن فعلَ الإنسان لا يكون فعلَ غيرِه لما فيه من الاستحالة، وإنما جعل فعل النائب في الزكاة فعل المنوب بخلاف القياس عند حصول ما هو المقصود من إيجاب الزكاة، وهو الابتلاءُ بوصول المشقة إليه وقد وجد ذلك في الزكاة عند الإنابة فقطع طائفة من ماله، فلا تلحق بها الصلاة بالقياس عليها؛ لأن ذلك ثبت بخلاف القياس مع وجود المفارقة بينهما على ما بينا، فلم تكن الصلاةُ في معنى الزكاة من كل وجه حتى تلحق هي بها بالدلالة.

(**قال زفر ـ رحمه الله ـ: ولما بطل الإيجابُ**) أي ولما بطل أن كون المعلق سببًا لوقوع الطلاق (**لم يشترط قيام الملك**)؛ لأن المحلَ إنما يشترط لتثبيت الإيجاب كالمال شرطٌ لتثبيت البيع فيه، فلما بطل كونه سببًا لم يفتقرْ إلى المحل، (**وكذلك العتق**) يعني إذا قال لأمته: إن فعلت كذا فأنت حرةٌ فأعتقها قبل وجود الشرط بطل اليمينُ عندنا حتى لو ارتدت ـ والعياذ بالله ـ ولحقت بدار الحرب ثم أسلَمت ثم ملكها المالك الحالف ثم وجد منها الشرطُ لا تعتق عندنا، وعند زفر تعتق[1]، وأما إذا قال لعبده: إن دخلتَ الدارَ فأنت حرٌ ثم باعه ثم اشتراه فدخل فإنه يعتق بالاتفاق؛ لأنه بصفة الرق كان محلاً للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفةُ.

و قوله: (**وإنما شرط قيام الملك**) هذا جواب لزفر عن شبهة ترد على

---

(١) راجع: شرح الفتح القدير على الهداية ٤/ ٥١٩.

فإذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث إنه لا يُنافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء.

قوله: لما بطل الإيجابُ لم يشترط قيام المحل لبقائه» فوجه الورود هو أن التعليقَ لما لم يبق له العلية ولا شَبهها بل بطل من الأصل؛ لذلك لم يشترط قيام المحل لبقاء التعليق؛ لأن المحلَ إنما يشترط للعلة وليس هو بعلة عندنا فلا يشترط قيام المحل فالحل ورد عليه.

لو كان كذلك لوجب أن لا يشترط الملك في ابتداء التعليق جمعنا واتفقنا على أن قيامَ الملك في ابتداء الملك شرطٌ حتى أنه لو قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق فتزوجها ثم دخلت الدارَ لا تطلق[1] فعُلم بهذا أن الإيجابَ لم يبطلْ من كل وجه حتى اشترط الملك في ابتداء التعليق لشبهة بالعلة، فيجب أن يشترطَ لبقائه الحِل وإن لم يشترط الملك.

فأجاب هو عنه وقال: اشتراطُ الملك في ابتداء التعليق لا باعتبار أن الإيجابَ لم يبطل بل الإيجابُ بطل لما قلنا إن التعليقَ يمنعه عن وقوع الطلاق، فكيف يكون سببًا له؟ ولكن إنما يشترطُ الملك في ابتداء التعليق لتفيد اليمين فائدته، وذلك أن التعليقَ وإن لم يكن علةً للطلاق ولا شبهةَ العلة ولكن هو يمينٌ، واليمينُ إنما تفيد فائدته أن لو كان الملكُ موجودًا حالةَ اليمين وهي ابتداءُ التعليق؛ لأن المقصودَ من اليمين البر، فاشترط قيام الملك في ابتداء التعليق تحقيقًا لما هو المقصود من اليمين، وذلك أن حالَ وجود الشرط مترددٌ بين أن يوجدَ الشرطُ والملكُ قائمٌ فيلزمه الجزاء وبين أن يوجدَ والملكُ غيرُ قائم فلا

---

(١) انظر: الهداية ٤/ ١١٩ـ ١٢٠.

ألا ترى أن التعليق بالنكاح يجوز وإن كان الحل للحال معدومًا .

فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها ، وطريق أصحابنا لا يصح إلا أن يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله

ينزل الجزاء فلا يحصل ما هو المقصود فرجحنا وجود الملك حال وجود الشرط بوجود الملك حال ابتداء التعليق لما أن الأصلَ في كل موجود دوامُه واستمراره ، ولما وجب الترجيحُ بالملك في الحال لجانب وجود الملكً حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط لما عرف أن المغلوبَ بمقابلة الغالب بمنزلة المعدوم المستهلك ، فإذا كان كذلك فزوالُ الملك لم يبطل اليمين بالاتفاق ؛ لأنه لا ينافي وجود الجزاء عند الشرط لاحتمال أن يتزوجها فيوجد الشرطُ وهي في ملكه ، وهذا المعنى قائمٌ في زوال الحل لاحتمال أن يتزوجَها بعد زوج آخر فيوجد الشرطُ وهي في ملكه فيجب الجزاءُ ، فعُلم بهذا التقريرِ أنه إذا وجد التعليقُ حال وجود الملك بعد ذلك لا يتفاوتُ في المستقبل بينَ زوال الملك وزوال الحل في حق بقاء اليمين ، ثم بزوال الملك لا يبطل اليمين بالاتفاق فكذلك بزوال الحل .

و قوله : (**ولو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق طلاق المطلقة ثلاثًا بنكاحها**) وإنما خص هذه الصورة ، وإن كان الحكمُ في الأجنبية كذلك أيضًا لما أن المطلقةَ ثلاثًا أبعد من الحل ، ولما جاز تعليق طلاقها بنكاحها فلأن يجوزَ تعليق طلاق الأجنبية بنكاحها أولى .

(**وطريق أصحابنا ـ رحمهم الله ـ لا يصحُ إلا أن يثبتَ للمعلق ضربُ اتصالٍ بالمحل**) ، والمعنى من ضرب الاتصال هو كونُه مضمونًا بالجزاء في

. . . .

الحال، وتقدير هذا أن المعلقَ وهو التطليقُ أو الإعتاقُ لم يكن سببًا للطلاق والعتاق لما قلنا: إن إيجابَ السببية لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله فلم يوجد الركن ولم يتصل بالمحل لكَون الشرط حائلاً بينه وبين المحل على ما قلنا، لكن له شبهة كونه سببًا؛ لأن اليمينَ تعقدَ للبر والبر لا بد له من أن يكون مضمونا بالطلاق تحقيقًا للمقصود، فإذا حلف بالطلاق كان البرُ هو الأصلُ وضمانُه بوقوع الطلاق عند وجود الشرط، فيثبت في الحال شبهة إيجاب الطلاق كالمغصوب يلزم على الغاصب رده فيكون له حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة، ولهذا لو أدى الضمان يتملك من حين الغصب وإنما يملكه بأداء القيمة، فلم يكن الغصبُ في الحال سببًا لوجوب القيمة لما ملك من وقت الغصب وكذلك الكفالةُ تصح بالمغصوب حتى أنه يلزم على الكفيل رد العين حال بقائها، ودفع القيمة حال هلاكها كذا ذكره في «زاد الفقهاء»[1] مع أن الكفالة لا تصح إلا بالدين الصحيح.

ولهذا لا تصح ببدل الكتابة؛ لأنه ليس بدَين صحيح؛ لأن الدينَ الصحيحَ لا يسقط إلا بالأداء أو بالإبراء ولا يسقط بغيرهما، ودين الكتابة يسقط بغيرهما، وهو تعجيز المكاتب نفسه، فلما كان البر هاهنا مضمونًا بالطلاق في الحال ثبت شبهة الطلاق، وشبهة الطلاق لا تستغني عن المحل كحقيقة

---

(١) زاد الفقهاء، هو شرح مختصر القدوري للشيخ محمد بن أحمد الأسبيجاني بهاءالدين المتوفى سنة ٥٨٦ هـ ببخارى.
انظر: كشف الظنون ٢/ ١٦٣٢.

ليشترط قيام محله.

و أما قيام هذا الملك فلم يتعين، لما بينا أنه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك.

والطريق في ذلك أن تعليق الطلاق له شبه بالإيجاب، وبيانه أن اليمين تعقد للبر ولا بد من كون البر مضمونًا ليصير واجب الرعاية، فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه ردُّه ويكون مضمونًا بالقيمة فتثبت شبهة وجوب القيمة، فكذلك هاهنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقدر ما يجب لا يستغنى عن محله، فأما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق

الطلاق؛ لأن الشبهةَ دلالةُ الدليل على ثبوت المدلول وإن تخلف المدلول وقط لا يدل الدليلُ على ثبوت المدلول في غير المحل.

ألا ترى أنه لا يمكن دلالةُ الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل، فإذا بطل الحِل بطل اليمين لما عرف أن كلَّ حكمٍ يرجع إلى المحل فالابتداءُ والبقاءُ فيه سواء، وفي الابتداء لا يصح التعليقُ عند عدم المحل فيما إذا كان التعليقُ بغير سببِ الملك فكذلك البقاء.

(**فأما قيامُ هذا الملك فلم يتعيَّن لِما قلنا إنه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك**) وإنما قال هذا ليفرق بين زوال الملك وزوال الحِل، وذلك أن المحلَ شرطُ صحة التعليق لما أن التصرفَ إذا أخطأ محله يلغو، واشتراطُ الملك عند التعليق لا لصحة تعَليق الطلاق؛ لأن هذا ليس بتصرف فيه وإنما يشترط لتحصيل فائدة اليمين لما أن حالَ الملك وقت وجودِ الشرط

. . . .

مترددٌ، فوجب ترجيحُ وجوده وقت وجود الشرط بوجود الملك في الحال لِما أن الظاهرَ من كل موجودٍ بقاؤه، فتحصل فائدةُ اليمين وهي المنع.

وأما تعليقُ الطلاق بالنكاح فصحيحٌ وإن لم يكن الحِل والملك في الحال موجودًا؛ لأن التعليقَ بعلة ملك الطلاق تحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونًا بالطلاق لا محَالة، فصار مثلَ التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام المحل والملك، بل هذا أولى بالصحة؛ لأن في حال قَيام الملك كان البرُّ مضمونًا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمونيته، وفي تعليق الطلاق بالملك كان البرُّ مضمونًا بالطلاق من حيث القطع والبتات، فكان هذا أحق بالصحة، فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع وهي شبهة وجوب الطلاق؛ لأنه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح لزم سقوطُ تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح، والشبهةُ إنما تعتبر عند إمكان الحقيقة، وما ذكرنا من الشبهة حال قيام النكاح وحقيقةُ التطليق فيه ممكنة فصح القول بشبهة التطليق أيضًا لقيام الدليل عليه، وانعدمت الحقيقةُ لقيام الدليل عليه فاعتبرت الشبهة وهو المعنيُّ بقوله: «فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة» يعني أن تعليقَ الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي أن لتعليق الطلاق شَبَهًا بالإيجاب، فصارت هذه الشبهةُ التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح معارضةً للشبهة السابقة التي اقتضاها تعليقُ الطلاق بدخول الدار فأسقطت تلك الشبهة، وإنما رجحنا جانب هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطَلاق بالنكاح على جانب تلك الشبهة لقوة هذه عليها بوجهين:

....

أحدهما ـ أن هذه الشبهةَ نشأت من جانب علة العلة، فإن النكاحَ علةُ ملك الطلاق، والطلاقُ علةُ وقوع الطلاق، وتلك الشبهة نشأت من جانب مطلق تعليق الطلاق بالشرط كدخول الدار وغيره، فعلة العلة وهي النكاحُ اقتضت أن لا تكون المرأة منكوحة ولا شبهة كونها منكوحة ليتحقق النكاحُ في حقها، وتلك الشبهة اقتضت محلية الطلاق، فثبت هي كونها منكوحة، فوجب ترجيح جانب علة العلة على مطلق الشرط؛ لأن علةَ العلة تصلح أن تكون علةً والشرطُ لا.

و الثاني ـ أن عندَ وجود هذا الشرط وجود كونها محلاً للطلاق لا محالة؛ لأن المنكوحةَ محلٌ للطلاق لا محالة، وعند وجود ذلك الشرط لكونها محلاً للطلاق من حيث الظاهر فيحتمل أن لا تكون محلاً للطلاق فوجب ترجيحُ جانب الشرط الذي هو كائنٌ لا محالة لمحلية الطلاق عند وجوده؛ لأن الشرطَ الذي يوجد لا محالةَ أو يوجد عند وجوده محلية العلة لا محالة كان هو أشبه بالعلة من مطلق الشرط.

ألا ترى أن تعليقَ العتاق بالموت وهو التدبيرُ كان أشبه بالعلة التي في الإعتاق من التعليق بسائر الشروط حتى أثَّر ذلك في منع البيع وسائر التمليكات بخلاف سائر التعليقات؛ لما أن ذلك معلقٌ بالموت وهو كائنٌ لا محالة فجعلَ كأنه وُجد العتق، وكذلك الشرطُ الذي يوجد عند وجوده العلةُ لا محالة أشبه بالعلة من مطلق الشرط، وعن هذا افترق خطابُ الكفار

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقًا به فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة.

ومسألة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة في كتاب الطلاق، وفي «الجامع» أيضا نص في نظيره وهو العتاق.

بالإيمان والشرائع، فقلنا: بأنهم مخاطبون بالإيمان دون الشرائع؛ لأن عند وجود الإيمان صاروا أهلا لموجب الإيمان وهو دخول الجنة لا محالة.

وأما إذا وُجدت الشرائعُ بدون الإيمان فلا، فكذلك هاهنا صح تعليق طلاق الأجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيره كما أن وجودَ النكاح صيرورتُها محلاً للطلاق لا محالة بخلاف وجود دخول الدار.

فعُلم بهذا أن الشرطَ الذي يوجد لا محالة أو يوجد عند وجوده محليّة العلة لا محالة كان أشبه بالعلة من مطلق الشرط الذي ليس فيه أحدُ هذين الوصفين، فلذلك رجحنا جانب الشرط الذي هو أشبه بالعلة وهو تعليق الطلاق بالنكاح، فحققنا مقتضاه وهو أن لا تكون المرأةُ منكوحةً حقيقةً ولا شبهة منكوحة.

و هذا معنى قوله: (**فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقًا به**) أي كون تعليق الطلاق بالنكاح مضمونًا بالطلاق لا محالة عند وجود الشرط أغنانا عن شبهة الطلاق قبل وجود الشرط، وقوله: «من الشبهة» أي شبهة الإيجاب. «مستحقًا به» أي يتعلق الطلاق بالنكاح، (**فتسقط هذه الشبهة**) وهي شبهة إيجاب الطلاق (**بهذه المعارضة**) وهي معارضةُ اقتضاء علة العلة سقوطُ شبهة الإيجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا أن انفعالَ النكاح وتحققه مقتضٍ أن تكون المرأةُ أجنبيةً للمعلق لا منكَوحةً، وشبهةُ الإيجاب مقتضيةٌ

أن تكون المرأةُ منكوحةً؛ لأن شبهةَ الإيجاب إنما تتحقق في المنكوحة كحقيقته؛ لأن كلا منهما مفتقرٌ إلى المحل، فتعارضتا فرجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا.

فإن قلت: لو قال زفر: يرد على قولكم هذا الظهارُ فإنه لو قال لامرأته: إن دخلت الدارَ فأنت عليَّ كظهر أمي ثم طلقها ثلاثًا ثم عادت إليه بعد زوج يكون مظاهرًا منها إن دخلت الدارَ، فيجب أن يكون في تعليق الطلاق بالشرط كذلك؛ لأن كلَ واحدٍ من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحة.

قلت: ليس هذا اليمين كاليمين بالظهار؛ لأن المحليةَ هناك لا تنعدم بالتطليقات الثلاث؛ لأن الحرمةَ بالظهار غير الحرمة بالطلاق؛ فإن تلكَ الحرمةَ حرمةٌ إلى وجود التكفير، وهذه حرمةٌ إلى وجود ما يرفعها وهو الزوج الثاني، فكان من حق الظهار على هذا أن يثبتَ بعد التطليقات الثلاث إذا وُجد الشرطُ، إلا أنها لو دخلت الدارَ بعد التطليقات إنما لا يصيرُ مظاهرًا؛ لأنه لا حل بينهما في الحال، والظهارُ تشبيه المحلَّلَة بالمحرَّمة وذلك يوجد بعد التزوج بها إذا دخلت الدارَ. إلى هذا أشار في «المبسوط»[1].

(وأبعد من هذه الجملة ما قال الشافعي ـ رحمه الله ـ من حمل المطلق[2]

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ٩٣.

(٢) المطلق: ما يدل على واحد غير معين، أو هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع ولم يتقيد بصفة من الصفات. والمقيد: هو لفظ خاص يدل على فرد شائع مقيد بصفة من الصفات. =

على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة؛

على المقيد[1] أي أبعد من الصواب فوجه أبعديته هو في أن حملَ المطلق على المقيد إبطال لإطلاق المطلق الذي هو ممكنُ العملِ، وهو صالحٌ أن يكونَ

= راجع: التعريفات ص ٢٨٠، ٢٩٢، التعريفات الفقهية ص ٤٩٢، البحر المحيط للزركشي ٣/ ٤١٣، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٩٢-٣٩٣.

(١) اتفق العلماء على جواز حمل المطلق على المقيد، لكنهم اختلفوا في الصور التي يصح فيها ذلك:

الصورة الأولى: أن يتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب. مثل قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾، و: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ فالسبب - وهو وجود الضرر في الدم - متحد، والحكم - وهو حرمة تناول الدم - متحد، فيحمل المطلق على المقيد هنا باتفاق العلماء.

الصورة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فلا يحمل المطلق على المقيد هنا.

الصورة الثالثة: أن يختلف الحكم ويتحد السبب، مثل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ فلا يحمل المطلق على المقيد هنا.

الصورة الرابعة: أن يتحد الحكم ويختلف السبب مثل كفارة الظهار وكفارة القتل الخطأ، قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ وقال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وهذه الصورة مختلف فيها، فقال الحنفية وأكثر المالكية: لا يحمل المطلق على المقيد، وقال الشافعية والحنابلة وبعض المالكية: يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة فيجب عتق رقبة مؤمنة في كل منهما.

ويبدو أن الراجح هو القول الأول تغليظًا على القاتل وتيسيرًا على الزوج المظاهر وخفة مفسدته. =

لأن الشيء الواحد لا يكون مطلقًا ومقيدًا مع ذلك، والمطلق ساكت والمقيد ناطق

الإطلاق مراد المتكلم، فكان فيه إبطالُ مراد المتكلم من الكلام، وهذا لأن المعنى من حمل المطلق على المقيد تركُ دليل المطلق والعملُ بدليل المقيد، فكان تركُ العملِ مع وجوده ظاهرَ البطلان، وهذا لأن النصَ المقيدَ غيرُ نافٍ للحكم عند عدم القيد على ما سنذكر[1] فكان في حمل المطلق على المقيد إبطالُ حكمٍ موجود ثابت بالنص بمعدوم لا يصلح هو أن يكونَ حكمًا شرعيًا على ما ذكر في الكتاب بعيد هذا، أو نقول بما أشار إليه الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - من وجه الأبعدية هو: أن التغييرَ في الوصف والشرط في موضعٍ واحد وهو إضافةُ ما ليس بحكمِ النص إلى النص حيث قال: بأن كلا من الوصف والشرط نافٍ للحكم عند عدم الوصف والشرط، والتغيير هنا في موضعين:

أحدهما - هذا وهو جعلُ النص المقيد نافيًا للحكم عند عدم القيد.

و الثاني - إبطالُ حكمٍ ثابتٍ بالنص وهو الإطلاقُ مع إمكان العمل به[2].

(**والمطلق ساكت**) عن ذكر الوصف (**والمقيد ناطق**) أي بذكر الوصف، فكان محكمًا في أن ذلكَ الوصفَ هو المرادُ والمطلقُ محتملٌ له، فوجب حملُ

= راجع في الموضوع: أصول السرخسي ١/ ٢٦٧، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٢٠ فما بعدها، التوضيح على التنقيح ١/ ٦٣، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٢٥، المغني للخبازي ص ١٧٢، شرح ابن الملك على المنار ص ٥٦١، التقرير والتحبير ١/ ٢٩٦، الإحكام للآمدي ٢/ ١٦٢، شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦ فما بعدها، التحصيل من المحصول ص ٤٠٧ - ٤٠٨، المسودة ص ١٤٦ - ١٤٧.

(١) انظر: ص (١١٢٥).

(٢) لم أقف عليه في أصول السرخسي بعد البحث الطويل عنه.

فكان أولى، كما قيل في قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة»، وكما قيل في نصوص العدالة، وإذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك أيضا؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات؛

المحتمل على المحكم (**كما قيل في قوله عليه السلام: «في خمسٍ من الإبل شاةٌ»**[1]) لا يتعرض إلى الإسامة[2] لا بالنفي ولا بالإثبات، وقوله عليه السلام: «**في خمسٍ من الإبل السائمةِ شاةٌ**»[3] يتعرض للإسامة، فوجب حملُ المطلق على هذا المقيد.

و في نظيره من (**الكفارات**) أي يشترطُ الإيمان في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين والصوم أيضًا إلحاقًا بكفارة القتل بخلاف زيادة الصوم في القتل، فإنه لم يلحقْ به كفارةُ اليمين، يعني لم يشترطْ في كفارة اليمين صومُ شهرين متتابعين مع ورود النص في كفارة القتل بصوم شهرين متتابعين كما قلنا بصفة الإيمان في تحرير الرقبة؛ لأنا ما ادعينا أن ورودَ النصِ الخاص في حادثة يكون ورودًا بالأخرى، بل نقول: الحكم إذا ثبت مضافًا إلى مسمى بوصفٍ خاصٍ يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط، والشرطُ عندي يوجبُ

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الزكاة باب زكاة الغنم ٤/ ٣٧٢حديث رقم ١٤٥٤ بلفظ «. . . من كلِّ خمس شاة. . »، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

(٢) السائمة: هي حيواناًت مكتفية بالرَّعي في أكثر الحول

راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٥٤، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣١٧.

(٣) خرجه الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٣٤٠.

لأنها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فإنه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل، وكذلك أعداد الركعات ووظائف الطهارات وأركانها ونحو ذلك، لأن التفاوت ثابت باسم العِلم وهو لا يوجب إلا الوجود، وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد أبدًا لقوله تعالى: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.

النفي عند عدم الشرط في المنصوص عليه، وفي نظائره بخلاف زيادة الصوم وأخواتها، فإن ذلك ثابتٌ باسم العلم وهو شهران وعشرةُ مساكين وركعتان وثلاثٌ وأربعٌ، فيقتضي الوجود لا النفي.

و قوله: (**ووظائف الطهارات**) مثل سنية التثليث وسنية المضمضة والاستنشاق في الوضوء دون التيمم

(**وأركانها**)، ففي الوضوء أربعةُ أعضاء وفي التيمم عضوان، (**ونحو ذلك**) كاشتراط الأربعة في شهود الزنا وهي غيرُ مشروطة في سائر الشهادات، والجملةُ الشرطيةُ في قوله: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[1] صفةٌ للنكرة وهي أشياء أي لا تكثروا مسألة رسول الله ﷺ حتى تسألوه عن تكاليفَ شاقةً عليكم إن أفتاكم بها أوكلَّفكم إياها تعمكم وتشق عليكم وتندموا على السؤال عنها، وذلك نحو ما روي «أن سراقة بن مالك[2] أوعكاشة بن

---

(١) سورة المائدة، آية: ١٠١.

(٢) هو سراقة بن مالك بن جُعْشُم بن مالك بن عمرو بن تيم بن مدلج بن مرة بن عبد مناة بن كنانة الكناني المدلجي، يكنى أبا سفيان، وهو الذي أدرك النبي عليه السلام حين هاجر إلى المدينة ودعا النبي عليه السلام حتى ساخت رجلا فرسه ثم طلب الخلاص=

. . . .

محصن[1] قال: يا رسول الله الحجُ علينا كل عام ؟ فأعرض عنه رسولُ الله عليه السلام حتى أعاد مسألته ثلاث مرات، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقولَ: نعم، والله لو قلتُ: نعم لوجبت، ولَو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فخذوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتُكم عن شيء فاجتنبوه »[2] كذا في «الكشاف»[3] .

من النبي عليه السلام ففعل وكتب له أمانًا، أسلم يوم الفتح، وعده النبي عليه السلام أن يلبس سواري كسرى فلبسها في عهد عمر، مات في خلافة عثمان سنة أربع وعشرين، وقيل غير ذلك ـ رضي الله عنه ـ.

انظر: الإصابة ٢/ ١٩، الاستيعاب ٢/ ١١٨، أسد الغابة ٢/ ٣٣١.

(١) هو الشهيد أبو محْصن الأسدي حليف قريش، من السابقين الأولين البدريين الذي قال للنبي عليه السلام: ادع الله أن يجعلني منهم (من أهل الجنة) فقال النبي عليه السلام: «أنت منهم»، انكسر سيفه في يده يوم بدر فأعطاه النبي عليه السلام عُرجونا من نخل أو عودا فعاد بإذن الله في يده سيفًا فقاتل به وشهد به المشاهد. قتله طليحة بن خويلد الأسدي ـ الذي عاد إلى الإسلام فيما بعد ـ سنة إحدى عشرة من قتال أهل الردة.

انظر: الإصابة ٢/ ٤٨٧، الاستيعاب ٣/ ١٥٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣٢رقم٦٣.

(٢) خرجه مسلم في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر ٩/ ١٠٠ ـ ١٠١ بلفظ «...لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتو منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »، وخرجه البيهقي في سننه ٤/ ٣٢٦.

(٣) انظره في ١/ ٣٦٧

فنبه أن العمل بالإطلاق واجب، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله»

وهو قول عامة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في أمهات النساء،

(فنبه على أن العملَ بالإطلاق واجب)، وهذا لأنه ورد النهي عن السؤال، والسؤالُ عما هو محكمٌ ومفسرٌ لا يكون، فلا يحتاج فيهما إلى السؤال، ولا يكون النهي عن السؤال واردًا فيهما.

وأما في حق المجمل فالرجوعُ إلى السؤال عنه والاستفسار واجبٌ.

فعُلم أن النهيَ عن السؤال إنما جاء فيما هو ممكنُ العمل مع نوع إبهامٍ فيه وهذا هو عينُ المطلق، فالسؤالُ فيه يكون تعمّقا وذلك لا يجوز، فهذا تنبيه على أن العملَ بالإطلاق واجبٌ والرجوعُ إلى المقيد ليتعرف حكم المطلق منه إرتكاب المنهي فلا يجوز.

(وهو قولُ عامةِ الصحابة في أمهات النساء) يعني إجراء المطلق على إطلاقه في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ حيث قيل بحرمة الأمهات مطلقا سواءً دخل بابنتها التي هي امرأته أو لم يدخل بها؛ لأن حرمةَ الأمهات مطلقةٌ عن قيد الدخول بابنتها فأجري على إطلاقه.

و أما حرمةُ الربيبة إنما تثبت إذا دخل بأمها.

و أما إذا لم يدخلْ بأمها فلا تثبت حرمةُ الربيبة بمجرد نكاح أمها؛ لأن هذا مقيد بقوله: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[1].

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٣.

ولأن المقيد أوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لأنه غير مشروع، لا لأن النص نفاه لما قلنا: إن الإثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاءً فيصير الاحتجاج به احتجاجًا بلا دليل، وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وُضع له الإطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل

(**ولأن المقيدَ أوجبَ الحكم ابتداءً، فلم يجز المطلق؛ لأنه لم يشرعْ**) معناه قبل ورود النص المقيد لم يجز العمل بالمقيد؛ لأنه لم يشرعْ، فإذا ورد المقيدُ لم يجزْ العملُ بالمطلق؛ لأنه لم يشرعْ لا لأن النصَ المقيدَ نفى حكمَ المطلق؛ لأنه لم يتناولْه فكيف يوجب الحكم فيه بالنفي.

يعني إذا ورد النصُ المقيدُ في حادثة ولم يرد النصُ المطلقُ في تلك الحادثة بعينها لم يجزْ العملُ بالإطلاق لا لأن النصَ المقيد نفاه كما في كفارة القتل ورد النصُ المقيد بتحرير الرقبة المؤمنة بقيد الإيمان لم يجز الكافرةُ لكفارته، لا لأن هذا النص المقيد أوجب نفي حكم إطلاق نص آخَر؛ لأن النصَ المطلقَ لم يرد فيه، ولأن النصَ المقيد لم يتناول حكم الإطلاق فكيف يوجب النفي فيه بل هذا الحكمُ وهو حكمُ النصِ المقيد حكمٌ متلقًى من جهة الشرع، فينتهي إلى ما أنهانا إليه الشرع.

و قوله: «لأنه غير مشروع» أي لأن المطلقَ غيرُ مشروع، فلذلك لم تتأد كفارة القتل بإعتاق الرقبة الكافرة (**لما قلنا إن الإثباتَ لا يوجب نفيًا صيغة**) يعني أن عدمَ الجواز بالمطلق لا باعتبار أن النصَ المقيدَ أوجب فيه عدم الجواز؛ لأن إثباتَ النصِ الحكمَ الذي هو نفيٌ أو إثباتٌ لا يخلو إما أن يثبتَ ذلك

التقييد، فترك الدليل إلى غير الدليل باطل مستحيل، ولا نُسلِّم له أن القيد بمعنى الشرط.

ألا ترى أن قوله: ﴿ من نسائكم ﴾معرَّف بالإضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا، ولأنا قلنا: إن الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداء

الحكمُ إما بالعبارة أوبالإشارة وهذا غيرُ موجود هاهنا، أو بطريق الدلالة وهو لا يصح أيضًا؛ لأن النصَ المقيد للإثبات وليسَ للإثبات معنى لغويًا يتناول النفي بل يضاده فكيف يثبت النفي بالدلالة أو بطريق الاقتضاء، وهو أيضًا غيرُ مستقيم ؟ لأن الحكمَ الثابتَ بالاقتضاء إنما يكون بمقتضى النص المذكور الذي ليس له استغناءٌ بنفسه عند السامع؛ بل هو محتاجٌ إلى ما يصحّحه، وفي ضمن ذلك المصحّح يثبت الحكمُ الثابتُ بالاقتضاء، وهاهنا النصُ المذكورُ هو المثبت لحِله من غير احتياج إلى آخر، فلا يكون الحكمُ هنا ثابتًا بالاقتضاء.

ولئن تصور افتقاره لا يفتقر إلى نصٍ هو نافٍ؛ لأن النفيَ لا يصحّحُ المثبتَ، ولما كان هذا هكذا كان هذا من الشافعّي احتجّاجًا بلا دليل، وما قلناه عملٌ بموجب كل نص؛ لأنه عملٌ بالنص المقيد بالتقييد وعملٌ بالنص المطلق بالإطلاق، فإن العملَ هكذا هو موضوعهما الحقيقي، فكان هو عملاً بالدليلين.

(**ألا ترى أن قولَه تعالى ﴿من نسائكم ﴾ معرفةٌ بالإضافة، فلا يكون المقيدُ معرفًا ليجعل شرطًا**) إذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطًا، وهو باطلٌ، يعني أن وصفَ المعرَّف بالإضافة أو بالإشارة بالوصف ليُجعل شرطًا لا

. . . .

يجوز. كما في قوله: هذه المرأةُ التي أتزوجها طالقٌ كان لغواً حتى لو تزوجها لا تطلق؛ لأن جعلَ الوصف شرطًا إنما يصح في حق الغائب لا في حق الحاضر، ولذلك إذا وُصف غيَّر المعرَّف بالإشارة وبالإضافة جاز أن يُجعل شرطا كما في قوله: المرأةُ التي أتزوجها طالقٌ فإنه يكون تعليق الطلاق بالتزوج، وإنما ذكر هذا لأن الشافعي - رحمه الله - جعل الوصفَ بمنزلة الشرط وجعل الشرطَ نافيا للحكم عند عدمه.

فكذلك أيضًا جعل الوصفَ نافيًا للحكم عند عدمه إلحاقًا للوصف بالشرط، وكذلك جعل نصَ وصف الإيمان في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[1] نافيًا للإطلاق ونحن لم نجعله نافيًا.

قلنا: إن تحريرَ الرقبة الكافرة في كفارة القتل لا يجوز؛ لأنه غيرُ مشروع لا لأن النصَ المقيدَ بوصف الإيمان نفاه على ما ذكرنا[2]، ولما كان كذلك جعل الشافعي الوصفَ في قوله: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[3] بمنزلة وصف الإيمان في الرقبة، كما أن ذلك الوصفَ نافٍ لحكم الإطلاق فكذا هذا الوصفُ أيضًا نافٍ لحكم الإطلاق، فحينئذ كانت حرمةُ الربائب منفيةً عند عدم وصف دخولٍ أمهاتهن؛ لأن عدمٌ ذلك الوصف نفاه كما أن جوازَ تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل منتفٍ عند عدم وصف

---

(١) سورة النساء، آية: ٩٢.

(٢) راجع: ص (١١٢٨).

(٣) سورة النساء، آية: ٢٣.

الإيمان؛ لأن عدمَ ذلك الوصف نفاه، فأجاب عنه بهذا وقال: ليس كذلك لأن الوصفَ إنما يلحق بالشرط ويعمل عمله إذا كان ذلك الوصف واقعا للغائب على ما ذكرنا من قوله: المرأةُ التي أتزوجها طالقٌ، فإنه يصح ويكون بمنزلة الشرط.

كأنه قال: إن تزوجتها فهي طالق، وأما إذا وقع الوصف وصفًا للمضاف إلى المخاطب أو وقع وصفًا للحاضر لا يكون ذلك الوصفُ بمعنى الشرط، فكذلك لا يكون قولُه: هذه المرأة التي أتزوجها طالقٌ بمنزلة قوله: إن تزوجتها فهي طالق، فكذلك لا تطلق إذا تزوجها.

(**فأما العدم فليس بشرع**) يعني أن العدمَ كائنٌ بالعدم الأصلي لا أن شيئًا ما يجعله عدما يعني أن عدمَ جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل كان بالعدم الأصلي لا أن هذا الوصف الذي في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ بمعنى الشرط، وهو يجعله عدمًا.

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ وفي كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارةً لا على وجه الشرط، وإنما لا تجزئ الكافرةُ؛ لأنها غيرُ مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروعٌ كما لا تجزيء إراقة الدم وتحريرُ نصفَ الرقبة؛ لأن الكفارةَ ما عرفت إلا شرعا فما ليس بمشروع لا يحصلُ به التكفير، وفي الموضوع الذي هو مشروع يحصل به التكفير[1].

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٦٨.

ولأنا إن سلمنا له النفي ثابتًا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره إلا إذا صحت المماثلة، وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القتل فإنه أعظم الكبائر، وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الظهار دون القتل فبطل الاستدلال.

(**ولأنا إن سلمنا له النفي ثابتًا بهذا القيد لم يستقم له الاستدلال به على غيره إلا إذا صحت المماثلةُ**). يعني قد ذكرنا قبل هذا أن عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل باعتبار أن هذا النص المقيد بالإيمان أثبته لا يلزم منه عدَمُ جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار إلا بعد أن تثبتَ المساواة بين كفارة القتل وسائر الكفارات، وهذا لأنه لا شك أن اشتراطَ الإيمان في الرقبة باعتبار زيادة التغليظ على من باشر سبب الكفارة، وليس بين كفارة القتل وسائر الكفارات مساواة لا في السبب ولا في الحكم.

أما في السبب فإن القتلَ بغير حق لا يكون في معنى الجناية كاليمين والظهار، فإن الله تعالى جعل القتل بغير حق قرينَ الإشراك بالله تعالى في قوله: ﴿**وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ**﴾[1] واليمين في أصله مشروع كما في الحلف في بيعة الرضوان[2].

---

(١) سورة الفرقان، آية: ٦٨.

(٢) قال ابن إسحاق: فحدثني عبدالله بن أبي بكر: أن رسول الله ﷺ قال حين بلغ أن عثمان قد قتل: «لا نَبْرح حتى نناجز القوم» فدعا رسول الله ﷺ إلى البيعة فكانت بيعة الرضوان تحت الشجرة ـ شجرة سَمُرَـ وذلك سنة ٦ من الهجرة.

راجع: السيرة النبوية لابن هشام المجلد الثاني ص ٣١٥، وراجع كذلك تاريخ الطبري لأبي جعفر محمد الطبرى ٢/ ١٢١.

فإن قال: أنا أُعدِّي القيد الزائد ثم النفي يثبت به، قيل له: إن التقييد بوصف الإيمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا، لكن لأنه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما أطلق فصارت التعدية لمعدوم لا يصلح حكمًا شرعيًا فكان هذا أبعد مما سبق.

وكذلك الظهارُ ليس هو إلا تشبيه المحلَّلة بالمحرَّمة، والتشبيه يحتمل معاني أُخرَ ليس فيها معنى الكذب بأن يشبهها بها من حيث السمن أو الهزال أو اللون أو غير ذلك فكان هو صادقًا فيها، ولأنه كان هو في الجاهلية طلاقًا والطلاق مباحٌ في أصله ولكن الشارعَ جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة وجعله كاذبًا فيه، وأوجب فيه الكفارة، ولكن مع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمة جريمة القتل بغير حق، فوجوبُ تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة القتل لزيادة غلظ معصية القتل لم يدلْ ذلك على وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة اليمينِ والظهارَ لعدم مساواتهما في السبب، وكذلك في الحكم، فالرقبةُ عينٌ في كفارة القتل ولا مدخلَ للطعام فيها، والصوم مقدرٌ بشهرين متتابعين وفي الظهار للإطعام مدخلٌ عند العجز عن الصوم، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفي إطعامُ عشرة مساكينَ، فعند العجز تتأدى بصوم ثلاثة أيام، فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار؟

(**فإن قال: أنا أُعدِّي الوصف الزائد ثم النفي يثبت به**)، وإنما قال بهذا الطريق حيث قدَّم الوصفَ الزائدَ على النفي لا على التعليق احترازًا عما ذكرنا أن العدمَ ليس بشرع فلا تصح التعديةُ فيه.

قلنا: لا يصح هذا أيضًا لما ذكرنا أن تحريرَ الرقبة الكافرة في كفارة القتل

وهـذا أمر ظاهـر التـناقـض، فأما قيد الإسـامـة فـلم يوجـب نـفـيًا عنـدنا،

إنما لا يجوز؛ لأنه غيرُ مشروع لا لأن النصَ المقيد بذكر وصف الإيمان نفى ذلك حتى أنه لو كان جاء النص المطلق بتحرير الرقبة في كفارة القتل أيضا لقلنا بجواز تحرير الرقبة الكافرة فيها ولم يجئ فلذلك لم نقل بجوازه.

وأما في كفارة اليمين والظهار جاء النصُ بتحرير الرقبة مطلقًا فلذلك قلنا: بجواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لما أن النصَ المطلق ممكن العمل بإطلاقه فيجب العمل به؛ لأنه يصلح أن يكون الإطلاقُ من المطلق مرادُ المتكلم كالعموم من العام، ولما كان كذلك كانت تعديةُ شرط الإيمان على قود كلامه تعديةُ معدومٍ لإبطال موجود أي تعدية عدم جواز تحرير الكافرة الذي هو لا يصلح أن يكون حكمًا شرعيًا لإبطال صفة الإطلاق التي هي موجودةٌ وصالحةٌ لأن تكون حكمًا شرعيًا فلذلك كان هذا أبعد عن الصواب مما سبق.

أو نقول: وهو الأوجه لتقرير الكتاب وهو أن النصَ المقيدَ بوصف الإيمان لما لم ينف جوازَ تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل بل لأنه غيرُ مشروع على ما ذكر في الكتاب بقوله: «لا لأن النص نفاه» كان عدمُ جوازِ تحرير الرقبة الكافرة فيها لم تكن ثابتًا بالنص، فحينئذ كانت التعديةُ تعديةَ أمر غير ثابت بالنص إلى موضع آخر لإبطال حكمٍ ثابتٍ فيه بالنص وهو الإطلاقُ وذلك لا يجوز.

(**وهذا أمرٌ ظاهرُ التـناقض**) يعني اعتبر وصف التقييد في النص المقيد على وجه ينفي غيره ولم يعتبر وصف الإطلاق في النص المطلق بوجه ما. مع أن كلا من الوصفين ثابتٌ بالنص ممكنُ العمل به، ويصلح أن يكون الكلُ منهما مرادَ المتكلم، فكان هذا العملُ منه تناقضا حيث يعتبر وصف النص في

لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل أوجبت نسخ الإطلاق، وكذلك قيد العدالة لا يوجب النفي، لكن نص الأمر بالتثبت في نبأ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق، وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيًا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور

موضع ولا يعتبر في موضع آخر.

وقوله: (**ولكن السنة المعروفة**) وهي قوله عليه السلام: «**ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقةٌ**»[1] (**أوجبت نسخ الإطلاق**) أي أوجبت هذه السنةُ نسخَ الإطلاق في ذلك الحديث الذي رواه وهو قوله عليه السلام: «**في خمسٍ من الإبل شاةٌ**» لا أن يكون هذا الحديثُ المطلقُ حملٌ على الحديث المقيد بالصفة وهو قوله عليه السلام: «**في خمسٍ من الإبل السائمة شاةٌ**» (**لكن نصَّ الأمر بالتثبت في نبأ الفاسق**) وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[2]، وقرأ ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: «فتثبتوا»[3] فالتثبت والتبين متقاربان وهما طلب الثبات والبيان والتعرف.

(**فكذلك قيدُ التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيًا في كفارة اليمين، بل ثبت زيادةً على المطلق بحديث مشهور**) يعني أن قيد

---

(١) خرجه الدارقطني في كتاب الزكاة، باب ليس في العوامل صدقة ٢/ ١٠٣.
حديث رقم ١ـ٤ بألفاظ متقاربة.

(٢) سورة الحجرات، آية: ٦.

(٣) وهي قراءة حمزة والكسائي أيضًا.
انظر: معجم القراءات القرآنية ٦/ ٢٢٠.

وهوقراءة عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ

ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر أن النبي عليه السلام قال: «أدوا عن كل حر وعبد» مطلقًا، وقال في حديث آخر: «عن كل حر وعبد من

التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجبْ نفي جواز التفرق في كفارة اليمين أي لم يكن ذلك على طريق حمل المطلق على المقيد، بل ثبت التتابعُ في كفارة اليمين بطريق الزيادة على المطلق بحديث مشهور[1] فإن قلت: ما الفرقُ بين القول بالزيادة وبين القول بحمل المطلق بل هما متساويان؛ لأن في كل منهما تركُ العملِ بدليل المطلق والعمل بدليل المقيد، فأجيزت الزيادةُ ولمّ يجزْ الحمل؟

قلت: لا، بل هما مختلفان لا متساويان، وإن استويا من حيث الصورة؛ لأن في حمل المطلق على المقيد تعدية أمر معدوم لا يصلح حكمًا شرعيًا إلى موضوع يلزم منه إبطالُ حكمٍ موجود يصلح حكمًا شرعيًا على ما ذكرنا بيانه، وليس في الزيادة ذلك، بل فيه عملٌ بحديث مشهور، والعملُ بما اقتضاه واجبٌ بشهادة السلف بصحته، وإن كان يلزم فيه نسخٌ من وجه لما أن النسخَ من كل وجه جائزٌ في الشرع فأولى أن يجوز النسخُ من وجه، وأما تعدية

---

(١) وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وقراءته إن لم تثبت قرآناً بقيت خبراً مسنداً؛ لأن القراءة منقولة عن رسول الله ـ ﷺ ـ والزيادة بالخبر المسند صحيحة إذا كان مشتهراً وقراءته كانت مشتهراً، في السلف حتى كانت تتعلم في المكاتب.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٣٤.

المسلمين» وعملنا نحن بهما بخلاف كفارة اليمين فإنا لم نجمع بين قراءة عبدالله بن مسعود والقراءة المعروفة ليجوز الأمران، والفرق بينهما

المعدوم لإبطال الموجود فلا يصح أصلاً، ولما كان كذلك فعند استوائها في الصورة وجب أن يحملَ ذلك على ما هو موجودٌ في الشرع وهو الزيادةُ بالمشهور لا على ما هو غيرُ موجود فيه، ولذلك صرح المصنف ـ رحمه الله ـ بتأبيد عدم جواز حمل المطلق على المقيد، فنظيرُ استواء الحكمين في الصورة مع وجوب الحمل على الصحة دون الفساد لاختلافهما معنى ـ إذا استفتح الإمامُ في قراءته ففتح عليه المقتدي، إن نوى المقتدي بتلك القراءة فتح إمامه يجوز، وإن نوى به القراءةَ لا يجوز؛ لأن المقتديَ مرخصٌ في الفتح دون القراءة، فإنه ممنوعٌ عنها مع أن صورتَهما واحدةٌ وهي قراءة المقتدي خلف إمامه في الوجهين، ولكن يجب حمل أمره على الصلاح دون الفساد، وهذا كثيرُ، النظير، يظهر ذلك في مسائل الصرف وغيرها، فكذلك هاهنا لما ورد قراءة ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ بقيد التتابع في كفارة اليمين رد بأنها التتابع على مطلق الصوم، لا أن يكون ذلك من قبيل حمل المطلق على المقيد لما فيه من الفساد الذي ذكرنا.

ولا مزاحمة في الأسباب؛ لأن الحكمَ الواحد جاز أن يثبت بأسباب كثيرة أي على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع، فجاز أن يكون رأسٌ المؤمن سببا لوجوب صدقة الفطر والرأسُ المطلق أيضًا جاز أن يكون سببًا مع ذلك كالملك جاز أن يثبتَ لشخص بالشراء وقبول الهبة والصدقة والوصية والإرث؛ لكن إذا ثبت لا يثبت إلا بسبب واحد، ولا مزاحمة في الأسباب أي

أن النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم والحكم هو الصوم في وجوه لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع.

لا ينفي وجودُ سبب وجود سبب آخر على طريق البدل. هذا في السبب.

و أما في الحكم فلا يصح ذلك؛ لأن النصَ المطلقَ الموجبَ لصوم ثلاثة أيام مع النص المقيد بالتتابع الموجب لصوم ثلاثة أيام لا يخلو إما أن يوجبَ كلُ واحد منهما صومًا غيرَ ما يوجبه الآخر أو عين ما يوجبه الآخَرُ، فلو أوجب كلُ واحد منهما صومًا غيرَ ما يوجبه الآخَرُ لزم على الحانث المعسر صومُ ستة أيامٍ، ثلاثةٌ بطريق الإطلاق وثلاثةٌ بوصف التتابع، وهو خلاف ما أوجبه النصُ وذلك لا يجوز، ولو أوجب غير ما يوجبه الآخَرُ يجب التتابع فيهما جميعا؛ لأنه لما وجب عليه التتابع الذي هو وصفٌ زائدٌ على مطلق الصوم بنصٍ يوجبه استحالَ أن لا يجب؛ إذ لو قلنا بحرمان الإطلاق والتقييد في حق الحكمِ يجب أن يقالَ: يجب عليه التتابعُ في الصوم ولا يجب وهذا خلف من القول.

ولهذا أشار بقوله في الكتاب: (**والحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين**)، وحاصله أن الشيئين إذا ترادفا في إيجاب الحكم ولأحدهما زيادةُ وصف والآخَرُ الذي ليس له زيادةُ وصف يكون تبعًا للذي له زيادةُ وصف، فيثبتً لهما جميعًا تلك الزيادة كالطلاقِ الرجعي مع البائن، فالبائنُ للطلاقَ زيادةُ وصف على الرجعي؛ لأن الطلاقَ لا يكون أقل من الرجعي، فلأن الرجعي زيادةُ وصفٍ فيلحق الرجعي البائنَ مقدمًا ومؤخرًا، فيكونان بائنين

وهذا نظير ما سبق إنا قلنا: إن التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقًا ومرسلاً مثل نكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرة بالنص، وبقي مرسلاً مع ذلك لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجودًا، فأما قبل ابتداء

لئلا يلغى وصفُ البينونة التي هي زيادةُ وصف في الطلاق، فكذلك ههنا النصُ الموجب لمطلق الصوم كان تبعا للنص الموجِّب للتتابع لئلا يلغى وصفُ التتابع الذي هو زيادةُ وصف في الصوم.

(**هو نظيرما سبق**) أي كما أن عندنا أن (**التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم**) عند عدم وجود ذلك الشرط كذلك التقييد في السبب في النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم ذلك القيد في النص المطلق (**مثل نكاح الأمة تعلق بطول الحرة**) أي بعدم طول الحرة بالنص.

(**وبقي مرسلاً مع ذلك**) أي مطلق حلِّه بدون تعليق ذلك الشرط بعدم طول الحرة بقوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ**﴾ وهكذا نقول في قوله: إن دخل عبدي الدارَ فأعتقه، فإن ذلك لا يوجب نفي الحكم الذي قبله حتى لو كان قال أولا: أعتق عبدي، ثم قال: أعتقه إن دخل الدارَ ـ جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الأول، ولا يجعل هذا الثاني نهيًا عن الأول، وتمام هذا مذكور في «أصول الفقه» للإمام شمس الأئمة السرخسي[1] ـ رحمه الله ـ.

(**لأن الإرسالَ والتعليقَ يتنافيان وجودًا**) يعني أن الحكمَ الواحدَ إذا وجد لا يجوز أن يكون حالَ كونه موجودا بهذين الطريقين للتنافي كالملك في شيء إذا ثبت لشخص لا يجوز أن يثبتَ بالبيع والهبة للاستحالة.

فأما قبل وجوده فجاز أن يثبت بهذا أو بهذا، فكذلك نقول في الحكم

---

(١) انظره في: ١/ ٢٦١.

وجوده فهو معلق أي معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط أي محتمل للوجود قبله، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملاً للوجود بطريقين، وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة، وقد قال الشافعي رحمه الله: إن صوم كفارة اليمين غير متتابع. ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض.

فإن قال: إن الأصل متعارض لأني وجدتُ صوم المتعة لا يصح إلا متفرقة. قيل له: ليس كذلك، فإن صوم السبعة قبل أيام النحر لا يجوز؛ لأنه لم يشرع لا لأن التفريق واجب.

ألا ترى أنه أضيف إلى وقت بكلمة (إذا) فكان كالظهر لما أضيف إلى وقت لم يكن مشروعًا قبله، وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه، وأحكام هذه الأقسام ينقسم إلى قسمين إلى العزيمة والرخصة وهذا.

المعلق والمرسل.

(وذلك المعنى ذكرناه) يعني أن الصلاةَ إذا أضيفت إلى وقت كصلاة الظهر مثلا كان ذلك الوقت سببها وظرفًا لأدائها وشرطًا له أيضًا، فلا يجوز تقديم الحكم على السبب ولا يوجد المشروط قبل الشرط، وعدمُ جواز التقديم على سببها لهذا لا لأنه وجد سببها، ومع ذلك لا يجوز التقديم على وقت معين، وكذلك صوم السبعة في المتعة قبل أيام النحر لا يجوز؛ لأنه لم يشرعْ قبل وقته وهو وقت الرجوع إلى أهله؛ لأن ذلك أضيف إلى الرجوع بكلمة (إذا) بقوله: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[1] والمضافُ إلى وقت لا يجوز قبل ذلك

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٦.

. . . .

الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر لا أن يكون الفسادُ لعدم التفريق حتى لو فرق ولكن صام قبل الرجوع لم يجزه أيضًا.

علمنا أن الفسادَ ليس لعدم التفريق وأنه ليس بشرط للجواز، والتتابعُ شرطٌ للجواز فلا يبقى للتتابع معارضٌ، ومع ذلك لم يقيِّد المطلقُ من الصيام بالتتابع، فبطل أصله. كذا في «التقويم»[1].

ولأنه لا يصح هذا العذر من الشافعي ما قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فالمطلق في الكفارة إنما يحمل على المقيد في الكفارة أيضًا، وليس في صوم الكفارة مقيد بالتفرق، فإن صومَ المتعة ليس بكفارة بل هو نسكٌ بمنزلة إراقة الدم الذي كان الصوم خلفًا عنه[2].

قلت: ولكن للشافعي أن يقولَ: صومُ المتعة بدلٌ عن دمِ المتعة، ودمُ المتعة عندي دمُ جبرٍ وهذ الصوم خلف عنه فكان هذا الصوم أيضًا صومُ كفارة لكونه جبرًا للنقصان الثابت بالقران والمتعة، فإن الإفرادَ عنده أفضل من المتعة والقِران، ولكن هذا العذر أيضًا لا يجدى له؛ لأن عدمَ جوازِ صوم السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقته على ما ذكرت فلم يصح قوله: إن الأصلَ يتعارض لأني وجدت صوم المتعة لا يصح إلا متفرقًا؛ لأنه لا يقال للصوم الذي لم يجئ وقته أنه صومٌ متفرقٌ.

---

(١) راجعه في: اللوحة رقم ٧٩.
(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٦٩.

. . . .

فعُلم بهذا أنه لم يوجد صيام أصلاً كان التفرق فيها واجبًا، وإنما وجد من وصف الصيام وجوب التتابع لا غير، ومع ذلك لم يُحمل المطلقُ على المقيد في حق التتابع في الكفارة، فكان أصله متناقضًا حيث حمل المطلق على المقيد في موضع ولم يحمل على المقيد في موضع، فكان أصله متناقضًا، والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

باب العزيمة والرخصة

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: العزيمة في الأحكام الشرعية: اسم لما

باب العزيمة والرخصة

لما فرغ من تقسيم المشروعات من حيث ثبوت الأحكام من الكتاب على قدر ما يليق من التقسيم من وسعه ذكر في هذا الباب تقسيم الثابت منها، وهونوعان: عزيمةٌ، ورخصةٌ.

فالعزيمةُ[1]: عبارةٌ عما استقر على الأمر الأول بحكم أنه إلهُنا ونحن عبيدُه؛ يعني أثبت الحكمَ في حقنا بحكمٍ أنه إلهُنا وخالقنا من غير نظر إلى الأعذار منا.

والرخصةُ[2]: ما يغيّر من عسر إلى يسر بواسطة عذر المكلف .

---

(١) العزيمة: هوالقصد المؤكد، يقال: عزمت على كذا عَزْمًا وعُزْمًا ـ بالضم ـ وعزيمةً وعزيمًا إذا أردتَ فعله وقطعت عليه، قال الله تعالى ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ أي صريحة أمر، أي لم يكن من آدم عليه السلام قصد مؤكد على عصيان أمر ربه.
وشرعا: عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجبه عن العارض.
راجع: الصحاح ٥/ ١٩٨٥ مادة: عزم، البحر المحيط ١/ ٣٢٥

(٢) الرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، وقد رخص السعرُ، وأرخصَهُ اللهُ فهورخيص.
وفي الشرع: ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرِّم.
راجع: الصحاح ٣/ ١٠٤١، مادة: رخص، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٤٤.

هوأصل منها غير متعلق بالعوارض، سُميت عزيمة؛ لأنها من حيث كانت أصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع، وهونافذ الأمر واجب الطاعة.

والرخصة: اسم لما بُني على أعذار العباد وهوما يُستباح بعُذر مع قيام المحرّم، والاسمان معا دليلان على المراد.

أما العزم فهو: القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينًا، وقال الله تعالى: ﴿ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ أي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان، وقال جل ذكره: ﴿ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ﴾، وأما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال: رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة الأشكال وقلة الرغائب.

والعزيمة أربعة أقسام: فريضة، وواجب، وسنة، ونفل، فهذه أصول الشرع وإن كانت متفاوتة في أنفسها.

أما الفرض فمعناه: التقدير والقطع في اللغة، قال الله تعالى: ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾ أي قدرناها وقطعنا الأحكام فيها قطعًا، والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مِثل الإيمان والصلاة والزكاة والحج، وسُميت مكتوبة وهذا الاسم

وقوله: (حتى صار العزم يمينًا) حتى إذا قال القائلُ: أعزمُ؛ كان حالفًا أي عند النية.

(وهذا الاسمُ) أي اسمُ الفرض والكتابة.

(ففي التقدير والتناهي يسر) أي بالنسبة إلى كونه غيرَ مقدَّر وهوفي

يشير إلى ضرب من التخفيف ففي التقدير والتناهي يُسر.

ويُشير إلى شدة المحافظة والرعاية.

وأما الواجب فإنما أخذ من الوجوب وهوالسقوط.

قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ ومعنى السقوط أنه ساقط عِلمًا هوالوصف الخاص فسُمي به،

لفظ الفرض.

[الواجب]

(**ويشير إلى شدة المحافظة**) وهي في اسم المكتوبة، وسُميت مكتوبة؛ لأنها كُتبت علينا في اللوح المحفوظ.

(**ومعنى السقوط أنه ساقط علمًا**) أي ساقط عنا من حيث الاعتقاد به قطعًا، يعني لا يجب علينا أن نعتقد قطعًا أنه علينا؛ لأنه يجب الاعتقاد بكونه واجبًا بغلبة الظن.

(**هوالوصف الخاص سمي به**) أي سقوط العلم عنا هوالوصفُ الخاصُ للواجب، فلذلك سُمي بلفظ الواجب؛ لأن الفرضَ واجبٌ، مستويان في حق لزوم العمل، وإنما المفارقةُ بينهما من حيث لزوم الاعتقاد في حق الفرض بأنه فرض عليه قطعًا، وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب، فكان لفظُ الواجب هواللفظُ الدالُ على سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بأنه لازمٌ قطعا، فلذلك سُمي به[1].

---

(١) هذا التقسيم والفرق بين الفرض والواجب عند الحنفية، لكن عند الجمهور لا فرق=

....

....

= بينهما، ويطلقان على معنى واحد، وهوالذي يذم تاركه ويلام شرعًا بوجه، سواء ثبت بطريق قطعي أوظني، واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه، فإن اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث إنه حرام، وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم ؛ لأن الواجب لغة: الساقط سواء كان مظنونًا به أومقطوعًا به، فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكمًا.

قال الحنفية: إن أنكر الاسم - أي أنكر كونهما متباينين لغة - فلا معنى له ؛ لأنا بينا أنه يخالف اسم الفريضة، وإن أنكر الحكم - أي أنكر التفرقة بينهما حكما بأن قال: لا تفاوت بينهما في لزوم العمل - فكذلك ؛ لأن الدليل نوعان: ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة، وما فيه شبهة كخبر الواحد، فإذا تفاوت الدليل تفاوت في المدلول.

وأما قولهم: «تخصيص كل لفظ بقسم تحكم» فليس كذلك ؛ لأنا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع، ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط، ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط في الفرض، فأنى يلزم التحكم، وسائر الأسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة.

وقيل: إن الخلاف المذكور بين الحنفية والجمهور لفظي لا نزاع بينهم. كما قال الغزالي وابن قدامة المقدسي: «نحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني».

وكما قال شارح الروضة الشيخ عبدالقادر في نزهة الخاطر العاطر: «... والنزاع لفظي. إذ لا نزاع بيننا وبينهم في انقسام ما أوجب الشرع علينا وألزمنا إياه من التكاليف إلى قطعي وظني فاتفقنا على تسمية الظن واجبًا، وبقي النزاع في القطعي، فنحن نسميه واجبًا وفرضًا بطريق الترادف وهم يخصونه باسم الفرض، وهذا مما لا يضرنا وإياهم، فليسموه ما شاؤوا». =

أولما لم يُفد العلم صار كالساقط عليه لا كما يحمل، ويحتمل أن يؤخذ من الوجبة وهوالاضطراب سُمي به لاضطرابه، وهوفي الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الأركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والأضحية والوتر.

(**صار كالساقط عليه**) أي صار الواجبُ كالساقط على الذي لم يجب عليه العلم بأنه لازمٌ عليه قطعًا لا كمًا تحمَّل كما في الفرض، (**ويحتملُ أن يؤخذَ من الوجبة وهوالاضطراب**[1]) وهوأي الوجبةُ، والتذكيرُ لتذكير الخبر وهوالاضطرابُ. قال الشاعرُ:

وللفُؤادِ وَجِيب تحت أبهَرِه   لَدْمَ الغُلامِ وراء الغَيب بالحجر[2].

= راجع: أصول السرخسي ١/ ١١٢ ـ ١١٣، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٤٩ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٥٢، الإحكام للآمدي ١/ ٧٥، المستصفى ١/ ٦٦، الروضة ١/ ٩٣، نزهة الخاطر العاطر للأستاذ الشيخ عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي المطبوع مع روضة الناظر ١/ ٩٢

وكذلك راجع في الفرق بين الفرض والواجب: التلويح على التوضيح ٢/ ١٢٤، الإبهاج ١/ ٥٥، التمهيد للإسنوي ص ٥٨، اللمع ص ٢٣، المنخول ص ٧٦، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني ١/ ٣٣٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٥١ـ ٣٥٢، المسودة ص ٥١ ـ ٥٢، العدة ٢/ ٣٧٦ ـ ٣٨٣، إرشاد الفحول ص ٦، الحدود للباجي ص ٥٥.

(١) يقالُ: وجب القلب وجيبًا أي اضطرب.
راجع: الصحاح ١/ ٢٣٢، مادة: وجب.

(٢) القائل هوالأصمعي، أنشده لابن مقبل.
راجع: الصحاح ٢/ ٥٩٨، ٥/ ٢٠٢٨، مادة: بهر، ولدم.

والسنة معناها: الطريق، والسنن الطريق، ويقال سن الماء إذا صبه.

الوجيب: الاضطرابُ، والأبهرُ: عرقٌ مستبطنُ الصلب إذا انقطع مات صاحبه[1]

واللدمُ: الضربُ[2]، والغَيب: الجدارُ هنا.

وقال في «ميزان الأصول»: الواجبُ نوعان: لازمٌ قطعًا كالزكاة والصوم، وواجبٌ لا يكون لازمًا قطعًا. مثل: تعين الفاتحة وغيره[3].

(والسنة الطريقة[4]) ومنها الحديث في مجوس هَجَر[5]: «**سنوا بهم سنةَ أهل الكتاب**»[6] أي اسلكوا بهم طريقهم. يعني عاملوهم معاملة هؤلاء في

---

(١) راجع: الصحاح ٢/ ٥٩٨، مادة: بهر.

(٢) أوهوصوت الحجر أوالشيء يقع بالأرض وليس بالصوت الشديد، ثم يسمى الضرب لَدْما، يقال: لَدَمتُ ألدمُ لَدْمًا فأنا لادم، وقوم لدم مثل خادم وخدمٍ.
راجع: الصحاح ٥/ ٢٠٢٨، مادَة: لدم.

(٣) لم أقف على هذه العبارة في الكتاب المذكور. إلا أنه جاء في ص ٢٦ «ويستعمل في اللازم، يقال: وجب عليه الدين ووجب عليه الصلاة أي لزم المكلف أداؤه بحيث لا يخرج عن عهدته إلا بأدائه كأنه لازم وجاوره».

(٤) يقال: استقام فلان على سَنَن واحد أي على طريق واحد.
راجع: الصحاح ٥/ ٢١٣٨، مادة: سنن.

(٥) الهجر: قاعدة دولة البحرين، وقيل الهجر ناحية البحرين كلها، وقيل: قرية من قرب المدينة.
انظر: معجم البلدان للحموي ٥/ ٤٥٢

(٦) خرجه الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في الموطأ، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس ١/ ٢٣٣، حديث رقم ٤٢ بلفظ: «أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس

وهومعروف الاشتقاق، وهوفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين.

والنفل: اسم للزيادة في اللغة حتى سُميت الغنيمة نفلاً؛ لأنها غير مقصودة بل زيادة على ما شُرع له الجهاد وسمُي ولد الولد نافلة لذلك.

وأما الفرض فحكمه: اللزوم علمًا وتصديقًا بالقلب وهوالإسلام وعملاً بالبدن وهومن أركان الشرائع، ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر.

إعطاء الأمان بأخذ الجزية منهم[1]

وهومعروف الاشتقاق (**وهوفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين**).

(**وهومعروف الاشتقاق**) أي هي مأخوذةٌ من قولهم: سن الماءَ إذا صبَّه، وإنما أخذت السنة منه؛ لأن من يستن بسنة غيره ينصبُّ في الفعل على وفق فعله كالماء الثاني يجري في جريه كجريان الماء الأول، ولذلك سُمي الطريقُ سنةً؛ لأن المارّ ينصبُّ فيه ويجري نحوجريان الماء من غير انعراج ولا التفات إلى شيء آخر.

(**بل زيادةٌ على ما شرع له الجهاد**) من إعلاء كلمة الله وكبت أعدائه.

قال الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾[2].

= فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال عبدالرحمن ابن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: **سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب**»، وذكره الإمام الشافعي - رحمه الله - في الرسالة ص ٤٣٠.

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/ ٤١٠.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٣.

وأما حكم الوجوب فلزومه عملاً بمنزلة الفرض لا علمًا على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد، فأما متأولاً فلا، وأنكر الشافعي - رحمه الله - هذا القسم وألحقه بالفرائض، فقلنا: أنكر الاسم فلا معنى له بعد إقامة الدليل على أنه يُخالف اسم الفريضة، وأنكر الحكم بطل إنكاره أيضًا؛ لأن الدلائل نوعان: ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة.

وهذا أمر لا يُنكر، وإذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم، وبيان ذلك أن النص الذي لا شُبهة فيه أوجب قراءة القرآن في الصلاة وهوقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ وخبر الواحد فيه شبهة تعيُن الفاتحة فلم يجز تغير الأول بالثاني بل يجب العمل بالثاني على أنه تكميل لحكم الأول

(وإذا تفاوت الدليلُ لم ينكر تفاوتُ الحكم)؛ لأن الحكمَ نتيجةُ الدليل، فمهما كان الدليلُ أقوى كان المدلولُ وهوالحكمُ أقوى، (وبيان ذلك) أي بيان أن الدليلَ نوعان: ما لا شبهةَ فيه وما فيه شبهة؛ (لأن النصَ الذي لا شبهة فيه أوجب قراءة القرآن في الصلاة وهوقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[1]) وإنما تعين ذلك الأمر في حق الصلاة إما بالاستدلال بسياق هذه الآية وسباقها، فإن في كلٍ منهما ذكر الصلاة، وإما بالاستدلال بدلالة الإجماع؛ لأنهم أجمعوا على أن الأمرَ للوجوب ولا وجوبَ خارج الصلاة فتعين في الصلاة.

---

(١) سورة المزمل، آية: ٢٠.

مع قرار الأول وذلك فيما قلنا، وكذلك الكتاب أوجب الركوع.

(**وذلك فيما قلنا**) ؛ لأن خبرَ الواحد مكمِّلٌ لحكم الأول ومقرِّر له؛ لأن حكمَ الأول وجوبُ قراءة القرآن، وبعدما أوجبنا الفاتحةَ لم يتغير ذلك؛ لأن مقتضى الكتاب أن تجوزَ الصلاةُ بأي سورة قرأ، وإذ لم يتبدل هذا الحكم بوجوب الفاتحة عندنا، فلم يجز تغيير الأولِ بالثاني، وتغييره بأن يصير مقيدًا؛ لأنه لا شبهةَ في الأول، وفي الثاني شبهةٌ.

فإن قيل: لا نسلم بأنه لا شبهةَ في الأول وهوالكتابُ بل فيه شبهةٌ حتى صار هوأدنى من الخبر الأول، فإن ذلك نصٌ عامٌ خص منه ما دون الآية، فيخص فيما وراءه بخبر الواحد، فحينئذ يجب تعيين الفاتحة فرضًا كما هومقتضى خبر الواحد لقوله عليه لسلام: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**».

قلنا: ثبت عدمُ الجواز فيما دون الآية بمعنى لا يوجد ذلك المعنى في الآية، وهوأن ما دون الآية وإن كان من القرآن لا يسمى من قرأه قارئ القرآن على الإطلاق، حتى جوز بعض العلماء قراءةَ ما دون الآية للجنب والحائض بهذا المعنى[1] فلما لم يتناوله اسم القرآن على الإطلاق لم يكن عدم جواز الصلاة بما دون الآية بسبب أنه مخصوص من قوله: ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾ فكان هوعامًا حينئذ لم يخص منه شيء، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد،

---

(١) انظر: الهداية مع شرحيها فتح القدير لابن الهمام والعناية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦هـ، المطبوع بهامش شرح فتح القدير على الهداية ١/ ١٦٧ـ١٦٨.

وخبر الواحد أوجب التعديل، وكذلك الطواف مع الطهارة، فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل، ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة

وإنه لو جاز بما دون الآية ـ لأنه من القرآن ـ لوجب أن يجوزَ بحرفٍ واحدٍ من القرآن ؛ لأنه من القرآن، ولم يقل به أحد.

فإن قيل: يجب أن لا يثبت الوجوبُ أيضًا بخبر الفاتحة حينئذ؛ لأنه جاء مخالفًا للكتاب ؛ لأن الكتابَ يقتضي الجوازَ بدون فاتحة الكتاب، وذلك الخبر يقتضي الجوازَ بالفاتحة. قال عليه السلام في الخبر الواحد: «**وما خالف فردوه**»[1] .

قلنا: ذلك الرد إنما يكون فيما إذا لم يكن العملُ بخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب، وهاهنا ممكنٌ على الوجه الذي قلنا بأن يكون مُكَمِّلا لموجب الكتاب، وهوأن يحملَ على الوجوب.

(**وخبر الواحد أوجب التعديل**)، وهوقوله عليه السلام للأعرابي: «**قم فصل فإنك لم تصل**».

(**فمن رد خبر الواحد**) كما فعله أهل الاعتزال.

(**ومن سواه بالكتاب**) كما فعله أهل الحديث.

---

(١) ذكره إسماعيل العجلوني في كشف الخفاء ١/ ٨٦، حديث رقم ٢٢٠ بمعناه، وقال فيه: «وقد سئل شيخنا ـ ابن حجر ـ عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرق لا تخلوعن مقال، وقد جمع طرقه البيهقي في كتابه المدخل. انتهى»
وقال الصغاني: «إذا رويتم ـ ويروى إذا حدثتم ـ عني حديثًا فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه» قال: هوموضوع. انتهى.

فقد أخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الأعلى عن منزلته، وإنما الطريق المستقيم ما قلنا، وكذلك السعي في الحج والعمرة وما أشبه ذلك، وكذلك تأخير المغرب إلى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد، وإذا صلى في الطريق أُمر بالإعادة عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ عملاً بخبر الواحد

(واجب ثبت بخبر الواحد)، وهوقوله عليه السلام لأسامة بن زيد[1] حين كان هورديف رسول الله ﷺ من عرفة[2] إلى مزدلفة[3] فقال: الصلاةُ يا رسول الله. قال عليه السلام: «**الصلاةُ أمامك**»[4].

---

(١) هوأسامة بن زيد بن حارثة بن شَراحيل بن عبدالعزى الكلبي أبومحمد، مولى رسول الله عليه السلام من أول الناس إسلامًا، أمّره الرسول عليه السلام على جيش عظيم لغزوالشام وكان عمره ثماني عشرة سنة أوعشرين، وفي الجيش عمر والكبار، واعتزل الفتن بعد قتل عثمان، وسكن المزة بدمشق ثم مكة ثم المدينة ومات بها سنة ٥٤ هـ.
وعن الشعبي أن عائشة قالت: «ما ينبغي لأحد أن يبغض أسامة بعدما سمعت رسول الله ﷺ يقول: من كان يحب الله ورسوله فليُحبَّ أسامة».
انظر: الإصابة ١/ ٤٦، الاستيعاب ١/ ٣٤، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٧٦ رقم ٢١٠.

(٢) عرفة: تقع على بعد ٢٤ كيلومتر تقريبًا شرق أم القرى، قيل: سميت بذلك؛ لأن آدم وحواء تعارفا بها بعد نزولهما من الجنة. وبها مسجد النمرة.
انظر: معجم البلدان ٤/ ١١٧ـ ١١٨.

(٣) مكان يقع على بعد فرسخ شرق منى بين بطن محسِّر والمأزمَين.
انظر: معجم البلدان ٦/ ١٤٢.

(٤) خرجه بهذا اللفظ أبوداود في كتاب المناسك، باب الدفعة من عرفة ١/ ٥٩٣ حديث رقم ١٩٢١، والدارمي في كتاب المناسك، باب الجمع بين الصلاتين بجمع =

فإن لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الإعادة ؛ لأن تأخير المغرب إنما وجب إلى وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل، فلا

(**فإن لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الإعادةُ**)[1] .

فإن قلت: ما الفرقُ بين هذا وبين وجوب الترتيب في الصلاة فإن ذلك أيضًا ثبت بخبر الواحد، ووجوب الإعادة هناك إذا صلى الوقتية مع ذكر الفائتة لا تسقط سواءً خرج الوقت أولم يخرج ما لم يدخل حد التكرار، وهنا تسقط الإعادةُ إذا خرج وقت العشاء ؟

قلت: جواب هذا وجواب ما يشاكله من الأسولة مذكورةٌ في حج «النهاية»[2] فسقوط الإعادةُ هنا بعد طلوع الفجر مثل سقوط الإعادة في الصلاة عند كثرة الفوائت.

وذكر في «التقويم» بعد ذكر سقوط الإعادة بعد طلوع الفجر هنا، وقال: وكذلك قال أبوحنيفة - رضي الله عنه - فيمن ترك الفجرَ، ثم صلى الظهر وهوذاكرٌ لما عليه: أن ظُهرَهُ فاسدٌ وعليه القضاء، فإن لم يقض حتى كثرت الفوائتُ فلا قضاء عليه[3] .

= ١/ ٤٨٧، حديث رقم ١٨٢٢ .

(١) انظر: الهداية ٢/ ٤٨٠-٤٨١ .

(٢) راجعت كتاب الحج في «النهاية» فلم أقف عليه.

(٣) انظر: اللوحة ٣٦ من الكتاب المذكور.

يبقى الفساد من بعد إلا بالعلم، وخبر الواحد لا يوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا يفسد العشاء، وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فإذا ضاق الوقت أوكثرت الفوائت فصار معارضًا بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به، وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبًا لا يُعارض الأصل، وحكم السنة أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب ؛ لأنها طريقة أُمرنا بإحيائها فيستحق

(**وخبر الواحد لا يوجبه**) أي لا يوجب العلم (**فلا يفسد العشاءُ**) أي المغرب.

(**فجعلنا الطواف به واجبًا لا يعارض الأصل**) عملاً بخبر الواحد، وهوقوله عليه السلام: «**الحطيم من البيت**»[1]؛ لأن الطوافَ حول الحطيم عملٌ بخبر الواحد على وجه لا يعارِض الكتابَ ؛ لأن الطوافَ حول الحطيم طوافٌ حول البيت أيضًا.

(**من غير افتراض ولا وجوب**) إلا إذا كان من شعائر الإسلام فحينئذ يكون بمعنى الواجب كالأذان والجماعة.

وقوله: (**إلا أن السنة عندنا**) هذا استثناءٌ منقطعٌ بمعنى لكن.

اللائمةُ: الملامة.

---

(١) خرجه مسلم في كتاب الحج، باب جَدْر الكعبة وبابها ٩/ ٩٦، عن عائشة قالت: «سألت رسول الله ﷺ عن الجدر أمن البيت هو؟ قال: نعم»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

اللائمة بتركها، إلا أن السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ مطلقها طريقة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ. قال ذلك في أرش ما دون النفس في النساء أنه لا يتنصف إلى الثلث؛ لقول سعيد بن المسيب ـ رضي الله عنه ـ: السنة

(أنه لا يتنصف إلى الثلث لقول سعيد بن المسيب[1] :السنةُ) أي السنة هكذا. أراد به سنةَ النبي ﷺ.

بيان هذا في زيادات «المبسوط» وهوما رُوي عن ربيعة[2] قال: قلت لسعيد بن المسيب: ما تقول فيمن قطع أصبعَ امرأة؟ قال: عليه عشرٌ من الإبل. قلت: فإن قطع أصبعين منها؟ قال: عشرون من الإبل، فإن قطع ثلاثة أصابع؟ قال: عليه ثلاثون من الإبل، فإن قطع أربعةَ أصابعَ؟ قال:

---

(١) هوالإمام سعيد بن المسيب بن حَزْن بن أبي وهب بن عمروالقرشي المخزومي، أحد العلماء الثقات والفقهاء الكبار السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث، والفقه، والزهد، والورع، وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب حتى سمي راوية عمر. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ وتوفي سنة أربع وتسعين.
انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٥٤، التقريب ص ٢٤١، التهذيب ٤/ ٨٤، الأعلام ٣/ ١٠٢، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٤٣رقم ٤٦٧ .

(٢) هوالإمام ربيعة بن أبي عبدالرحمن فَرُّوخ، أبوعثمان المدني، شيخ الإمام مالك، المعروف بربيعة الرأي؛ لأنه كان يعرف بالرأي والقياس، الإمام، مفتي المدينة. توفي سنة ست وثلاثين ومائة على الصحيح بالمدينة.
انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٦٥، الشذرات ١/ ١٩٤، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢١٥رقم ٨٦٥ .

. . . .

عليه عشرون من الإبل. قلت: سبحان الله لما كبر ألمها واشتدَّ مصابها قلَّ أرشها! قال: أعراقيٌّ أنت؟ فقلت: لا، بل جاهلٌ مسترشد، أو عاقلٌ مستثبت، فقال: إنه السنة[1]، وبهذا أخذ الشافعي وقال: السنةُ إذا أطلقت فالمرادُ بها سنةُ رسول الله ﷺ[2]، ويروون حديثًا أن النبي عليه السلام قال: «**تعاقل[3] المرأةُ الرجلَ إلى ثلث الدية[4]**»[5]، وقوله: «تعاقل» أي تساوي المرأة

---

(١) انظر: المبسوط ٢٦/ ٧٩، وراجع كذلك: الدراية ٢/ ٢٧٤

(٢) لأنه لا يرى تقليد الصحابي، يعني إذا قال الراوي من السنة كذا، فعند أصحاب أبي حنيفة المتقدمين وأصحاب الشافعي وجمهور أهل الحديث يحمل على سنة الرسول ﷺ.
وعند الكرخي والقاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة ومن تابعهم من المتأخرين وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي: لا يجب حمله على سنة الرسول ﷺ إلا بدليل.
راجع: أصول السرخسي ١/ ١١٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٢، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٦٧، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٤، المستصفى ١/ ١٣١، تيسير التحرير ٣/ ٦٩.

(٣) العُقل - بالضم - الديةُ أي المال الذي هو بدل النفس.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٨٦

(٤) أي أنها تساويه فيما كان من أطرافها إلى ثلث الدية، فإن تجاوزت الثلث وبلغ العقل نصف الدية صارت دية المرأة على النصف من دية الرجل.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣/ ٢٧٩.

(٥) خرجه الشوكاني في نيل الأوطار، كتاب الديات، باب دية المرأة في النفس . . . ٧/ ٦٧، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: **عقلُ المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته**»

وقال ذلك في قتل الحر بالعبد، وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها، فلا

الرجل في الدية.

وقال في المغرب: وعن ابن المسيب «المرأةُ تعاقلُ الرجلَ إلى ثلث ديتها» أي تساويه في العُقل تأخذ كما يأخذ الرجل[1] (**فقال ذلك في قتل الحر بالعبد**) أي قال الشافعي - رحمه الله - ذلك أيضا وهو أن مطلقَ السنة تقع على سنة النبي ﷺ فإن عليًا - رضي الله عنه - قال: «إن من السنة أن لا يُقتلَ الحرُ بالعبد»[2] فكانت هي محمولةً على سنة النبي عليه السلام، وإنما ذكر هذين وإن كان فيهما معنى الإرسال لما أن الشافعيَ يَقبلُ مراسيلَ سعيد بن المسيب؛ لأنه تتبعها فوجدها مسانيدَ، وأما إرسال علي - رضي الله عنه - فإنه مقبولٌ أيضًا؛ لأن إرسالَ الصحابة مقبولٌ بالإجماع؛ لأن ذلك محمولٌ على السماع.

(**وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها**) أي لفظ السنة مطلقٌ لا قيد فيه ويذكر ويراد به غير سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يوجب ذلك الاختصاصُ سنةَ رسول الله ﷺ كما قال عليه السلام: «**من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**»[3].

---

(١) انظر: المغرب ٢/ ٧٦.

(٢) خرجه أبو داود في كتاب الحدود باب من قتل عبده... ٢/ ٥٨٤ حديث رقم ٤٥١٧ بلفظ: «لا يقتل حرٌ بعبد»، وبهذا اللفظ الدارمي في كتاب الديات، باب القود بين العبد وسيده ٢/ ٦٣٤، حديث رقم ٢٢٦٩.

(٣) خرجه مسلم في كتاب العلم باب من سن سنة... ١٦/ ٢٢٦ بلفظ: «من سن في =

يقيد بلا دليل، وكان السلف يقولون سنة العمرين، والسنن نوعان: سنة الهدى وتاركها يستوجب إساءة وكراهية، والزوائد وتاركها لا يستوجب إساءة كسِيَر النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده، وعلى هذا مسائل باب الأذان كتاب الصلاة اختلفت فقيل مرة: يكره ومرة: أساء ومرة: لا

وقوله: (وكان السلفُ يقولون: سنة العمرين[1]) لبيان أن لفظَ السنة يطلق على سنة غير النبي عليه السلام أيضًا. (سنة الهدى، وتركها يستوجب إساءة)، وذلك نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللومَ والعتابَ، ولو تركها أهلُ بلدةٍ وأصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها.

(فقيل مرة يكره) فقال: يكره القعود في الأذان ويكره أن يؤذنَ وهو جنب[2] وهو من آثار سنن الهدى (ومرة أساء) كما في قوله: وإن صلى

= الإسلام سنة حسنة فعُمل بها بعده كُتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعُمل بها بعده كتب عليه مثلُ وزر مَن عمل بها ولا ينقصُ من أوزارهم شيء»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

(١) قال الفراء: العُمَران: أبوبكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: وقال معاذ الهَرَّاء: لقد قيل سيرة العمرين قبل عمر بن عبدالعزيز ؛ لأنهم قالوا لعثمان ـ رضي الله عنه ـ يوم الدار: نسألك سيرة العمرين.
وزعم الأصمعي عن أبي هلال الراسبي عن قتادة أنه سئل عن عتق أمهات الأولاد، فقال: أعتق العمَران فما بينهما من الخلفاء أمهات الأولاد، ففي قول قتادة أنه عمر بن الخطاب وعمر بن عبدالعزيز ؛ لأنه لم يكن بين أبي بكر وعمر خليفة.
راجع: الصحاح ٢/ ٧٥٨ـ٧٥٩، مادة: عمر.

(٢) انظر: الهداية ١/ ٢٥٢.

بأس به لما قلنا، وإذا قيل: يعيد فذلك من حكم الوجوب.

وأما النفل فما يُثاب المرء على فعله ولا يُعاقب على تركه، ولذلك قلنا: إن ما زاد على القصر من صلاة السفر نفل والنفل شرع دائمًا فلذلك جعلناه من العزائم.

أهلُ المصر جماعةً بغير أذان ولا إقامة فقد أساؤوا؛ لأنهم تركوا ما هومن سنن الهدى، ومرةً لا بأس، وقال: لا بأس بأن يؤذن واحدٌ ويقيم آخر.

(**وإذا قيل: يعيد فذلك من حكم الوجوب**)، فقال: ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت، وفي «شرح الطحاوي» يستحب إعادةُ أذانِ أربعةٍ: الجنبُ والمرأة والسكران والمجنون.

(**ولهذا قلنا: إن ما زاد على القصر في صلاة السفر نفل**)؛ لأنه لا يعاقبُ على تركه ويثابُ على فعله، وقد قال الشافعي به[1] فكان نفلاً لوجود حده، ولا يلزم على هذا صومُ المسافر، فإنه لا يعاقب على تركه ويثابُ على فعله مع أنه لو صام يقع فرضًا؛ لأنا نقول: المرادُ من قوله: لا يعاقب على تركه لو تركه أصلاً، والمسافرُ يعاقبُ على ترك الصوم في الجملة وهو ما إذا أدرك عدة من أيامٍ أُخَرَ ولم يقضه يعاقب عليه، فكذلك لم يكن الصومُ في حالة السفر نفلاً، والنفلُ شُرع دائما، فلذلك جعلناه من العزائم؛ لأن شرعيةَ النفل لما لم يبنَ على عارضٍ من جهة العبد لم يجعلها من الرخص بل جعلناها من العزائم، وإنما تعرض لذكر قوله دائما بنيتها لجانب الرخصة في النفل.

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/ ٢٨٤.

ولذلك صح قاعدا وراكبا ؛ لأنه ما شُرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرُخص، وقال الشافعي - رحمه الله - لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم أنتم،

فإن قيل: لم يشرع النوافل في الأوقات المكروهة فلم تكن شرعيتُها دائمًا.

قلنا: ذلك لأجل المانع وهونسبة تلك الأوقات إلى الشيطان إلى ما جاءت به السنة[1] مع أن تلك الكراهةَ لا تنفي نفس شرعية الصلاة فكانت شرعية النوافل دائمة. (**ولذلك صح قاعدًا**) أي ولشرعيته دائمًا صح قاعدًا (**وراكبًا**) ؛ لأن في مراعاة أركانه على التمام مع وجود وصف الدوام إفضاء إلى الحرج، فلذلك لازم اليسر فصح قاعدًا، وهذا القدر يشعر بالرخصة، فلذلك كان فيه شبهة الرخصة وإن كان هوفي أصله من العزائم، ولما كان النفلُ مشتملاً لهذين الوصفين أَخَّرَ ذكره عن ذكر سائر العزائم ؛ لأنه لم يخلص عزيمة .

(**قال الشافعي - رحمه الله - لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى عليه**) دائمًا ولا يلزم بالشروع[2] ؛ لأن حقيقةَ الشيء لا تتغير في حال دون حال، وهونفلٌ حقيقة بعد الشروع فيبقى على صفة النفلية كما قبل الشروع ؛ لأن آخِرَه من جنس أوله، ففي الأول كان مخيرا بين الإتيان به

---

(١) انظر: هـ رقم (٥٢) من ص(٥٤٥).

(٢) اختلف الفقهاء فيمن شرع في النفل ثم خرج منه هل عليه القضاء أم لا ؟ =

وقلت: إن ما لم يفعل بعد فهومخيَّر فيه فبطل المؤدى حكمًا له كالمظنون، وقلنا نحن: إن ما أداه فقد صار لغيره مسلمًا إليه وحق غيره محترم مضمون إتلافه ولا سبيل إليه إلا بإلزام الباقي وهما أمران متعارضان، أعني المؤدي وغير المؤدي فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة، وهو

والترك فيبقى كذلك.

= فذهب الإمام الشافعي وأحمد ـ وهوقول عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسفيان الثوري وإسحاق رضوان الله عليهم ـ إلى: أن من شرع في النفل ـ غير الحج والعمرة ـ يستحب له البقاء فيه ويكره الخروج منه بلا عذر وإن خرج منه لا إثم عليه ولا يجب عليه القضاء. بدليل قوله عليه السلام: «**الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام وإن شاء أفطر**»، وتقاس عليه الصلاة وبقية النوافل غير الحج والعمرة على الصوم، ولأن أصل النفل غير لازم والقضاء يتبع المقضي عنه، فإذا لم يكن واجبًا لم يكن القضاء واجبًا بل يستحب.

وذهب الإمام مالك إلى: أن من خرج منه بعذر فلا قضاء عليه، وإن خرج منه من غير عذر فعليه القضاء.

وذهب الإمام أبوحنيفة ومن معه إلى: أن من شرع في نفل لزمه الإتمام، فإن خرج منه بدون عذر لزمه القضاء وعليه الإثم، وإن خرج منه لعذر لزمه القضاء، لأن الوفاء بالعقد مع الله واجب، وحله حرام في كل عبادة يتوقف أولها على آخرها لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**﴾، ولأن المؤدى قربة وعمل صار لله تعالى فتجب صيانته بالمضي فيه عن الإبطال، ولا سبيل إلى صيانة ما أداه إلا بلزوم الباقي، وإذا وجب المضي وجب القضاء

راجع: أصول السرخسي ١/ ١١٥، المغني للخبازي ص ٨٦، التوضيح على التنقيح ٢/ ١٢٥، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٥٨ـ ٤٥٩، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٧٠ـ ٥٧٢، المحصول ٢/ ٢١٠ـ ٢١١، الهداية ١/ ٤٥٥، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٢٩، المجموع ٦/ ٣٩٤، الشرح الكبير لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر المقدسي ٣/ ١١٢.

كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل ؛ فلأن

قلنا : نعم كذلك بالنظر إلى ذاته فإنما يلزم الإتمام لغيره وهو صيانة ما أداه ؛ لأن ذلك صار مؤدى مسلماً إلى الله تعالى وحقُ الله محترمٌ .

ألا ترى أنه إذا مات قبل الإتمام يثابُ على ذلك ، فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق ، وهذا التحرزُ لا يتحقق إلا بالإتمام فيجب الإتمامُ لهذا وإن كان هو في نفسه نفلاً كالسعي إلى الجمعة يجب عليه لوجوب غيره عليه وهو الجمعةُ .

وحاصله أن الخصمَ نظر إلى جانب ما لم يؤد ، وما قلناه أولى لوجهين :

أحدهما - أن ترجيحَ جانب الموجود أولى من ترجيح جانب المعدوم ؛ لأن الموجودَ خيرٌ من المعدوم .

والثاني - أن ما قلنا أقربُ إلى الاحتياط .

فإن قيل : النفلُ بعد الشروع قبل التمام لم يصر مسلَّمًا إلى الله تعالى ؛ لأن صحةَ أولِ الصلاة موقوفةٌ على آخرِها فلا يقال في الأمر الموقوف أنه مسلَّم إلى الله .

قلنا : لا كذلك ؛ بل ما قدر من أدائه صار مسلماً إلى الله تعالى وما ذكره لا يدل على أنه لم يصر لله تعالى بل صار لله تعالى لكن بإبطال آخرِ الصلاة يبطل أولُها لعدم تجزئتها لا لأنه لم يصر مسلمًا إلى الله تعالى .

ألا ترى أن مسلمًا لو ارتد - والعياذ بالله - تبطل أعمالُه الصالحةُ كلُّها ، ولم

يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أولى، والسنن كثيرة في الصلاة والحج وغير ذلك.

[أنواع الرخص]

وأما الرخص فأربعة: نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر، ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر.

أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعًا فهوالكامل في الرخصة مثل المكره على إجراء كلمة الكفر أنه يرخص له إجراؤها، والعزيمة في الصبر حتى يُقتل؛ لأن حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الإيمان لكنه رخص لعذر وهوأن حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى، وحق الله تعالى لا يفوت معنى؛ لأن التصديق باق

نقل فيها أنها لم تصر مسلمة إلى الله تعالى فكذا هذا.

والدليلُ على أن التسليم إلى الله تعالى في ذلك القدر أنه لومات بعد الشروع في الصلاة يثاب عليه بقدر ما أدى. (**والسننُ كثيرةٌ في باب الصلاة والحج**) أي الأحاديثُ وردت كثيرةً في إلزام القضاء به إذا أفسد النفلُ في باب أداء الصلاة والحج[1].

---

(١) ومن أحاديث القضاء في الحج ما ذكره السرخسي في المبسوط ١/ ١٧٤ ـ ١٧٥ أن النبي ﷺ قال: «**من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج، وليتحلل بالعمرة وعليه الحج القابل**» وكان عمر رضي الله عنه يقول: «من فاته الحج تحلل بعمرة عليه الحج من قابل».

ولا يفوت صورة من كل وجه ؛ لأن الأداء قد صح .

وليس التكرار ركن ؛ لكن في إجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرًا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله ، وإن شاء بذل نفسه حسبة في دينه لإقامة حقه ، فهذا مشروع قربة فبقي عزيمة وصار بها مجاهدًا ، وكذلك الذي يأمر بالمعروف إذا خاف القتل رُخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه ، وإن شاء صبر حتى يقتل وهوالعزيمة ؛ لأن حق الله تعالى في حرمة المنكر

[أنواع الرخص]

(وإن شاء بذل نفسه) من حِسْبة الله تعالى ، والحسبةُ : فعلة من الحساب ، يعني : أز جهت آخرت شمردن .

وفي «الصحاح» قال ابن دريد[1] : واحتسبتُ بكذا أجرًا عند الله ، والاسم الحِسبة ـ بالكسر ـ وهي الأجر[2] .

النكاية[3] : أثري تمام كردن در دشمنان بكشتن يا بجراجت كردن يا

---

(١) هوأبوبكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ٢٢٣ ـ ٣٢١هـ ، ولد بالبصرة ، ونشأ بها ، وأخذ العلم من أبي حاتم والرياشي والأشنانداني ، له كتاب «الاشتقاق» و«الملاحن» و«أدب الكتاب» و« الجمهرة» وغيرها .
انظر : إنباهُ الرواة على أنباه النحاة للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف بتحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم ص ٩٢ فما بعدها ، بغية الوعاة ص ٣٠ ـ ٣٣ ، تاريخ بغداد ٢/ ١٩٥ ـ ١٩٧ .

(٢) انظر : الصحاح ١/ ١٠٩ ـ ١١٠ ، مادة : حسب

(٣) نكَأتُ القَرْحَةَ أنكَؤُها نكأ إذا قشرتها ، ونكأت في العدونكاية إذا قتلت فيهم وجرحت .
راجع : الصحاح ١/ ٧٨ ، القاموس المحيط ٤/ ٤٠٠ : مادة : نكأ .

باق وفي بذل نفسه إقامة المعروف ؛ لأن الظاهر أنه إذا قتل تفرق جمع الفسقة، وما كان غرضه إلا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدًا بخلاف الغازي إذا بارز وهويعلم أنه يقتل من غير أن ينكي فيهم ؛ لأن جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعًا لدمه لا محتسبًا مجاهدًا.

وكذلك فيمن أكره على إتلاف مال غيره رُخص له لرجحان حقه في النفس فإذا صبر حتى قتل كان شهيدًا لقيام الحرمة وهوحق العبد، وكذلك إذا أصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات، وكذلك صائم أُكره على الفطر ومحرم أكره على جناية وما أشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة وأمثلته كثيرة.

وأما القسم الثاني: فما يُستباح بعذر مع قيام السبب موجبًا لحكمه غير أن الحكم متراخ مثل المسافر رخص له أن يُفطر بناء على سبب تراخي

بهزيمت كردن من حد ضرب.

(**لرجحان حقه في النفس**) يفوت صورة ومعنى وحقِ غيره في المال إنما يفوت في الصورة لا غير.

(**أن الحكمَ متراخ**) وهووجوب الأداء ؛ لأن أصلَ الواجب واقعٌ على المسافر، ولهذا صح أداؤه بلا توقف، وهوأمارةُ كون الوجوب واقعًا عليه، بخلاف أداء الزكاة في أول الحول، فإنه لا تقعُ زكاةٌ إلا بعد الحول، فعُلم أن أصلَ الوجوب لم يقعْ عليه في أول الحول، ولا يقال إن وجوبَ الأداء لا

حكمه، فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه، وإنما تكمل الرخصة بكمال العزيمة، لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول

يضاف إلى السبب بل إلى الخطاب؛ لأنا نقول: الخطابُ هاهنا مقارنٌ لشهود الشهر، وهوقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[1] والوقت هومعيارٌ، فيكون وجوبُ الأداء ثابتًا عند وجود الشهر في وقته وهوالنُهر، ولكن مع ذلك أباحَ التأخيرَ إلى عدةٍ من أيام أخر نظرًا له.

(**فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه**) يعني أن في القسم الأول الحكم ثابتٌ وهوالحرمةُ مع السبب المحرِّم، والرخصةُ تعترض على مثل هذه العزيمة إلى سببها وحكمها قائمًا فكان هودلالةُ قوةِ الرخصة، فكانت رخصةً محضةً، فظهر أثرُ ذلك في رفع المؤاخذة.

فأما في القسم الثاني فالسبب المحرَّم قائمٌ وهوشهودُ الشهر إلا أن الحكمَ متراخ عن السبب، وفي حق المسافر[2] فلكون السبب القائم موجبا للحكم

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

(٢) اختلف الفقهاء في هل الصوم في السفر أفضل أوالإفطار؟
فعند الحنفية والشافعية والإمام مالك: الصوم أفضل إن لم يتضرر، لقوله تعالى: ﴿**وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾، وهوقول حذيفة بن اليمان، وأنس بن مالك، وعثمان ابن العاص وعروة بن الزبير، والأسود بن يزيد، وسعيد بن جبير، والنخعي، والثوري، وعبدالله بن المبارك، وأبي ثور، وآخرون.
وقال الإمام أحمد وإسحاق وعبدالملك بن الماجشون المالكي: يسن الفطر ويكره الصوم في حالة سفر القصر ولوبلا مشقة، لقوله عليه السلام: «**ليس من البر الصوم في السفر**»، وبه قال ابن العباس، وابن عمر، وابن المسيب، والشعبي والأوزاعي.
وقال مجاهد، وعمر بن عبدالعزيز، وقتادة: الأفضل منهما هوالأيسر والأسهل=

بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فأبيح له الفطر ، وكانت العزيمة أولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من

كانت الاستباحةُ ترخصًا للعذر ، ولكون الحكم متراخيًا عن السبب كان هذا النوع دون الأول ، فإن كمالَ الرخصة يبتنى على كمال العزيمة ؛ لأن الرخصةَ مقابلة للعزيمة فمهما كانت العزيمةُ أقوى كانت الرخصةُ أقوى تحقيقًا للمقابلة ، ومع ذلك كانت العزيمةُ وهي الصومُ هاهنا أولى من التأخير إلى حال الإقامة نظرًا إلى قيام السبب في الحال من غير تعلق ؛ لأنه لوكان معلقًا لا يجوز الأداءُ قبل وجود الشرط ؛ لأنه لم ينعقد سببًا كصوم السبعة في الحج قبل الرجوع .

(**لكمال سببه ولترددٍ في الرخصة**) يعني أن التأخيرَ إنما ثبت رخصةً لليسر والرفق ، واليسرُ فيه متعارضٌ ؛ لأن فيه نوع يسر وهوالإفطار ونوع عسر وهوالانفرادُ بالصوم ؛ لأن غيرَه لا يصوم فكان في الصوم في حال الإقامة اليسرُ متعارضًا بالعسر ، وكذلك في الصوم في حال السفر أيضًا اليسرُ مع العسر متعارضان ؛ لأنه إن كان فيه عسرٌ تُرك الإفطارُ وفيه يسر شركة المسلمين ، فكان في الأخذ بالعزيمة نوعٌ من الرخصة ، فلما كان في الأخذ بالعزيمة أخذٌ بالرخصة من وجه كان الأخذُ بالعزيمة أولى ؛ لأن في العزيمة عملاً لله تعالى ، وفي التأخير عملاً للنفس .

= عليه ، وبه قال النووي .

ويبدوأن الرأي الأخير هوالراجح ؛ لقوله تعالى : ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حرجٍ** ﴾ الحج ، آية : ٧٨ ، ﴿ **يرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ البقرة ، آية : ١٨٥ .

راجع : رد المحتار على الدرالمختار ٢/ ٤٢١ ، المجموع ٦/ ٢٦٥ - ٢٦٦ ، المغني لابن قدامة ٣/ ٨٨ .

وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

وقد أعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة أولى اعتبارًا لظاهر

وهو معنى قوله: (فلذلك تمت العزيمةُ) أي كان العملُ بالعزيمة أولى لتمامها، وتمامُها بما ذكرنا هو أن سببَها قائمٌ وفي العمل بها عملٌ لله تعالى وصيانةُ حق الأداء عند شهود الشهر، وقيل معنى قوله: «تمت العزيمةُ» أي انتقصت العزيمةُ لما أن التمامَ مستلزمُ النقصان، كما قيل: إذا تم أمرٌ دنا نقصه[1] بخلاف الفصل الأول، فإن الحكمَ هناك ثابتٌ في الحال وهو الحرمةُ، وكذا السببُ قائمٌ فكملت العزيمةُ وكملت الرخصةُ أيضًا بمقابلتها.

فكمالُ العزيمة فيه أثَّر في أفضلية الأخذ بالعزيمة على وجه لو كان فيه هلاك نفسه كان مأجورًا بخلاف الفصل الثاني؛ لأن في الفصل الثاني انتقصَ معنى الرخصة لنوع نقصان في العزيمة وهو معنى قوله: «فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه» فلذلك كانت أفضليةُ الأخذ بالعزيمة مقيدةً ببقاء صحته، فإنه إذا أدى إلى هلاك نفسه لم يبق الأخذُ بالعزيمة مباحًا له، فلمكان أن السببَ الموجبَ للأخذ بالعزيمة قائمٌ كانت الرخصةُ حقيقةً، ولمكانٍ أن الحكمَ غيرُ ثابت في الحال كان هذا دون الأول.

(وقد أعرض الشافعي ـ رحمه الله ـ عن ذلك فجعل الرخصة أولى)، وقال: لما كان حكمُ الوجوب متراخيا إلى إدراك عدةٍ من أيام أُخَرَ كان الفطرُ

---

(١) وكما يقال: إذا تم العقل نقص الكلام.
انظر: الأمثال الحموية ص ٨١ .

تراخي العزيمةإلا أن يضعفه الصوم فليس له أن يبذل نفسه لإقامة الصوم؛ لأنه يصير قتيلاً بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدًا، وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى أقام الصوم حقًا لله تعالى؛ لأن القتل مضاف إلى الظالم فلم يصر الصابر مغيرًا

أفضل ليكون إقدامه على الأداء بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام أخر[1].

قلنا نحن: الصومُ أفضلُ؛ لأن السببَ الموجبَ قائمٌ فكان المؤدي للصوم عاملاً لله تعالى في أداء الفرائض إلى آخرِ ما ذكرنا.

وقوله: (**إلا أن يضعفه الصوم**) استثناءٌ عن قولنا، وهوقوله: «فكانت العزيمةُ أولى».

(**فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم**) أي من بذل نفسه لإقامة الصوم في السفر حتى أهلك نفسه ليس نظير من أُكره على الفطر في صوم رمضان فبذل نفسَه حتى قتل، فإن في صبره هناك هومأجورٌ وفي صبره في سفر غيرُ مأجور؛ بل هومعاقبٌ لكونه قاتلاً نفسه، وعلى المرء أن يحترزَ عن قتل نفسه بخلافِ قتلِ الظالم عند الإكراه على الفطر لأن الفعلَ هناك مضافٌ

---

(١) نسبة الخلاف إلى الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة غير صحيحة ـ كما أشار إلى ذلك الكمال ابن الهمام في شرح فتح القدير على الهداية ـ لأن مذهبه فيها كمذهب الحنفية والمالكية القائلين بأن من أطاق الصوم في السفر بلا ضرر فإن صومه أفضل، وهوقول عدد من الصحابة كما في الهامش السابق.
والذي خالف هؤلاء هوالإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ فإنه قال: الفطر في السفر =

للمشروع فصار مجاهداً.

وأما أتم نوعي المجاز فما وُضع عنا من الإصر والأغلال فإن ذلك يُسمى رخصة مجازًا؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعًا، فلم يكن رخصة إلا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفًا.

وأما القسم الرابع: فما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا في الجملة، فمن حيث سقط أصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان

إلى فعل الظالم.

وأما هو في الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديمٌ للعبادة مظهرٌ للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالى، وذلك عملُ المجاهدين.

(**الإصرُ**): الثقل الذي يأصرُ حامله أي يحبسه في مكانه لفرط ثقله[1]

(**والأغلال**): جمع غل[2]، وكل منهما عبارةٌ عن الأمور الشاقة التى كانت على الأمم السابقة مثلُ التوبة بقتل النفس، كقوله تعالى: ﴿**فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ**﴾[3]، ومثلُ قطع الثوب عند إصابة النجاسة، واختصاص جواز الصلاة بالمسجد وغير ذلك، فهذه الأحكام وُضعت عنا أصلاً ولم يكن هي في شريعتنا أصلاً، لكن من حيث إن وضعَه عنا تخفيفٌ

= أفضل، وهو مذهب عدد من الصحابة - رضي الله عنهم -.

راجع: الهداية مع شرحها فتح القدير ٢/ ٣٥١، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٢١، المجموع ٦/ ٢٦٥ - ٢٦٦، الشرح الكبير للمقدسي ٣/ ١٧ - ١٨.

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٥٧٩، مادة: أصر.

(٢) والغل: طوق من حديد أو قيد يجعل في العنق، يقال في رقبته غُلٌ من حديد. راجع: الصحاح ٥/ ١٧٨٤، مادة: غلل، التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٨٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ٥٤.

شبيهًا بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث.

مثاله ما روي أن النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك أن أصل البيع أن يلاقي عينًا وهذا حكم باق مشروع، لكنه سقط في باب السلم أصلاً تخفيفًا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعًا ولا عزيمة، وهذا لأن دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه أصلاً، وكذلك

محضٌ سُمي رخصةٌ بطريق المجاز لمشابهته الرخصةَ في المعنى وهو التخفيفُ.

(**فكان دون القسم الثالث**) أي في استحقاق اسم الرخصة مجازًا لرخصته ولمشابهته بحقيقة الرخصة.

(**وذلك أن أصلَ البيع أن يلاقيَ عينًا**) لما روي عن النبي عليه السلام أنه «نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان»، ورُوي أنه «نهى عن بيع الكالي بالكالي»[1].

وقوله: (**مشروعا ولا عزيمةَ**) عطفَ العزيمةَ على المشروع في النفي لما أن العزيمةَ أخص من المشروع؛ (**لأن دليلَ اليسر متعينٌ**) في السَلَم[2] بخلاف

---

(١) خرجه بهذا اللفظ الدار قطني في كتاب البيوع ٣/ ٧١، حديث رقم ٢٦٩ - ٢٧٠، وقال: قال اللغويون: هو النسيئة بالنسيئة، وصورته: أن يقول: بعني ثوبًا في ذمتي بصفة كذا إلى شهر كذا بدينار مؤجل إلى وقت كذا، فيقول: قبلت، وهذا فاسد بلا خلاف.

(٢) السَلَم: هو في اللغة التقديم والتسليم.
وفي الشرع: اسم لعقْد يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلاً وللمشتري في المثمَّن آجلاً، فالمبيع يُسمَى مسلَّمًا فيه والثمن يسمى رأس المال، والبائع يسمى مسلَّمًا إليه، والمشتري يسمى رب السلم.

المُكره على شرب الخمر أوالميتة أوالمضطر إليهما رخصة مجازًا ؛ لأن الحرمة ساقطة حتى إذا صبر صار آثمًا ؛ لأن حرمته ما ثبتت إلا صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة ، فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان إسقاطًا لحرمته ، فإذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان مضيعًا دمه ، إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة .

ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلاة بالسفر أنه رخصة إسقاطًا حتى لا يصح أداؤه من المسافر ، وإنما جعلناها إسقاطًا استدلالاً بدليل الرخصة

الصوم في السفر ، فإن الرخصةَ فيه مترددة لما أنه يسر من وجه وعسر من وجه على ما مر ذكره[1] .

أما اليسر في السَلَم فمتعينٌ ؛ لأنه بيعُ المفاليس ولم يشترط وجود المبيع ، فكان اليسرُ فيه متعينًا حتى إذا عَين المسلَّمَ فيه يبطلُ السَلمُ ، فلا يكون السلمُ نظيرَ الصوم ، (**وكذلك اليسر في شرب الخمر**) متعينٌ ، فلذلك لم يبق الخيارُ فيه للمكرَه وهو المضطر للعطش .

(**لم يستقم صيانةُ البعض**) ، والمرادُ من البعض العقل ؛ لأن حرمةَ أكل الميتة وشرب الخمر باعتبار صيانة عقله عن الفساد ، فإذا فاتت نفسه كان هو فائتًا لجميع أجزائه والعقلُ بعض أجزائه (**إلا أن حرمةَ هذه الأشياء مشروعةٌ في الجملة**) يعني في غير حالةِ الضرورة في هذه الأمة .

= راجع : التعريفات للجرجاني ص ١٦٠ .

(١) راجع : ص (١٩٧٥).

ومعناها، أما الدليل فما رُوي أن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: أنقصر ونحن آمنون؟ فقال النبي عليه السلام: «إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»، سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولي القصاص إذا عفا فمما تلزم طاعته أولى.

وأما المعنى فوجهان: أحدهما أن الرخصة لليسر وقد تعين اليُسر في القَصْر بيقين فلا يبقى الإكمال إلا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب ؛ لأن الثواب في أداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الإكمال كقصر الجمعة مع إكمال الظهر فوجب القول بالسقوط أصلاً، والثاني ـ أن التخيير إذا لم يتضمن رفقًا كان ربوبية، وإنما للعباد اختيار الأرفق فإذا لم يتضمن رفقًا كان ربوبية ولا شركة له فيها.

ألا ترى أن الشرع تولى وضع الشرائع جبرًا بخلاف التخيير في أنواع الكفارة ونحوها ؛ لأنه يختار الأرفق عنده، ولهذا لم نجعل رخصة الصوم

(أنقصرُ) الصلاة (ونحن آمنون) أي غيرُ خائفين إنما تعرض لهذا ؛ لأن ظاهرَ الآية تقتضي اشتراطَ الخوف لجواز القصر. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1].

(«فاقبلوا صدقته») أي أعتقدوا هذا، واعملوا به.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٠١.

إسقاطًا ؛ لأن النص جاء بالتأخير بقوله تعالى : ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ لا بالصدقة بالصوم، وإنما إسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هوالتأخير واليُسر فيه متعارض ؛ لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من أسباب اليسر والتأخير إلى أيام الإقامة يتعذر من وجه وهوالانفراد ويخف من وجه وهوالرفق بمرافق الإقامة، والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريًا وللعبد اختيار ضروري، فأما مطلق الاختيار فلا ؛ لأنه إلهي، وصار الصوم أولى لأنه أصل، وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهوالذي وعدناه في أول هذا الفصل وإنما تمسك.

وكذلك من قال : إن دخلت الدار فعليَّ صيام سنة ففعل، وأخذ الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هودأبه في درك حدود الفقه، والله أعلم.

(**فصار الاختيار ضروريًا**) أي لأجل أن يختارَ الأرفق عنده لا مطلق الاختيار، وهوأن يكون مختارًا في شيء مع أنه ليس في ذلك الاختيار نفعٌ يعودُ إليه.

(**فأما مطلق الاختيار فلا ؛ لأنه إلهيٌ**). معناه أن اللهَ تعالى يستحيل أن يعودَ إليه رفق أويندفع عنه ضررٌ ؛ لأنه هوالضار النافع على الإطلاق.

وأما الاختيارُ للعبد في جلب المنفعة أودفع المضرة، فإذا خلا عنهما لم يصلح هواختيارًا للعبد ؛ لأنه إلهيٌ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد.

(**بظاهر العزيمة**) والرخصة حيث قال : القصرُ في الصلاة رخصةٌ

ولا يلزم رجل أذن لعبده في الجمعة أنه إن شاء صلى أربعا وهو الظهر وإن شاء صلى ركعتين ؛ لأن الجمعة هي الأصل عند الإذن ولأنهما مختلفان

والإكمالُ عزيمةٌ، فكان الأخذُ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة كما في الصوم[1] .

(**لأن الجمعةَ هي الأصلُ عند الإذن**) فيتعين عليه أداءُ الجمعة كما في الحر المقيم. هذا الجواب على طريق المنع .

قوله : (**ولأنهما مختلفان**) هذا على طريق التسليم، يعني ولئن سلمنا أنه

---

(١) والأصل القصر عزيمة، وسمي رخصة مجازًا حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعًا، ولو صلى أربعًا كان كمن صلى الفجر أربعًا ؛ لأن السبب لم يبق في حقه موجبًا إلا ركعتين، فكانت الأخريان نفلا

وقال الشافعي ـ رحمه الله: القصر رخصة حقيقية والعزيمة هي الأربع، وبه قال الإمام مالك وأحمد أيضًا ؛ لأن السبب الموجب للظهر أربع ركعات، إلا أنه رخص له في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر، فإن أكمل الصلاة كان مؤديًا للفرض بعد وجود سببه، فيستوي هو والمقيم في ذلك، كما إذا صام المسافر في شهر رمضان .

ولعل الراجح ما قاله الحنفية من أن الواجب في السفر هو القصر وذلك لملازمته ﷺ القصر في جميع أسفاره وعدم صدور التمام عنه، ويبعد أن يلازم النبي ﷺ طول عمره المفضول ويدع الأفضل .

قال الشيخ ابن تيمية ـ رحمه الله ـ من نقل عن النبي ﷺ أنه ربع في السفر الظهر أو العصر أو العشاء فهذا غلط، فإن هذا لم ينقله عنه أحد لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وقال أيضًا : اتفق العلماء أن القصر أفضل إلا قولاً شاذًا .

راجع : أصول السرخسي ١/ ١٢٢، تيسير التحرير ٢/ ٢٣٢، شرح تنقيح الفصول ص ٨٥، الإحكام للآمدي ١/ ١٠١، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٩، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٢/ ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

فاستقام طلب الرفق معسر كان له أن يصوم سنة أويكفر بصيام ثلاثة أيام عند محمد ـ رحمه الله ـ، وهوما روي في النوادر عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ، فأما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء لا محالة، لأن ذلك مختلف في المعنى أحدهما قربة مقصودة والثاني كفارة.

وفي مسألتنا هما سواء فصار كالمدبَّر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيرًا بين أن يرعى ثماني حجج أوعشرًا فيما ضمن من المهر؛

مخيرٌ فالفرق بينه وبين ظُهر المسافر ظاهرٌ، وهوأن صلاةَ الجمعة وصلاة الظهر مختلفان، فيستقيم القول بالتخيير هناك.

وأما هاهنا فالظهر بأربع ركعات والظهر بركعتين واحدٌ، فالتخيير بين القليل والكثير في شيء واحد لغوٌ؛ لأنهما مختلفان فاستقام طلب الرفق؛ لأن الشيئين إذا كانا متغايرين لا يتعين اليسرُ في أحدهما، حتى أن العبدَ إذا جنى وقيمته عشرون درهمًا وقيمةُ الأرش ألف درهم يتخيرُ المولى بين الدفع والفداء لتغايرهما وعدم تعين اليسر، فكذلك هاهنا الجمعة مع الظهر مختلفان، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخَر فلم يتعين الرفق في الأقل عددًا، وهذا لأن الجمعةَ قليلٌ في عدد الركعات، ولكن مع تحمل مشقة السعي، والظهرُ كثيرٌ في عدد الركعات مع عدم تحمل مشقة السعي، فيخير المكلفُ بينهما لعدم تعين الرفق في أحدهما.

(**بخلاف العبد لما قلنا**) أي إذا جنى العبدُ يخير المولى بين الدفع والفداء

لأن الثمانية كانت مهرًا لازمًا والفضل كان برأ منه، ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه، وهذا تابع غير مقصود في جنس الأحكام فأخرناه.

لما قلنا إنهما متغايران، ولا يتعين الرفق في أحد المتغايرين.

(**والفضل كان برأ منه**)، والدليلُ على أن ذلك كان تفضلاً منه لا واجبًا عليه؛ قوله تعالى: ﴿**فَمِنْ عِندِكَ**﴾[1].

(**وهذا تابع غيرُ مقصود**) أي معرفةُ حكم ضد الأمر والنهي تابعٌ غيرُ مقصود؛ لأن المقصودَ معرفة حكم الأمر والنهي لا معرفة ضدهما.

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة القصص، آية: ٢٧ ﴿**عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ**﴾.

باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما

اختلف العلماء في الأمر بالشيء؛ هل له حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي؟ قال بعضهم: لا حكم له فيه أصلاً، وقال الجصاص ـ رحمه الله ـ: يوجب النهي عن ضده إن كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة، وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده، وهذا أصح عندنا.

باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما

ذكر وجه المناسبة ووجه التأخير عن ذكر الأمر والنهي المقصودين في الكتاب، وقد ذكرنا بغير الضد في «الوافي»[1] وهو المهم في الباب.

(**وقال بعضهم**[2] **: يقتضي كراهةَ ضده**) وهذا أدنى مرتبة من قولهم:

---

(١) انظر: اللوحة ١٠٩ ـ ١١٠ من الكتاب المذكور، فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه، وجاء فيها «. . . أن المراد بضد الأمر والنهي هاهنا ليس ما يتسارع إليه الأفهام في نحو قولك: إن ضد قولنا: لا تتحرك تحرك، وضد قولنا: لا تقبل أقبل، وضد قولنا: لا تقم قم، ونحو ذلك، وكذلك فهدف الأمر من نحو قولنا ضد تحرك: لا تتحرك إلى آخره ليس المراد هذا، بل المراد من المضادة هاهنا ما يؤدي معنى النهي صيغة الأمر وإن كانَ في لفظ آخر؛ وما يؤدي معنى الأمر صيغة النهي وإن كان في لفظ آخر فإن ضد ق ولك: لا تتحرك اسكن، وضد قولك: لا تقتل أترك قتل النفس، وضد قولك: لا تقم اترك القيام، وكذلك في ضد الأمر فإن ضد قولك: اسكن لا تتحرك إلى آخره».

(٢) وهم: القاضي أبو زيد، والسرخسي، وفخر الإسلام، وصدر الإسلام أبو اليسر، وأتباعهم من المتأخرين.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٩٤، كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٤٢، تيسير التحرير ١/ ٣٦٣، إرشاد الفحول ص١٠٢ .

و أما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده ؟ فعلى هذا أيضًا قال الفريق الأول : لا حكم له فيه.

وقال الجصاص ـ رحمه الله ـ: إن كان له ضد واحد كان أمرًا به، وإن كان له أضداد لم يكن أمرًا بشيء منها، وقال بعضهم: يوجب أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضي ذلك.

احتج الفريق الأول بأن كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا أن السكوت لا يصلح دليلاً.

يوجب كراهةَ ضده.

(**وقال الجصاصُ: إن كان له ضدٌ واحدٌ كان أمرًا به**) حتى لو قال: لا تتحرك يكون أمرا بالسكون، وإن كان له أضداد لم يكن أمرًا بشيء منها[1]، حتى لو قال: لا تقم لا يكون أمرًا بالقعود ولا بالركوع ولا بالسجود ولا

---

(١) راجع: اللوحة رقم ٩٢ من كتاب الفصول في الأصول الموجود بشكل مايكروفلم رقم ٢٦١٤ بالجامعة الإسلامية، واللوحة رقم ١٠٨ ـ ١٠٩ من الكتاب المذكور الموجود بشكل مايكروفلم رقم ٢٦١٥ الموجود بالجامعة الإسلامية، وعبارتهما «النهي عن الشيء فإنه إذا لم يكن له إلا ضد واحد فإنه أمر بضده عند من يطلق لفظ الأمر في مثله إما من جهة اللفظ أو الدلالة . . . وإن كان ذا أضداد كثيرة فإن النهي عنه لا يكون أمرًا بشيء من أضداده.
و الصحيح عندنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، سواء كان ذا ضد واحد أو ذا أضداد كثيرة، وأما النهي عن الشيء فإنه أمر بضده إذا لم يكن له إلا ضد واحد؛ لأنه لا يصح منه . . . و أما إذا كان له أضداد كثيرة فليس النهي عنه أمرًا بسائر أضداده».

ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لما وضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل، فلغير ما وضع له أولى،

بالاضطجاع..

(**ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لِما وضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل فلغير ما وضع له أَوْلى**)، وهذا لأن الأمرَ بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء ولإيجابه، والأمرُ ساكتٌ عن ثبوت موجبه فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل، فلأن لا يوجب حكمًا في ضد ما وضع له كان أولى، ونظيرُ ذلك قوله عليه السلام: «**الحنطةُ بالحنطة مثلٌ بمثل والفضلُ ربا**»[1]، وتقديره: بيعوا الحنطةَ بالحنطة مثلاً بمثْلٍ على ما يجيء في القياس إن شاء الله تعالى[2]، فموجب الأمر وجوب التسوية بينهما كيلاً، وحرمةُ الفضل فيما يتناوله الأمر وهو الحنطةُ والشعيرُ وغيرُهما من الأشياء الستة، فالأمرُ ساكتٌ عن غير هذه الأشياء، ولا دلالةَ له في ثبوت موجبه في غير هذه الأشياء لا نفيًا ولا إثباتًا.

ولو ثبت حكمُ هذه الأشياء في غيرها إنما يثبت بالتعليل لا بدلالة النص على ذلك، فلما لم يصلح هذا النص دليلاً على ما وضع له في غير ما تناوله فلأن لا يكون دليلاً على ضد ما تناوله هذا النص كان أولى، وضد هذا النص هو أن يقالَ: لا تبيعوا الحنطة بالحنطة متفاضلاً.

---

(١) خرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في أن الحنطةَ.. ٣/ ٥٣٢ حديث رقم ١٢٤٠ بلفظ: «**الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل**»..

(٢) راجع: ص (١٨١٩).

. . . .

ثم عند هؤلاء وهم الفريقُ الأولُ إنما يعاقب إذا فعل ضد المأمور به؛ لأنه لم يأتمر بالأمر؛ لأن الضدَ عندهم ليس بحرام لعدم تناول هذا الأمر ضده، ولم يجئ صريحُ النهي في ضد هذا الأمر وهذا القول فاسدٌ؛ لأنه يؤدي إلى استحقاق العبد العقابَ بما لم يفعله، وهو باطلٌ لمخالفة العقل والسمع.

أما العقل: فإن المرءَ لم يعاقب على العدم؛ لأن العقابَ شيء والعدمُ ليس بشيء، فكيف يجوز بناء الموجود على المعدوم؟

وأما السمع: فقال الله تعالى: ﴿ **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[1] ﴿ **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾[2] وغيرهما من آيات الوعيد.

فإن قلت: كما أن استحقاقَ العبد العقاب موقوفٌ إلى وجود الفعل القبيح منه فكذلك استحقاقه الثواب الحسن موقوفٌ إلى وجود الفعل الحسن منه، وأيده قوله تعالى: ﴿ **وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ** ﴾[3] والسعي أمرٌ وجوديٌ، فيجب أن لا يستحقَ العبدُ الثوابَ الحسنَ إلا بالسعي الجميل وهو اكتسابُ الطاعات، ثم قد يحصل له الثواب الحسن بالأمر العدمي وهو الانتهاء عن ارتكاب المنهي عنه، فإن الانتهاءَ ليس إلا إبقاء المنهي عنه عدمًا كما كان وهو في ذلك مثابٌ بالجزاء الحسن. قال الله تعالى: ﴿ **وَأَمَّا مَنْ خَافَ**

---

(١) سورة السجدة، آية: ١٧.

(٢) سورة التوبة، آية: ٨٢.

(٣) سورة النجم، آية: ٣٩.

. . . .

مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾[1] فيجب أن يكون في استحقاق العقاب كذلك بأن لا يشترط الفعل القبيح.

قلت: أما قوله تعالى: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ أخبر عن النهي أي المنع وهو فعلٌ، وكذلك الانتهاءُ الذي يستحق به الثواب عبارةٌ عن ترك الفعل القبيح شرعًا، وترك الفعل فعلٌ لما فيه من استعمال أحدِ الضدين كالسكون يكون تركه بالحركة وهو فعلٌ.

وحاصله أن موجبَ النهي الانتهاءُ وهو الامتناعُ عن المباشرة، ثم إن دعتْه نفسه إلى المباشرة يلزمه الترك والتركُ فعلٌ منه فيثاب به، فكان مثابًا بالفعل، وإن كان الانتهاءُ قد يتحقق بدون الترك الذي هو الفعلُ.

ألا ترى أن الامتناعَ الذي به يتحقق الانتهاءُ يستغرق جميع العمر، والتركُ الذي هو فعلٌ لا يستغرق، فإنه قبل أن يعملَ به يكون منتهيًا بالامتناع منه، ولا يكون مباشرًا للفعل الذي هو تركُ الإتيان به، فإن ذلك لا يكون إلا عن قصدٍ منه بعد العلم به.

و بيان هذا أن الصائمَ مأمورٌ بترك اقتضاء الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركنًا للصوم حتى يعلم به ويقصده، والمعتدةُ ممنوعةٌ من الخروج والتزوج والتطيب، وذلك ركنُ الاعتداد، ويتم ذلك وإن لم تعلم به

---

(١) سورة النازعات، آية: ٤٠ ـ ٤١.

واحتج الجصاص ـ رحمه الله ـ بأن الأمر بالشيء وُضع لوجوده، ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من أضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه.

حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضي الزمان قبل أن تشعر به، وعلى هذا لو قال لامرأته: إن لم أشأ طلاقك فأنت طالقٌ ثم قال: لا أشاءُ طلاقك ـ لم تطلق، ولو قال: إن أبيتُ طلاقك فأنت طالق، ثم قال: قد أبيت ـ طُلِّقت؛ لأن الإباءَ فعلٌ يقصده ويكسبه فيصير موجودًا بقوله: «قد أبيتُ» و لا يكون ذلك مستغرقًا لعمره، وعدم المشيئة عبارةٌ عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمرَه، فلا يتحقق وجود الشرط بقوله: «لا أشاء» ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره. هكذا ذكره الإمام المحقق شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في نهي «أصول الفقه»[1].

(**واحتج الجصاصُ ـ رحمه الله ـ بأن الأمرَ بالشيء وضع لوجوده، ولا وجودَ له مع الاشتغال بشيء من أضداده**) فلذلك استوى فيه ما يكون له ضدٌ واحد أو أضدادٌ، فبأي ضد اشتغل ينعدم ما هو المطلوب.

ألا ترى أنه إذا قال لغيره: اخرج من هذه الدار سواءً اشتغل بالقعود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٨٠، ولم أقف عليها في: المبسوط، والفتاوى الهندية، وفتاوى قاضي خان، وفتاوى البزازية، وحاشية ابن عابدين، والهداية مع شرحيها فتح القدير والعناية.

وأما النهي فإنه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده إذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون، فأما إذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه إتيان كل أضداده.

(**وأما النهي فإنه للتحريم ومن ضرورته فعلُ ضده إذا كان له ضدٌ واحدٌ**)، فإن قولَ القائل: لا تتحرك يكون أمرًا بضده وهو السكون؛ لأن المنهي عنه ضدًا واحدًا.

(**وأما إذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه إتيان كل أضداده**) فإنه إذا قال لغيره: لا تقم فللمنهي عنه أضداد من القعود والاضطجاع والركوع والسجود فلا موجب لهذا النهي في شيء من أضداده، فلذلك لا يكون مأمورًا بأضداده.

فإن قلت: ينبغي أن يكون مأمورًا بأحد الأضداد على طريق الإجمال كما في كفارة اليمين؛ لأن الانتهاءَ لا يتحقق إلا بالاشتغال بأحد الأضداد.

قلت: الأمرُ بأحد الأشياء على طريق الإجمال إنما يصح في الأمر القصدي كما في كفارة اليمين.

وأما في الأمر الذي يثبت من ضرورة حكمه النهي فلا؛ لأن في الأمر القصدي المقصود حصول الائتمار، وبفعل كلِ واحد يحصل الائتمار فيصح، وأما في النهي فالمقصودُ تحريمُ فعل المنهي عنه والانتهاءُ عن الإتيان بذلك الفعل المنهي عنه، وفي حصول الانتهاء الاشتغالُ بكل واحد من الأضداد مستوٍ، ثم لو قلنا: بأن المنهيَ مأمورٌ بالإتيان بكل أضداد المنهي عنه كان قولاً بالأمر بضدٍ

ألا ترى أن المأمور بالقيام إذا قعد أو نام أو اضطجع فقد فوت المأمور به، والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعد أو ينام أو يضطجع، قال: وأجمع الفقهاء ـ رحمهم الله ـ أن المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله

النهي من غير ضرورة، فإن الانتهاء يحصل بالاشتغال بواحد منها فلا يحتاج إلى الاشتغال بالآخَر، فكذلك لا يكون مأمورًا بالكل وفي كونه مأمورًا بواحد منها يلزم ترجيح أحدِ المتساويين من غير مرجح فلا يصلح ذلك أيضًا.

و قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: وقول من يقول بأن مثلَ هذا النهي يكون أمرًا بأضداده يؤدي إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعلٌ مباحٌ أو مندوب إليه، فإن المنهيَ عنه محرَّم وأضدادُه واجبٌ بالأمر الثابت بمقتضى النهي، فكيف يتصور منه فعلٌ مباحٌ أو مندوبٌ إليه[1].

ألا ترى أن من قال لآخَر: لا تأكل كان أمرًا بقوله: اترك الأكل، وقوله: اترك الأكلَ أمرٌ فيوجب عليه ما يحصل به تركُ الأكلِ من القراءة والتكلم والمضمضة والذهاب والبول والتغوط والجماع وغيرها، فإن بكل منها يحصل تركُ الأكلِ على الكمال، والأمرُ بالشيء طلبٌ لتحصيل المأمور به على أبلغ الجهات فلا يبقى فعلٌ مباحٌ، وفي اتفاق العلماء على أن أقسامَ الأفعال التي يأتي بها العبدُ عن قصد أربعةٌ: واجب ومندوب إليه، ومباح ومحظور ـ دليلٌ على فساد قول هذا القائل.

قال: أي الجصاصُ.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٩٧.

تعالى: ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ﴾، ثم كان ذلك أمرًا بالإظهار؛ لأن الكتمان ضده واحد وهو الإظهار، واتفقوا أن المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شيء متعين من غير المخيط.

واحتج الفريق الثالث بأن الأمر على ما قال الجصاص - رحمه الله - إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به؛ لأن الثابت لغيره ضرورة لا يُساوي المقصود بنفسه.

(ولم يكن مأمورًا بلبس شيء متعين من غير المخيط)؛ لأن غيرَ المخيط غيرُ متعينٍ في شيء واحد؛ لأن له أنواعًا.

فإن قلت: المنهي عنه مخيطٌ فيكون ضدُه غيرَ مخيط وهو شيء واحدٌ فكان نظيرَ الإظهار مع الكتمان.

قلت: ليس كذلك، فإن الإظهارَ والكتمانَ ليس له أنواعٌ بخلاف المخيط مع غير المخيط؛ فإن لكل واحد منهما أنواعًا والذي ذكرتَ أن المخيطَ ضده غيرُ المخيط وهو لا يقدح لما قلنا، فإنَّ مثلَ هذا متحققٌ بين القيام وضده، فإن ضدَّ القيام هو تركُ القيام ولا واسطةَ بينهما صورة وبينهما واسطةٌ في المعنى، فإن لضده أنواعًا من القعود والاضطجاع والركوع والسجود.

(إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به) يعني أن الأمرَ لما كان نهيًا عن ضد ما نسب إليه يثبت أدنى ما يثبت به النهي وهو الكراهةُ كما في النهي لمعنى في غير المنهي عنه بطريق المجاورة كالبيع وقت النداء والصلاة في الأرض المغصوبة، فكذلك في النهي الثابت بضد الأمر؛ لأن الثابتَ لغيره بطريق الضرورة لا يساوي الثابتَ بالأمر المقصود، ولما كان كذلك لم يجزْ

وأما الذي اخترناه فبناءً على هذا وهو أن هذا لما كان أمرًا ضروريًا سميناه اقتضاء، ومعنى الاقتضاء هاهنا أنه ضروري غير مقصود، فصار شبيهًا بما ذكرنا من مقتضيات أحكام الشرع، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ﴾ فليس بنهي بل نسخ له أصلاً مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ﴾ فلا يصير الأمر ثابتًا بالنهي؛ بل لأن الكتمان لم يبق مشروعًا لما تعلق بإظهاره من أحكام الشرع؛ فصار بهذه الواسطة أمرًا، وهذا مثل قوله: «لا نكاح إلا بشهود».

استواهما؛ إذ لا مساواةَ بين المثبت بطريق الضرورة وبين المثبت قصدًا واعتبر هذا بالثابت بطريق الاقتضاء والثابت بالنص.

(**وأما الذي اخترناه**) وهو قوله: إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به (**فبناءً على هذا**) وهو أن الثابتَ بغير ضرورة لا يساوي المقصودَ بنفسه، (**ومعنى الاقتضاء هنا أنه ضروري غيرُ مقصود**) يعني أن هذا الاقتضاء على خلاف الاقتضاء المصطلح من وجه، فإن الاقتضاءَ المصطلحَ هو جعل غير المنطوق منطوقًا ليصح المنطوقُ، وهاهنا يصح الأمرُ بدون إدراج غيره.

لكن لما ثبت الانتهاءُ ضرورةَ إثبات المأمور به سُمي اقتضاءً، وبهذا التقرير خرج الجوابُ عن قوله: بأن كلَ واحد من القسمين ساكتٌ عن غيره؛ لأنا لمَا أثبتناه اقتضاء لم يكن كلُ واحد منهما ساكتًا عن ضده.

(**فصار بهذه الواسطة أمرًا**) أي فصار النصُ بواسطة عدم مشروعية الكتمان أمرا بالإظهار، وهذا مثل قوله عليه السلام: (**«لا نكاح إلا بشهود»**) وهو نسخٌ للنكاح بغير شهود ولا نهي، فكان نصُ الحديث بواسطة عدم

وفائدة هذا أن التحريم إذا لم يكن مقصودًا بالأمر لم يُعتبر إلا من حيث يفوِّت الأمر، فإذا لم يفوته كان مكروهًا كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدًا حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود، ولكنه يُكره، ولهذا قلنا: إن المحرم لما نُهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء، ولهذا قلنا: إن العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن

مشروعية النكاح بغير شهود أمرًا بإحضار الشهود في النكاح.

(**وفائدةُ هذا**) الأصل وهو أن الأمرَ بالشيء يقتضي كراهةَ ضده؛ (**أن التحريمَ إذا لم يكن مقصودًا بالأمر لم يُعتبر إلا من حيث يُفوِّت الأمر**) أي لم يجعل ضد المأمور به حرامًا إلا إذا تضمن الاستعمال بالضد تفويت المأمور به حينئذ يكون الاشتغالُ بضد المأمور به حرامًا.

(**وأما إذا لم يفوِّته كان مكروهًا**) لا حرامًا لتقريبه إلى الحرمة؛ إذ الحكمُ يثبت على حسب ثبوت العلة كالأمر بالقيام كما في الركعة الثانية، وهو مأمورٌ بالقيام، ثم هو لو قعد مع ذلك في الركعة الثانية لا يحرم ذلك عليه بل يكره لما قلنا إنه ليس بتفويت للقيام بل هو تأخيرٌ له.

(**ولهذا قلنا: إن المحرِمَ لما نُهيَ عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء**)؛ لأن ذلك أدنى ما يقع به الكفارةُ من غير المخيط، (**ولهذا قلنا: إن العدةَ لما كان معناه النهي عن التزوج**) إلى آخره إيضاحٌ لقوله: «إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما ثبت به» أي ولما ثبت وجوبُ العدةِ بالنهي

الأمر بالكف مقصودًا حتى انقضت الأعـداد منها بزمـان واحـد بخلاف الصوم؛ لأن الكف وجب بالأمر مقصودًا به،

قصدا لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾[1] وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾[2] كان ثبوت أمر الكف في ضده أمرًا غير مقصود، فظهر أثره في انقضاء العدتين والعدد في مدة واحدة؛ لأنه لا تضايق في موجب النهي لكونه أمرًا عدميًا وكونه للتحريم (**بخلاف الصوم، فإن الكفَ وجب بالأمر مقصودًا فيه**) وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] فلذلك لم يتحقق أداءُ صومين في يوم واحد لتضايق في ركن كل صوم وهو الكفُ إلى وقت فإنه ثابتٌ بالأمر نصًا، ولا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد.

فإن قلت: في حق وجوب العدة كما جاء نص النهي بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ وقوله ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ كذلك جاء نصُ الأمر بقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وهذان النصان يحتمل أن يكون كل واحد منهما أصلاً والآخَرُ تبعًا، فمن أين يرجح جانب النهي على جانب الأمر حتى جعل النهي أصلا والأمرُ ضمنًا له، فلِمَ لم يجعلْ على العكس؟

قلت: إنما جعل هكذا بالنظر إلى الأثر وبالنظر إلى المعقول.

---

(١) سورة الطلاق، آية: ١ ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٣٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

. . . .

أما الأثرُ: فإن العدةَ أثرٌ من آثار النكاح فكانت ملحقة بالنكاح، والمنكوحةُ يحرم عليها التزوج وهي منهيةٌ عنه لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾[1] وهي معطوفة على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[2] والمرادُ بها ذوات الأزواج.

فلما كانت المعتدةُ منهيةً عن التزوج باعتبار أن العدةَ من آثار النكاح كان الكفُ عن التزوج أمراً به في ضده تحقيقًا للنهي عن التزوج فلم يكن الأمرُ بالكف مقصوداً لهذا، فيثبت بهذا أصالةُ النهي في العدة، فلما كان كذلك كان ورود صيغة الإثبات بوجوب التربص بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ لتأكيد معنى النهي لا لإثبات وجوب التربص ابتداءً، فلذلك انقضت العددُ كلها بمدة واحدة؛ لأن حكمَ الكل هو حرمةُ التزوج؛ لأن موجبَ النهيِ التحريمُ والحرماتُ تجتمعُ، فإن الصيدَ حرامٌ على المحرِم في الحرم لحرمة الحرم وحرمة الإحرام، والخمرُ حرامٌ على الصائم لصومه ولكونها خمراً، وليمينه إذا كان حلف لا يشربها. بخلاف ركن الصوم، فإنه مذكورٌ بعبارة الأمر بقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] فلذلك لم ينقضْ صومُ يومين في يومٍ واحد.

و أما المعقولُ: فهو أن المعنى في وجوب العدة صيانةُ الماء عن الاشتباه وتعرُّف

(١) سورة النساء، آية: ٢٣.
(٢) سورة البقرة، آية: ٢٢٨.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

ولهذا قال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ: إن من سجد على مكان نجس لم

براءة الرحَم، فالصيانةُ الثابتةُ بالنهي أوجبُ من الصيانة الثابتة بالأمر لما عرف، فكانَ إحَالةُ وجوب العدة على النهي أولى من إحالته على الأمر من هذا الوجه.

فإن قلت: لو كان المعنى في وجوب العدة تعرُّف براءةِ الرحَم لاكتفى بحيضة واحدة لحصول معرفة براءتها بالحيضة الواحدة كما في الاستبراء.

قلت: نعم كذلك، لكن الوجه فيه ما قاله في «المبسوط» وهو أن الحيضةَ الواحدةَ لتعرف براءة الرحم، والثانيةُ لحرمة النكاح، والثالثةُ لفضيلة الحرية[1]، فلذلك لم تتداخل أقراء العدة الواحدة وإن تداخلت أقراء العدتين. كالجلدات في الحد فإنها لا تتداخل في الحد الواحد وتتداخل الحدان، فلو قلنا بالتداخل في أقراء عدة واحدة يفوتُ هذا المقصود، فظهر بما ذكرنا كلَه إن أثرَ عدم مقصودية الأمر في وجوبِ العدة ظهر في مسألتين:

إحداهما ـ في جواز تداخل العدتين في وقت واحد.

والثانية ـ في عدم اشتراط علم المرأة بانقضائها بخلاف الصوم في هذين الحكمين لما أن الأصلَ في وجوب العدة النهي وفي الصوم الأمرُ على ما ذكرنا.

(**ولهذا قال أبويوسف ـ رحمه الله ـ إن من سجد**) هذا إيضاحٌ لقوله: «إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين» إلى آخره كالمتقدمين، إلا أن ذينك المتقدمين أعني قوله: «ولهذا قلنا إن المُحرِم لما نُهيَ» وقوله: «ولهذا قلنا إن

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ٤٢.

تفسد صلاته؛ لأنه غير مقصود بالنهي، وإنما المقصود بالأمر فعل السجود على مكان طاهر، وهذا لا يوجب فواته حيث إذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده.

العدةَ» في بيان أن ذينك أصلٌ وثبت الأمرُ في ضمنهما، وهذا أعني قوله: «ولهذا قال أبو يوسف - رحمه الله - في بيان أن الأمرَ أصلٌ، وثبت النهي في ضمنه ولكن هما سواء في إيضاح قوله: إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به».

(**وإنما المقصودُ بالأمر فعلُ السجود**) بقوله: ﴿وَاسْجُدُوا﴾[1] (**على مكانٍ طاهرٍ**) بدلالة قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[2] ومباشرةُ العبد بالسجود على مكان نجس لا تفوت المأمورَ به فكانت مكروهةً في نفسها ولا تكون مفسدةً في الصلاة، وعلى قول أبي حنيفة ومحمد - رحمهماالله - تفسد بها الصلاةُ[3]؛ لأن تأدي المأمورَ به لمّا كان باعتبار المكان فيما يكون صفةً للمكان الذي يؤدي المصلي الفرض عليه يُجعل بمنزلة الصفة للمصلي حكمًا، فيصير هو كالحامل للنجاسة، والمصلي الحامل للنجاسة إذا أدى ركنًا يفسد صلاته فكذلك إذا سجد على مكانٍ نجسٍ فكان هذا كالصوم، فإن الكفَ عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً في جميعَ وقت الصوم يتحقق الفواتُ بوجود ترك الكف في جزء من الوقت فيه.

---

(١) سورة الحج، آية: ٧٧.

(٢) سورة المدثر، آية: ٤.

(٣) انظر: مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبهر ١/ ١٢٠.

ولهذا قال أبو يوسف : إن إحرام الصلاة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل ؛ لأنه أمر بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع ، فأما احتمال شفع آخر فلا ينقطع به ، ولا يلزم أن الصوم يبطل بالأكل ؛

(**ولهذا قال أبويوسف ـ رحمه الله ـ إن إحرامَ الصلاة لا ينقطع بترك القراءة**) ، وهذا أيضًا من قبيل أن الأمرَ بالقراءة مقصودٌ في الصلاة ، فكان النهي عن ترك الدوام فيها ضمنًا له ؛ لأنه أمرَ بالقراءة أي بقوله تعالى : ﴿ **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ** ﴾[1] .

(**ولم يَنْهَ عن تركها قصدًا**) إلى آخره . معناه أن القراءةَ ركنٌ وشرطٌ لصحة الأفعال لا شرطَ صحةِ الإحرام ، ولا يلزم من ترك القراءة انقطاعُ الإحرام .

ألا ترى أن المحدثَ حدثًا سماويًا ممنوعٌ عن قراءة القرآن كما هو ممنوعٌ عن الركوع والسجود ، والإحرامُ باقٍ ، فيفسد ترك القراءة ما هو شرط صحته ، فلم يتعد إلى الإحرام .

(**ولا يلزم أن الصومَ يبطلُ بالأكل**) هذا الإشكالُ يرد على قول أبي يوسف ، فوجه الورود هو أن الأكلَ في باب الصوم منهي عنه نهيًا ضمنيًا ؛ لأن الأمرَ بالكف عن المفطرات هو المقصودُ من قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾[2] على ما ذكرنا[3] ، فكان النهي عن المفطرات نهيًا ثابتًا في ضمن الأمر

---

(١) سورة المزمل ، آية : ٢٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع : ص (٤٤٥) فما بعدها .

لأن ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا أبدا، ولهذا قلنا: إن السجود على مكان نجس يقطع الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ وهو ظاهر الجواب؛ لأن السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في أركان الصلاة في المكان أيضا فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد ـ رحمه الله ـ: إن

بالكف كالنهي الثابت عن ترك القراءة في الأمر بالقراءة في الصلاة، وهناك لا تنقطع التحريمةُ بترك القراءة عنده، فيجب أن لا يفسدَ الصومُ هنا أيضًا بمجرد مباشرة النهي عنه وهو الأكلُ وغيرُه.

ثم أجاب عنه بقوله: لأن ذلك الفرضَ ممتدٌ، وكان ضده مفوّتًا أبدًا كالإيمان، (**فإنه فرض ممتد فكان**) وجود (**ضده**) وهو الارتداد ـ والعياذ بالله ـ (**مفوّتًا له**) وإن قل، وقد قلنا إن النهيَ الثابتَ في ضمن الأمر المقصود إنما لم يعتبر في التحريم إذا لم يؤدِ إلى تفويت الثابت بالأمر المقصود.

و أما إذا أدى فذلك النهي والنهي الثابت قصدًا سواءٌ في إيجاب التحريم.

(**بمنزلة الحامل مستعملاً له بحكم الفرضية**) أي بهذه الواسطة تجعل صفةُ المكان صفةً للمصلي، وهذا احتراز عن وضع الركبتين واليدين على النجاسة حيث لا يفسد صلاته؛ لأن تأدى المأمورَ به وهو السجودُ يحصل بوضع الجبهة لا بوضع الركبتين واليدين، فلم تنتقل صفة النجاسة القائمة بالأرض إلى المصلي؛ لأنه هو الأصلُ، وإنما انتقل إلى المصلي بحكم الفرضية، وهذا المعنى معدومٌ في وضع الركبتين واليدين.

إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل ؛ لأن القراءة فرض دائم في التقدير حكمًا على ما عرف فينقطع الإحرام بانقطاعه بمنزلة أداء الركن مع النجاسة، وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ: الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل، فلم يتعد إلى الإحرام وإذا ترك في الشفع كله فقد

(**لأن القراءةَ فرضٌ دائمٌ في التقدير حكمًا**) لقوله عليه السلام: «لا صلاةَ إلا بالقراءة» ولهذا لا يصلح الأمي خليفةَ القارئ، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة قبل القعدة، وأتى بفرض القراءة في محلها على المذهب المنصور، ولما كان مستدامًا حكمًا يتحقق فواتُ ما هو الفرض بترك القراءة في ركعة، فيخرج به من تحريمة الصلاة.

(**والفسادُ بترك القراءة في ركعة واحدة ثابتٌ بدليلٍ محتمل**) ؛ لأن من العلماء من قال: تجوز الصلاةُ بالقراءة في ركعة واحدة[1] وهو الحسن البصري[2] ـ رحمه الله ـ، فبترك القراءة في ركعةٍ واحدةٍ لم يكن الفساد بدليل يوجب العلم فلم يكن قويًا فلم يتعد إلى الإحرام.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٦١٧.

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، إمام أهل البصرة، المجمع على جلالته، ولد في زمن عمر ـ رضي الله عنه ـ روى عن عمران بن حصين، وأبي موسى، وابن عباس، وجندب، وعنه ابن عون ويونس، جمع بين العلم والزهد، والورع، والعبادة، من أشهر كتبه «التفسير» رواه عنه جماعة و«كتابه إلى عبدالملك بن مروان في الرد على القدرية» توفي ـ رحمه الله ـ في رجب سنة عشر ومائة.

انظر: طبقات المفسرين للداودي ١ / ١٥٠ رقم ١٤٤، وفيات الأعيان ٦٩ رقم ١٥٦، الشذرات ١ / ١٣٦ ـ ١٣٧، تهذيب سير أعلام ١ / ١٦٦ رقم ٦٠٠.

صار الفساد مقطوعًا به بدليل موجب للعلم فتعدى إلى الإحرام.

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة: إن إحرام الصلاة لا ينقطع، وهو قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ، لأن الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال

وأما الفسادُ بترك القراءة في الركعتين فثابتٌ (بدليلٍ يوجب العلم لانعقاد الإجماع) عليه فصار قويًا (فتعدى إلى الإحرام).

(ولهذا قال في مسافرٍ تَرَكَ القراءةَ) إلى آخِره، وهذا أيضًا إيضاح لقوله: «لأنه أمَرَ بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدًا» فكذلك مباشرة النهي وهي تركُ القراءة لم يوجب انقطاعَ التحريمةِ لثبوت النهي ضمنًا للأمر القصدي، وقوله: «وهو قول أبي يوسف» جعل هذا في نوادر صلاة «المبسوط» قول أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وقال: تركُ القراءةِ في ركعتي ظهر المسافر موجبٌ للتوقف في حكم الفساد عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ لتوقف حال فرضيةٍ في الوقت بغرض التغير بنية الإقامة، فإذا نوى الإقامةَ في الانتهاء جعل ذلك كنيته في الابتداء، وتركُ القراءةِ في الأُوليين من المقيم لا يكون مفسدًا لصلاته، فإنه إذا قرأ في الأُخريين تجوز صلاته، فكذلك هنا[1].

(لأن التركَ متردِّد محتملٌ للوجود) أي محتملٌ لوجود القراءة في الركعتين الأُخريين بواسطة نية الإقامة والقراءةِ في الأخريين.

---

(١) انظر: المبسوط ٢/ ١٠٤.

نية الإقامة فلم يصلح مفسدًا فصار هذا الباب أصلاً يجب ضبطه. يبتنى عليه فروع يطول تعدادها، والله أعلم بالحقائق.

(**فصار هذا البابُ أصلاً**) يعني في كل موضع من الأمر يلزم تفويتَ المأمور به عند مباشرة النهي الثابت في ضمن ذلك الأمر كانت تلك المباشرة حرامًا وإلا كانت تلك المباشرة مكروهًا لا حرامًا.

(**يبتنى عليه فروع يطول تعدادُها**)، فإنك لو نظرت إلى جميع الأوامرِ التي هي موجبةٌ يرد فيها هذا الأصل الذي ذكرته، فمن تلك الفروع الاعتكافُ فإنه يبطل بالخروج وإن قل[1] لما أن الاعتكافَ عبارةٌ عن اللبث الدائم في المسجد بنية الاعتكاف فبالخروج ينقطع الدوامُ، فكان الخروجُ حراما لأدائه إلى فساد الاعتكاف.

و منها أيضًا الصلاةُ تفسد بالانحراف عن القبلة بالبدل؛ لأن المصليَ مأمورٌ بالاستقبال إلى القبلة مادام هو في صلاته أي في غير حالة الضرورة بقوله تعالى: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾[2] فكان الانحراف عنها مفوتًا له فيحرم.

و منها أن المصليَ مأمورٌ بأن يؤديَ صلاته في الوقت بقوله تعالى: ﴿**كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا**﴾[3] فكان القضاءُ خارجَ الوقت مفوتًا له فيحرم.

---

(١) وفي الهداية ٢/ ٣٩٥ «لو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - لوجود المنافي وهو القياس، وقالا: لا تفسد حتى يكون أكثرَ من نصف يوم».

(٢) سورة البقرة، آية: ١٤٤.

(٣) سورة النساء، آية: ١٠٣.

....

و أما المواضع التي لا تحرم بل تكره كمواضيع الكراهة في الصلاة وغيرها فمنها: الصلاةُ بقرب النجاسة مكروهٌ لا مفسد[1]؛ لأن المصليَ مأمورٌ بتطهير مكان صلاته بدلالة قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[2] ولم يفت ذلك المأمورُ به هاهنا، ولكن قرَبَ من الفوات، فصارت صلاتُه مكروهةً لا فاسدةً، فصار كمن أخَّرَ القيامَ في موضع أمر بالقيام في صلاته.

وكذلك لو أدى النصابَ بنية الزكاة إلى فقير واحد يخرج به عن عهدة الزكاة، ولكنه يكره لما أن المأمورَ به وهو إيتاء الزكاة إلى الفقير لم يفت، ولكن قرَّبَ هذا الأداءُ الفقيرَ إلى الغنى فصار شبيهًا بمن أدى زكاته إلى الغني من وجه فكره لذلك.

وكذلك هذا في طرف النهي أنه إذا كان مقصودا كان المنهي مأمورًا بأن يتركَ ارتكابَ المنهي عنه على القطع والبتات، فلو كان فعلاً يقربه إلى ارتكابه كان تركه سنةً أو مستحبًا، يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[4] وغيرهما، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: بداية المجتهد ١/ ١١٧، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦١٥.
(٢) سورة المدثر، آية: ٤.
(٣) سورة الإسراء، آية: ٣٢.
(٤) سورة البقرة، آية: ١٨٨.

باب بيان أسباب الشرائع

اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها طلب الأحكام المشروعة وأداؤها، وإنما الخطاب للأداء، ولهذه الأحكام أسباب تُضاف إليها

باب بيان أسباب الشرائع

لما فرغ من بيان الأحكام التي هي المقصودةُ بجميع وجوهها من بيان ثبوتها بطريق الأصالة والتبعية شَرع في بيان أسبابها التي هي الوسائلُ، وإن كان لتقديم الوسائلِ عليها أيضًا وجه لتقدُّمها وجودًا، ولكن تقديم الأحكام أولى لكونها مقصودةً.

(**اعلم أن الأمرَ والنهيَ على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها**) أي أن الأمرَ والنهي الواردين على الخاص والعام والمشترك والمؤول إلى آخرِ الأقسام إنما يراد بتلك الأوامرِ والنواهي الواردة على تلك الأقسام (**طلب الأحكام المشروعة، وإنما الخطابُ للأداء**) في هذا نفي لقول الشافعي، فإن عند الشافعي عدم الانفكاك بين نفس الوجوب ووجوب الأداء بل عند وجود نفس الوجوب يثبت وجوب الأداء.

و عن هذا قال بعدم تغير الأحكام على المكلف بعد دخول أول الوقت من

شرعية وُضعت تيسيرًا على العباد، وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك، وإنما وُضعت تيسيرًا على العباد لما كان الإيجاب غيبًا فنُسب الوجوب إلى الأسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرًا لا

حيض أو سفر.

(**وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثرَ للأسباب**)[1] وهذا لأن هذه الأسبابَ أشياءٌ جماديةٌ، فكان صدورُ حقيقة الإيجاب منها مستحيلاً؛ لأنه لا محدث للحوادث سوى الله تعالى، والوجوبُ حادثٌ فلا بد له من المحدث وهو اللهُ تعالى؛ لأن صفةَ الأحداث على الحقيقة مستحيلٌ أن يكون لغير الله تعالى. إلا أن الله تعالى جعل الأسبابَ أمارات على الوجوب تيسيرا على العباد لكون الإيجاب غيبًا عنا، فكان السببُ لشغل الذمة بالوجوب، والخطابُ لتفريغ الذمة عن الوجوب، وهذا في الأسباب الشرعية.

---

(١) قال عامة الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المتكلمين: إن لأحكام الشرع أسبابًا تضاف إليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الإيجابَ إلى الشرع دون غيره، وهو اختيار الشيخ أبي منصور ـ رحمه الله ـ
و أنكر بعضهم الأسبابَ أصلاً، وقالوا: الحكمُ في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جُعل علة وأمارة لثبوت الحكم.
و قال جمهور الأشعرية: للعقوبات وحقوق العباد أسبابٌ تضاف إليها، فأما العباداتُ فلا تضاف إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه.
راجع: أصول السرخسي ١/ ١٠٠ فما بعدها، ميزان الأصول ص ٧٤٥ـ٧٤٦، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦١٩ فما بعدها، المستصفى ١/ ٩٣ ـ ٩٤، البحرَ المحيط ١/ ٣٠٧ـ٣٠٨، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٤٧ فما بعدها.

اختيار للعبد فيه، ثم الخطاب بالأمر والنهي للأداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يُطالب بالأداء، ودلالة صحة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم في وقت الصلاة والخطاب عنه موضوع، ووجوب الصلاة على المجنون إذا انقطع جنونه دون يوم وليلة، وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع.

وكذلك المجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان كله والإغماء والنوم وإن استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالإجماع، وقد قال الشافعي ـ رحمه الله ـ بوجوب الزكاة على الصبي وهو غير مخاطب، وقالوا جميعًا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه؛ فعلم بهذه الجملة أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب، وإنما يُعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛

و أما العللُ العقليةُ فقد جعلها الله تعالى مؤثِّرةً في معلولاتها كقيام الحركة للتحريك، والقطع للانقطاع، والكسر للانكسار، وثبت الوجوب جبراً لا اختيار للعبد فيه، وكان الأستاذُ ـ رحمه الله ـ يقول: آنجه بأسباب أست أثر وي جبريست وأنجه بخطاب است أثر وي اختياريست[(١)]

و قوله: (**بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالأداء**) يعني صار السببُ بمنزلة البيع، والخطابُ بالأداء بمنزلة المطالبة للثمن، (**ودلالة هذا الأصل**) وهو أن نفسَ الوجوب بالسبب والأداء بالخطاب. (**وإنما يُعرف السببُ بنسبة الحكم إليه**)، وإنما قيد بهذا؛ لأن بمجرد التعليق لا يثبت

---

(١) معناها: الذي يتعلق بالأسباب أثره جبري، والذي يتعلق بالخطاب أثره اختياري.

لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سببًا له حادثًا به.

وكذلك إذا لازمه فتكرر بتكرره دل أنه مضاف إليه.

السببية كالمشروط مع الشرط؛ (**لأن الأصلَ في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون حادثًا به**) كقوله: ناقةُ الله أي هي حادثةٌ بإحداث الله تعالى إياها، وهذا لأن الإضافةَ إنما يُذكر للتميز، فلذلك يضاف إلى أخص الأشياء به ليحصل التميزُ، وأخصُ الأشياءِ بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به.

وأما الشرطُ فإنما جازت الإضافة إليه؛ لأنه يوجد عنده، فعلمنا أن الإضافةَ إلى السبب حقيقةٌ وإلى الشرط مجازٌ. (**وكذلك إذا لازمه فتكرر بتكرره**) أي إذا لزم الشيء الشيء على وجه يتكرر هذا الشيء بتكرر ذلك الشيء دل أن ذلك الشيء سببٌ لوجود هذا الشيء كتكرر وجوب الصلاة بتكرر دلوك الشمس، فإن ذلك يدل على أن دلوكَ الشمس سببٌ لوجوب الصلاة كما في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾[1] مع أن مطلقَ الأمر لا يوجب التكرارَ وإن كان معلقًا بشرط.

ألا ترى أن الرجلَ إذا قال لغيره: تصدق بدرهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطابُ التكرارَ، ورأينا أن وجوبَ الأداء الثابت بقوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ غيرُ مقصورٍ على المرة الواحدةَ ثبت أن تكررَ الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم يعني ولما لم يثبت تكررُ الوجوب في مثل هذه الصيغة وهو قوله لغيره: «تصدق بدرهم من مالي

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٧٨.

فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا: وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته مضاف إلى إيجابه في الحقيقة لكنه منسوب إلى حدث العالم تيسيرًا على العباد وقطعًا بحجج المعاندين وهذا سبب يُلازم الوجوب؛ لأنا لا نعني بهذا أن يكون سببًا لوحدانية الله، وإنما نعني به أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العباد.

لدلوك الشمس» بل يكتفي ذلك بالامتثال مرةً في الخروج عن عهدة الأمر، ولم يكن هاهنا بالمرة الواحدة بل يكرر الوجوبُ بتكرر دلوك الشمس عُلم أن الله تعالى هو الذي جعل دلوكَ الشمس سببًا لوجوب الصلاة، فلم ينشأ تكررُ الوجوب من صيغة الكلام بل من جعل الله تعالى إياه سببًا، ثم وجوب الأداء يترتب على المكلف بحكم هذا الخطاب، وحرف اللام في قوله: ﴿**لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ دليل على تعلقها بذلك الوقت كما يقال: تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجودًا عندها، فعرفنا أن تعلق الوجوب بها بجعل الشارع ذلك الوقت سببًا لوجوبها.

وقوله: (**وجوب الإيمان بالله تعالى مضاف إلى إيجابه في الحقيقة**) وهو قوله: ﴿ **آمِنُوا بِاللَّهِ** ﴾[1] وقوله: «بأسمائه» أي بتسمياته نحو الحي القادر العالم، وصفاته» نحو أن يقال: له الحياة، والقدرة، والعلم، (**وهذا سبب**) أي حَدَثُ العالم سببٌ (**لأنا لا نعني أن يكون سببًا لوحدانيته**)؛ لأن الوحدانيةَ أمرٌ ثابتٌ قديمٌ، (**وإنما نعني به أنه سببٌ لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد**)، وقوله الذي صفةُ الإيمان لا صفة الوجوب.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٣٦.

ولا وجوب إلا على من هو أهل له، ولا وجود لمن هو أهله على ما أجرى به سنته إلا والسبب يلازمه.

و تحقيق هذا المجموع فيما ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ فقال: إن وجوبَ الإيمان بالله تعالى في الحقيقة بإيجاب الله تعالى، وسببُ الإيجاب في الظاهر الآياتُ الدالةُ على حدث العالم لمن وجب عليه، وهذه الآياتُ غيرُ موجبة بذاتها، وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضا، ولكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاهُ آلةً يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب، كمن يقول لغيره: هاك السراج، فإن أضاء لك به الطريق فاسلكه كان الموجبُ للسلوك في الطريق هو الأمرُ بذلك لا الطريقَ بنفسه ولا السراجَ، فالعقل بمنزلة السراج، والآياتُ الدالةُ على حدث العالَم بمنزلة الطريق والتصديقُ من العبد والإقرارُ بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجبٌ بإيجاب الله تعالى حقيقةً، وسببه الظاهرُ الآياتُ الدالةُ على حدث العالم، ولهذا تسمى علاماتٌ، فإن العلمَ للشيء لا يكون موجبا لنفسه[1].

و قوله: (**ولا وجود لمن هو أهله على ما أجرى به سنته إلا والسببُ يلازمه**) يعني أن الله تعالى خلق العالم دالاً على وجوده لكون الحدوث لازمًا للعالَم بحيث يستحيل تعري العالَم عن الحدوث؛ لأن تعريَ الشيء عن ذاته محالٌ وذاتُ العالم حادثٌ، فكيف يتصور تعرِّيه عن الحدوث؟ يوضحه أن الإنسانَ الذي هو عالمٌ بنفسه لا يخلو عن دليل الحدوث، إذ هو كان مسبوقًا

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٠٢.

. . . .

بالعدم ودلالةُ حدوثه في الحال من تبدل أحواله من حال إلى حال من الصغر والكبر والجوع والعطش والألم واللذة والصحة والمرض والحركة والسكون معلومةٌ له بالحس والعيان، فإن كانت هذه الدلالةُ محيطةً له في ذاته وخارج ذاته فلما لم ينفك منه بسبب الإيمان لم ينفك منه موجبه أيضًا وهو دوامُ وجوب الإيمان، وإنما ذكر هذا؛ لأن هذا السببَ مفارقٌ لسائر الأسباب لأن سائرَ الأسباب قد تنقضي والمكلف باقٍ.

ألا ترى أن وقت الصلاة ينقضي وشهر رمضانَ ينسلخ والمالُ يهلك، ويتصور هذا في الحج؛ إذ البيت كان موجودًا في بدء الإسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتًا، بخلاف سبب الإيمان، وهو حدوث العالم غير منفك عن المكلف في ذاته وفي غير ذاته؛ إذ انفكاك الحدوث عن الحادث وهو المكلف بالإيمان محالٌ إذ حدوث العالم كان موجودًا قبل المكلف ويبقى بعده موجود معه، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1] وقال القائل:

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[2]

فلذلك كان وجوب الإيمان أيضًا دائمًا، ولهذا كان وجوبُ الإيمان وقت

(١) سورة الإسراء، آية: ٤٤.

(٢) نسبه صاحب الأغاني ٤/ ١٢٤٩ إلى أبي العتاهية، وقبله:

فيا عجبًا كيف يُعصى الإله أم كيف يَجْحَدُهُ جاحد.

لأن الإنسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الإيمان به عالم بنفسه سُمي عالمًا؛ لأنه جعل علمًا على وجوده ووحدانيته.

بدء الإسلام وقبله أيضًا ثابتًا لما أن أهلَ الفترة مخاطبون بالإيمان بدلالة قوله تعالى: ﴿ **وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا** ﴾[1] لما أن سببَ الإيمان يعمل عمله عند وجود عقل المكلف وهما كانا موجودين لأهل الفترة؛ إذ وجوبه غير موقوف إلى ورود الشرع، فوجب الإيمانُ على أهل الفترة وعلى من نشأ على شاهق الجبلِ لوجود السبب والمحل، فيثبت حكمه وهو الوجوب.

(**لأن الإنسانَ المقصود به**) أي بخلق العالَم. إذ الإنسانُ هو المقصودُ من خلق العالَم؛ لأنهم هم المقصودون بالتكاليف، وذلك أن الله تعالى خلق العالَم وله في خلقه عاقبة حميدة وهي الابتلاءُ والامتحانُ بالتكليف مع علمه بكل ما كان وما يكون؛ لأن بدون التكليف لا يُتصور العقابُ إنما يجب بترك موجب الأمر والنهي والله تعالى يتعالى عن أن يعذِّبَ أحدًا بدون جريمة وجدت منه، والمتحملُ لهذه التكاليف قصدًا هو الإنسانُ، قال الله تعالى: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ** ﴾[2] جاء في التفسير: أن الأمانةَ هي الفرائض[3] وقال

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٠٣.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٧٢.

(٣) راجع فيه: تفسير القرطبي ١٤/ ٢٥٤.

. . . .

تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[2]، وقال: ﴿وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ﴾[3] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾[4] وغيرُ ذلك من الآيات كلها دليلٌ على شرف الإنسان، ولهذا فضل اللهُ تعالى آدمَ على الملائكة عليهم السلام وجعله مسجودهم، ولا ننكر شرف الإنسان على غيره، ولذلك كان من هذا الجنس وهو أشرف الخلائق وهو نبينا ﷺ والتكليفُ للتشريف، ولهذا من أعرض عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شرُّ البرية.

ومن قَبلَهُ وعمل بموجبه فهو خيرُ البرية. هكذا قال رسول الله عليه السلام حين سئل عن كرامة الإنس على الملك، وقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[5] وذكر قبله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٩.

(٢) سورة الجاثية، آية: ١٣.

(٣) سورة النحل، آية: ٥.

(٤) سورة النحل، آية: ١٢.

(٥) سورة البينة، آية: ٧.

وراجع في تفسير هذه الآية: تفسير مفاتيح الغيب ٣٢/ ٥١ عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال: «أتعجبون من منزلة الملائكة من الله تعالى! والذي نفسي بيده لمنزلة العبد المؤمن عند الله يوم القيامة أعظم من ذلك، واقرؤوا إن شئتم ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾».

ثم ضعف الرازي هذا الاستدلالَ بوجوه عديدة فليراجع.

وكذلك انظر في الموضوع: تفسير فتحُ القدير للشوكاني ٥/ ٦٧٨.

ولهذا قلنا: إن إيمان الصبي صحيح وإن لم يكن مخاطبًا ولا مأمورًا؛ لأنه مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به، وصحة الأداء تُبتنى على كون المؤدى مشروعًا بعد قيام سببه ممن هو أهله لا على لزوم أدائه كتعجيل الدين المؤجل.

وأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب إليه، وما بين هذا وبين قول من قال: إن الزكاة تجب بإيجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه والقتل العمد

أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[1] فعُلم أن الإنسانَ هو المقصودُ.

وقوله: (ولهذا قلنا: إن إيمانَ الصبي صحيحٌ) إيضاحٌ لقوله: «إلا والسببُ يلازمه» بعد قيام سببه ممن هو أهله والصبي أهلُ الإيمان؛ لأنه أهلٌ للعبادات. ألا ترى أنه لو صلى التطوعات صحت هي منه.

(كتعجيل الدين المؤجل) يعني إذا عجل الدينَ المؤجلَ يجوز باعتبار تحقق سببه وهو مباشرةُ سبب الدَين من شراء الشيء وغيره، وأنه لم يلزم الأداءُ عليه في الحال، فكذا في إيمان الصبي العاقل فإنه يصح وإن لم يلزم عليه في الحال، فيفيد هذا التشبيه ثلاثةَ أشياء: تحققُ السبب وعدمُ لزوم الأداء في الحال، ووقوعُ ما أتى به من الفرض وإنْ لم يلزم هو عليه في الحال.

فإن قلت: يلزم على هذا التعليلِ أعني قوله: «لأنه مشروع بنفسه وسببه

---

(١) سورة البينة، آية: ٦.

. . . .

قائم في حقه دائم بقيام من هو مقصود » لو أتى الصبي بحجة الإسلام أن يصح منه كما يصح منه الإيمان ويقع فرضًا لوجود هذه العلة في حق الحج؛ لأن الحجَ مشروعٌ بنفسه وسببُه قائمٌ وهو البيتُ، والصبي أهلٌ للعبادات.

قلت: الفرقُ بينهما من أوجه:

أحدها ـ السمع: وهو قوله عليه السلام: «و أيما صبي حج ولو عشر حجج، ثم بلغ فعليه حَجةُ الإسلام»[1] ولأن في أداء الحج حرجًا عظيمًا وضررًا بينًا على البدن، والمضارُ مندفعةٌ عن الصبي مرحمةً له، وفي شغل ذمته بنفس الوجوب به نوعُ ضرر، ولا يقعُ هو فرضًا بدون ثبوت نفس الوجوب بخلاف الإيمان، فإنه لا حرجَ فيه وتحصل به السعادةُ الأبديةُ، فكان هو نفعًا محضًا في حقه فصح، ولأن وجوب الإيمان مما يدرك بالعقل ولا يتوقف وجوبه إلى وقت ورود السمع كما في حق أهل الفترة وللصبي العاقل عقل، فيصح القولُ بثبوت الإيمان في حقه بخلاف العبادات المشروعة، فإنها لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت لذلك نفسُ وجوب العبادات، ولأن الإيمانَ أينما وقع وقع فرضًا فصح فيه القولُ عند صحة إيمان الصبي العامل إنه وقع فرضا بخلاف الحج، فإنه يقع فرضًا ونفلاً وما يوجد من الصبي يقع نفلاً كما في سائر العبادات.

و الأوجه فيه أن يقال: إن الإيمانَ كما هو رأس العبادات وفيه معنى

(١) ذكره ابن حجر في الدراية ٢/ ٣ و قال: «لم أجده يذكر عشر حجج في الصبي».

سببه فرق وليس السبب بعلة.

الشرطية أيضًا؛ لأنه شرطُ صحة جميع العبادات فلا يشترط لصحة الشرط ورود وجوب الأداء بالخطاب كما يصح تقديم الوصف على وجوب الصلاة بدخول الوقت، وإن كان سببُ وجوب الوصف وجوبَ الصلاة عليه فصح الإيمان من الصبي لذلك.

و أما الحجُ فليس فيه شائبةُ الشرطية لشيء فلا يقع منه فرضًا، وكذلك المسافرُ في شهر رمضان لو صام يصح عن فرض الوقت لوجود سببه وإن لم يكن هو مخاطبًا بالأداء.

(وليس السبب بعلة)[1] يعني علة عقلية ووضعية، فإن هناك العلة لا

---

(١) العلة في اللغة: المرض، واعتل أي مرض فهو عليل، أو هي عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار، ولهذا سمي المرض علة.
و في الاصطلاح: هي الوصف الخارج المناسب للحكم بحيث يكون مضافًا إليه.
راجع في التعريفات المذكورة: الصحاح ٥/ ١٧٧٣، مادة: علل، التعريفات ص ٢٠١، البحر المحيط ٥/ ١١١، أصول السرخسي ٢/ ٣٠١.
و فرق عبدالعزيز البخاري بين السبب والعلة وقال:
إن العلة ما يُعقل معناه ويظهر تأثيره في الأحكام، والسبب سبب وإن كان لا يُعقل معناه.
و قال الدكتور وهبة الزحيلي: أما الفرق بين العلة والسبب فهو أنهما عند بعض الأصوليين متباينان. فالسبب يختص فيما ليس بينه وبين الحكم مناسبة، وأما العلة فهي الوصف المناسب لتشريع الحكم، فالسفر على هذا الرأي علةٌ لجواز الفطر ولا يسمى سببًا له، وزوال الشمس سبب لصلاة الظهر ولا يسمى علة له.
و أما عند جمهور الأصوليين: فالسبب أعم في مدلوله من العلة، فكل علة سبب وليس كل سبب علة، فإذا كانت المناسبة بين الوصف وربط الحكم به مما لا تدركه =

....

تتخلف عن المعلول في الدنيا والآخرة لاستحالة وجود الساكن بدون قيام السكون واستحالةِ خلو المحل عن كونه متحركًا عند قيام الحركة، وكذلك هذا في سائر العلل العَقلية مع معلولاتها كالكسر مع الانكسار والقطعِ مع الانقطاع، وهذا لا يتخلف بزمان دون زمان ومحلٍ دون محل بخلاف الأسباب الشرعية فإنها قد تتخلَّف عن إثبات أحكامها في زمانٍ.

ألا ترى أن دلوكَ الشمس وملك النصاب وشهود الشهر لا تعمل عملها على الإنسان زمانَ الصبا وتعمل عملها عليه زمانَ البلوغ عند وجود شرطه، وإنما ذكر هذا - والله أعلم - جوابًا لشبهة ترد على قوله: «لا على لزوم أدائه» وترد على قوله أيضًا: «إن الزكاةَ تجب بإيجابه وملك المال سببُه، والقصاصَ يجب بإيجابه والقتلُ سببه» بأن يقال في الأول: لو كان حدوث العالَم سببًا لوجوب الإيمان للزم أداؤه على الصبي العاقل كما يلزم على البالغ، وكذلك

= عقولنا فيُسمى الوصف سببًا فقط، فمثلاً عقد البيع الدال على الرضى بنقل الملكية يقال له: علة وسبب، وزوال الشمس عن وسط السماء يقال له: سبب ولا يقال له علة.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٣٠، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ١/ ٦٥١-٦٥٢.

وقال الزركشي في البحر المحيط ٥/ ١١٧:

أنا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنًا للشيء وأثّر فيه فهو العلة، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل على أنه سبب، وأما الشرط فهو ما يختلف الحكم بوجوده ومقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً.

والدليل عليه أنها أُضيفت إلى الوقت، قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ فالنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت، وكذلك يُقال: صلاة الظهر والفجر، وعلى ذلك إجماع الأمة، ويتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت أداؤه،

في الثاني بأن يقال: لو كان ملكُ المال سببًا لوجوب الزكاة لوجب على الصبي الذي يملك النصابَ، ولو كان القتل سبب القصاص لوجب على الأب أيضًا إذا قتل ولده عملاً كما يجب على الأجنبي، فلما وجد تخلفُ الأحكام عن هذه الأسباب في هذه الصور عُلم أنها ليست بأسباب.

فأجاب عنه بهذا وقال: إنها أسبابٌ موجبةٌ أحكامها شرعًا بجعل الله تعالى فكانت أسبابًا جعلية لا وضعية كما في العلل العقلية، ولله تعالى ولايةُ الإيجاد والإعدام، فلم يجعل الله هذه الأسبابَ موجبةً أحكامها في هذه الصور بخلاف العلل الوضعية، فإنها لا تتخلف عن موجباتها بحال.

(**والدليل عليه**) أي على كونه سببًا (**فالنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت**)؛ لأن اللامَ للاختصاص كما قيل تطهَّر للصلاة وتأهب للشتاء، وأقوى وجوه الاختصاص اختصاصُ الشيء بالشيء من حيث الوجود، وفي جعله سببًا اختصاصٌ من حيث الوجود؛ لأن الله تعالى جعل وجودَ وجوب الحكم بالسبب الذي هو العلةُ الشرعيةُ.

(**ويبطل قبل الوقت أداؤه**) أي أداء المكلف على طريق إضافة المصدر إلى الفاعل، ولا يصح أن يقال أي أداءُ الصلاة على أداء فعل الصلاة؛ لأنه

ويصح بعد هجوم الوقت وإن تأخر لزومها فقد تقدم ذكر أحكام هذا القسم فيما يرجع إلى الوقت وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه؛ لأنه في الشرع مُضاف إلى المال والغِنى، وتنسب إليه بالإجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغني، غير أن الغِنى لا يقع على الكمال واليسر إلا بمال وهو نام، ولا نماء إلا بالزمان فأقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء، وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه،

ذكر بعد هذا بلفظ التأنيث في قوله: «وإن تأخر لزومها» أي لزوم الصلاة على معنى لزوم أداء الصلاة، فإن نفسَ الوجوب يثبت بمجرد الوقت ووجوب الأداء يتأخر إلى آخر الوقت، وبقوله: (**ويصح بعد هجوم الوقت أداؤه وإن تأخر لزومها**) تبين أن الوقت سببٌ لوجوب الصلاة لا شرطه؛ لأنه لو كان شرطًا للزوم الصلاة لما تأخر لزومها عن دخول أول الوقت؛ لأن المشروطَ لا يتأخرُ عن وجود الشرط بطريق الانفكاك بل يثبت متصلاً بالشرط، فكان فيه أيضًا إشارةٌ إلى بيان انفكاك وجوب الأداء عن أصل الوجوب.

(**لأنه في الشرع يضاف إلى المال**) حيث يقال: صدقةُ المال ويضاف إلى الغِنى أيضًا، قال عليه السلام: «**لا صدقةَ إلا عن ظهر غنى**»[1].

---

(١) خرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية﴾ ٥/ ٤٤٣، وفي كتاب الزكاة باب لا صدقة إلا عن ظهر غني ٣/ ٣٤٥، حديث رقم ١٤٢٦ بلفظ: «**خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول**»، وحديث رقم ١٤٢٧ بلفظ: «. . **وخير الصدقة من ظهر غني**. .»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على أنه متكرر بتكرر المال في التقدير.

وسبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ أي فليصم في أيامه، والوقت متى جُعل سببًا كان ظرفًا صالحًا للأداء والليل لا يصلح له، فعلم أن اليوم سببه بدلالة نِسبته إليه

و قوله: (**فيتكرر الوجوبُ بتكرر الحول**)، فإن مضيَّ الحولِ شرطٌ لوجوب الأداء من حيث إن النماءَ لا يحصل إلا بمعنى الزمان.

فإن قيل: الزكاةُ يتكرر وجوبها في مال واحد باعتبار الأحوال ويتكرر الشرطُ لا بتكرر الواجب.

قلنا: لا كذلك؛ بل يتكرر الوجوبُ بتكرر النماء الذي هو وصف للمال وباعتباره يكون المال سببًا للوجوب، فإن لمضي الحول تأثيرًا في حصول النماء المطلوب من غير السائمة بالذر والنسل والمطلوب من ربح العروض التجارة بزيادة القيمة.

(**وسببُ وجوبِ الصوم أيام شهرِ رمضانَ**) في هذه المسألة خالف المصنف والقاضي الإمام أبو زيد الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمهم الله ـ.

و قال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: ظن بعض المتأخرين ممن صنف في هذا الباب أن سببَ الوجوب أيام الشهر دون الليالي؛ لأن صلاحيةَ الأداء مختصٌ بالأيام، ثم قال[1]: قال ـ رضي الله عنه ـ: وهذا غلطٌ عندي بل السبب

---

(١) أي ناقل وناسخ أصول السرخسي.

وتعلقه به وتعليق الحكم بالشيء شرعًا دليل على أنه سببه.

هذا هو الأصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونُسب إليه فقيل: صوم شهر رمضان، وصح الأداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به، ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ما أدركه؛ لأن كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من أوقات الصلاة،

للوجوب الليالي والأيام سواء، فإن الشهرَ اسمٌ لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي إلى آخره[1] فقد ذكرناه في مو ضع آخَر[2].

(**الوقت متى جُعل سببًا كان ظرفًا صالحًا للأداء**) كوقت الصلاة، ولم يرد هاهنا من ذكر الظرف ما هو المفهوم من الظرف الحقيقي؛ بل هو أن يكون فاضلاً عن قدر المظروف كوقت الصلاة؛ يفضل عن قدر أداء الصلاة بل أراد به أن الصومَ يقع ويوجد في أيام رمضانَ لما عرف أن اليومَ معيارٌ للصوم لا ظرف له، ثم لما جُعل الشهرُ سببًا والليلُ لاَ يصلح ظرفًا تعيَّن أن أيامَ الشهر هي السبب، وكان كل يوم سببًا لصومه حتى إذا بلغ الصبي في أثناء الشهر لم يلزمه قضاء ما مضى وإنما يلزمه ما بقي.

(**وصح الأداءُ بعده من المسافر**) أي بعد وجوده.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٠٤.
و راجع في الخلاف أيضًا: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٣٤ـ ٦٣٥، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٧٦، شرح ابن الملك ص ٦٠٧ـ٦٠٨، المستصفى ١/ ٩٣.

(٢) ربما يقصد به كتابه «النهاية».

وقد مرت أحكام هذا القسم.

سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبي عليه السلام: «أدوا عمن تمونون» وبيانه أن كلمة «عن» لانتزاع الشيء فدل على أحد وجهين إما أن يكون سببًا ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليه فيؤدى عنه.

و بطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم به

(**وقد مرت أحكامُ هذا القسم**) أي في باب تقسيم المأمور به[1].

(**رأس يمونه بولايته عليه**) فتفسير الولايةِ هو: نفاذ القول على الغير شاء الغير أو أبى.

(**فيدل على أحد الوجهين**)، وإنما انحصر على هذين الوجهين؛ لأن كلمةَ (عن) لما كانت لانتزاع الشيء عن الشيء لم يخلُ ذلك الشيء المنتزع عنه الشيء إما أن يكون ذلك الشيء المنتزعُ موجودًا أو متقررًا في ذلك الشيء المنتزع عنه الشيء أو لم يكن موجودًا، فإن لم يكن موجودًا أو متقررًا فيه لعدم صلاحية ذلك المحل المنتزع عنه الشيء أن يكون محلاً له كان هو لانتزاع الحكم عن السبب، كما يقال: أدِّ عن هذه الأغنام زكاتَها، والذي نحن بصدده من ذلك القبيل، وإن كان ذلك الشيء المنتزعُ موجودًا فيه ومتقررًا عليه لصلاحية ذلك المحل لكونه محلاً لوجوبه كان ذلك الانتزاعُ للبيان عنه كوجوبِ الدية على القاتل هو محلُ الوجوب لصلاحية ذلك المحل أن يكون محلا لوَجوبَ الدية عليه ثم يتحمل عنه العاقلة بطريق النيابة.

(**وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير**).

---

(١) راجع: ص (٥١٥) فما بعدها.

أنه سبب، ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس، وأما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب إلا لهذا الشرط.

أما العبدُ فظاهرٌ؛ لأنه لا يملك شيئًا فكيف يجب عليه صدقةُ الفطر؟ والصدقةُ إنما تجب على من يملك المالَ بوصف الغنى، قال عليه السلام: «**لا صدقةَ إلا عن ظهر غني**»، وكذلك الكافرُ لا تجبُ عليه؛ لأنه ليس بأهل لحكم هذه الصدقة وهو الثواب، وكذلك لا يجب على الفقير؛ لأنه ليس بغني ووجوب الصدقة باعتباره لما ذكرنا، فلما لم يكن كل واحد من هؤلاء محلاً لوجوب صدقة الفطر عليه لم يحتمل انتزاع حكم النيابة عن المنوب الذي وجب الحكم عليه أولاً ثم ناب عنه غيره في ذلك كما نابت العاقلةُ عن القاتل فتعين الوجه الأول، وهو انتزاعُ الحكم عن السبب وهو الرأس، وإنما عينا لفظ الرأس لوجود الإضافة إليه حيث يقال: صدقةُ الرأس وزكاةُ الرأس(١).

و قال قائلهم (شعر):

زكاةُ رؤوس الناس ضَحوةُ فِطرهم ... بقول رسول الله «صاع من البر»(٢)

---

(١) فالسبب عند الحنفية هو الرأس والإضافة فيها ـ صدقة الفطر ـ من إضافة الشيء إلى شرطه وهو مجاز؛ لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى سببه وهو الرأس.
و عند الشافعي ـ رحمه الله ـ السبب هو الوقت بدليل إضافته إليه، يقال: صدقة الفطر، وبدليل تكررها بتكرر الوقت.
انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٣٥٧، المهذب للشيرازي ١/ ٢٢٣.

(٢) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الزكاة ١/ ٥٧٠، حديث رقم ١٤٩٦ عن الحارث أنه سمع علي بن أبي طالب يأمر بزكاة الفطر فيقول: «صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من حنطة . .»، وأبوداود في كتاب الزكاة، باب من روي نصف =

و إنما نسبت إلى الفطر مجازًا والنسبة تحتمل الاستعارة، فأما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة.

وبيان قولنا: إن الإضافة تحتمل الاستعارة ظاهر، لأن الشيء يضاف إلى

ورأسك أغلى قيمة فتصدقي علينا   بفيك وهو صاع من الذر[1]

ومثل عن هذه باستعمالها لانتزاع الحكم عن السبب قوله تعالى: ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾[2] فإن الضميرَ عنه راجعٌ إلى ﴿قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾[3] فكان مثل قوله: ينهون عن أكل وعن شرب أي يتناهون في السمن بسبب الأكل والشرب.

التناهي: بغايت رسيدن، وحقيقته تصدر تناهيهم في السمن عنهما، وكذلك يصدر إفكهم عن القول المختلف، وكذلك هاهنا يصدر وجوب صدقة الفطر على المكلف عمن يمونه.

(**وإنما نسبت إلى الفطر مجازًا**) أي أضيف إلى الفطر وهو شرطه مجازا كما في حجة الإسلام.

(**والنسبةُ تحتمل الاستعارةَ وهو ظاهرٌ**)؛ لأن ابنَ الابن يسمى ابنًا وأبَ

= صاع من قمح، حديث رقم ١٦١٩ بلفظ: «قال رسول الله: صاع من بر أو قمح على كل اثنين صغير أو كبير حر أو عبد ذكر أو أنثى ..»، وذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/ ٤٠٦.

(١) لم أقف على قائله.

(٢) سورة الذاريات، آية: ٩.

(٣) سورة الذاريات، آية: ٨.

الشرط مجازًا فأما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة، لأن الوجوب إنما يكون بسبب أو علة لا يكون بغير ذلك، وهذا لا يُتصور فيه الاستعارة وكذلك وصف المؤونة يرجح الرأس في كونه سببًا

الأب يسمى أبًا وكل منهما ليس بابن وأب على الحقيقة.

(**فأما تضاعف وجوب**) صدقة الفطر بتضاعف الرؤوس حكمٌ حقيقي لا يحتمل الاستعارةَ؛ لأن الاستعارةَ قضيةُ اللفظ وهذا ليس بلفظ، (**وكذلك الوجوبُ لا يكون إلا بسبب أو علة**)، فلو كانت إضافةُ صدقة الفطر إلى الرأس مجازًا لم يكن سببًا حقيقةً بل مجازًا، ويستحيل ترتيب حَكم حقيقة السبب على ما ليس بحقيقة.

(**وكذلك وصفُ المؤونة يرجح الرأس في كونه سببًا**)؛ لأن المؤونةَ عبارةٌ عن القوت يقال: مأنه أي قاته[1] وهو يتعلق بالرأس، وكذلك مؤنة الشيء سببٌ لبقاء ذلك الشيء وذلك يتصور في الرأس دون الزمان. يوضحه أن الأصلَ في وجوب صدقة الفطر على المكلف رأسُ نفسه وله ولايةٌ على رأسه ومؤنته عليه ثم من كان في معناه بوجود هذين الوصفين فيه وهو رأسٌ يمونه ويلي عليه يلحق هو به، فكذلك أُلحق به أولاده الصغار وعبيده فإنه يمونهم ويلي عليهم، فكان رؤوسهم سببا لوجوب صدقة الفطر عليه لرأس نفسه،

---

(١) مَؤُنتهُمْ أي قُوتَهُمْ وقد لا يهمز فالفعل مانَهُم، وهو الثقل والتعب في الإنفاق على من يعول، و قال الكوفيون: المؤونة مفعلة، وليست مفعولة، فبعضهم يذهب إلى أنها مأخوذةٌ من الأون وهو الثقل، وقيل: هو من الأين.

و المؤونة: اسم لما يتحمله الإنسان من ثقل النفقة التي ينفقها على من يليه من أهله =

وقد بـينا معنى المؤونة في موضـعه، وسبب وجوب الحج البـيت؛ لأنه ينسب إليـه ولم يتكـرر، قال الله تعـالى: ﴿ولله عـلى الناس حج البـيت﴾، وأمـا الـوقـت فـهـو شـرط الأداء بدلالة أنه لا يتكـرر بتكرره، غـيـر أن الأداء شـرع متـفـرقًا منـقـسـمًا على أمكنة وأزمنة يـشـتـمل عليـهـا جملة وقـت الحج فلم

(**وقد بـينا معنى المؤنة منه في موضعه**) أي في غير هذا الكتاب.

(**غير أن الأداءَ شـرع متـفـرقًا منـقـسـمًا على أمكنة وأزمنة**) إلـى آخره. هذا جوابُ شبهةٍ ترد على قوله: «وسببُ وجوب الحج البيتُ، والوقت شرطُ الأداء» بأن يقالَ: لو كان هكذا لجاز أداءُ الحج في أول أشهر الحج وهو شوال؛ لأنه لما وجد السببُ وشرطُ جواز الأداء وجب أن يحكمَ بجواز الأداء فيه، ومع هذا لا يجوز أداءُ الحج في شوال. فأجاب عنه بهذا.

و ذكر شمس الأئمة - رحمه الله - في جوابها وقال: عندنا يجوز الأداءُ كما إذا شوالٌ، ولكن هذه عبادةٌ تشتملُ على أركان بعضُها تختص بوقت ومكان وبعضها لا تختص، فما كان مختصًا بوقت أو مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان، وما لا يكون مختصًا بوقت فهو جائزٌ في جميع وقت الحج، حتى إن من أحرم في رمضانَ وطاف وسعى لم

= ووالده.

راجع: الصحاح ٦/ ٢١٩٨، مادة: مأن، القاموس المحيط، باب النون فصل الميم مادة: المؤونة، المغرب ٢/ ٢٥٥، التعريفات للجرجاني ص ٣٠٣، معجم لغة الفقهاء ص٣٩٨.

يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع، فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة، وأما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا أنه لا يُنسب إليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الأداء دونه من الفقير.

ألا ترى أنها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها، ولكنها عبادة هجرة

يكن سعيُه معتدا به من سعي الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادةُ السعي، ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر؛ لأن السعيَ غيرُ مؤقت فجاز أداؤه في أشهرِ الحج،

و أما الوقوفُ فمؤقت فلم يجز أداؤه قبل وقته كما لا يجوزُ طواف الزيارة يومَ عرفةَ؛ لأنه مؤقت بيوم النحر وهو نظيرُ أركان الصلاة، فإن السجودَ مرتب على الركوع ولا يعتد به قبل الركوع ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت للأداء[1]

(**ويصح الأداءُ دونه من الفقير**) أي دون المال، فلو كان المالُ سببا لما صح من الفقير؛ لأنه حينئذ يلزم تقديمَ الحكم على السبب، بل المالُ شرطُ وجوب الأداء وهو نظيرُ عدة من أيام أُخَرَ في باب الصوم في حق المسافر، فإنه شرطُ وجوبِ الأداء حتى كانَ الأداءُ جائزًا قبله فكذلك هاهنا.

(**فلا يصلح المالُ سببًا لها**) أي للعبادة البدنية؛ لأن الحكمَ نتيجةُ السبب، فلا تصلح العبادةُ البدنيةُ حكمًا للمال.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٠٥.

وزيادة فكان البيت سببًا لها وسبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج؛ لأن العشر يُنسب إلى الأرض وفي العشر معنى مؤونة الأرض؛ لأنها أصل وفيه معنى العبادة؛ لأن الخارج للسبب وصف وصار السبب بتجدد وصفه متجددًا في التقدير فلم يجز التعجيل قبل الخارج؛ لأن الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة، فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤونة، فلما صارت الأرض نامية أشبه تعجيل زكاة السائمة والإبل لعلوفه ثم أسامها.

(**لأن العشرَ يُنسب إلى الأرض**) أي يضاف إليها، يقال: عشر الأراضي، والخارج وصف لها[1]؛ لأن النماءَ يحصل بالخارج فالأرضُ الناميةُ أشبهت المال النامي بالأسامة، فباعتبار الأرض يكون العشرُ مؤنةً.

لأن أقدار المؤنة سببُ البقاء كأقدار من عليه النفقة لمن له نفقة، فالعشرُ أيضا سببُ بقاء الأراضي في أيدي المسلمين لما أن مصارفَ العشر الفقراء أو ينصر الأقوياءَ بالضعفاء كما قال عليه السلام: «**إنكم تنصرون بضعفائكم**»[2].

---

(١) وعند الشافعي - رحمه الله - سببُ وجوب العشر الخارج، والأرضُ سببُ وجوب الخراج؛ حتى إنهما يجتمعان في أرض واحدة؛ لأن العشرَ يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره، ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الأرضُ هو السبب لجاز تعجيله كالخراج. انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٤٢-٦٤٣، المهذب ١/ ١٦٤، ٢١٣.

(٢) خرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب ٦/ ١٠٤، حديث رقم ٢٨٩٦ بلفظ: «**هل تنصرون إلا بضعفائكم**»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

وكذلك سبب الخراج، إلا أن النماء معتبر في الخراج تقديرًا لا تحقيقًا

فنفقةُ النصرة للمسلمين بسبب صرف العشر إلى الفقراء وهو سببُ بقاء الأراضي في أيدي المسلمين، ولكنَ الأرضَ أصلٌ للخارج؛ فبالنظر إلى الأصل يكون في العشر معنى المؤنة، وبالنظر إلى الوصف الذي هو الخارجُ يكون عبادةً؛ لأنه قليلٌ من كثير كما في الزكاة، فلو صح التعجيلُ قبل وجود الوصف الذي هو الخارجُ كان مؤنةً محضةً فلم يصح تعجيله قبل وجود الوصف لذلك، كما لا يصح تعجيل الزكاة في المواشي قبل الأسامة.

(**وكذلك سببُ الخراج**)[1] الأرضُ الناميةُ، (**لكن تقديرًا لا تحقيقًا**) عند التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج، فإن جريب الزرع قفيزًا[2] هاشميًا ودرهمًا أيُّ زرع كان، وفي جريب الرطبة خمسةُ دراهمَ إلى آخره، فلم يتعلق بحقيقة الخارج لذلك، فالشرعُ علَّق وجوبَه بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقابلة.

---

(١) الخراج: هو ما حصل من ربح أرض أو كرائها أو أجرة غلام ونحوها، ثم سمي ما يأخذه السلطان فيطلق على الضريبة أو الجزية ومال الفيء، وفي الغالب يختص بضريبة الأرض.
و قيل: الخراج والغنيمة ما يأخذه المسلمون من أموال الكفار.
راجع في التعريف: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٧٥.

(٢) القفيز: مكيال يتواضع عليه الناس، وهو عند العراقيين ثمانية مكاكيل
و القفيز الشرعي ١٢ صاعًا ٨ مكوكًا، وهو يساوي عند الحنفية ٣٤٤، ٤٠ ليتر، ١٣٨، ٣٩ كيلو من القمح.
و عند غيرهم ٠٦٤، ٢٦ كيلو.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٣٣، معجم لغة الفقهاء ص ٣٦٨. =

بالتمكن به من الزراعة فصار مؤونة باعتبار الأصل وعقوبة باعتبار الوصف؛ لأن الزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد، فكان سببًا لضرب من المذلة، ولذلك لم يجتمعا عندنا. وسبب وجوب الطهارة الصلاة؛

(**فصار مؤنة باعتبار الأصل**) أي صار الخراجُ مؤنة بالنظر إلى الأصل وهو الأرضُ (**وعقوبة باعتبار الوصف**) وهو الزراعةُ تقديرًا أو تحقيقًا؛ لأن اعتبارَ الوصف يوجب كونه عقوبة؛ لأنه اشتغالٌ بعمارة الدنيا وإعراضٌ عن الجهاد، فلذلك كان الخراجُ في الأصل على الكافر الذمي حيث لم يقبل الإسلامَ واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراجُ لضرب من الذلة، والاشتغال بالزراعة يصلح سببا للذلة كما قال عليه السلام: «**إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم**»[1] ولهذا لا يجتمعان عندنا؛ لأن الخراجَ لا ينفكُ عن وصف العقوبة، والعشرُ لا ينفكُ عن وصف العبادة فلم يجتمعا، ولأن سببيهما بطريق الأصالة واحدٌ وهو الأرضُ فلا يجتمع وظيفتان بسبب واحد، ولا يقال: إن وجودَ الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشرُ؛ لأنا نقول: اعتبر في حق وجوب العشر اكتسابُ المال فقط كاكتساب مال يجب فيه الزكاة؛ لأن عمارةَ الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار أصلٌ وفي حق المسلمين عارضٌ، فلا يعتبر العارضُ في جعل العشر عقوبةً به.

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب البيوع، باب النهي عن العينة ٢/ ٢٩٦، حديث رقم ٣٤٦٢ بلفظ: «**إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينتزعه حتى ترجعوا إلى دينكم**».

لأنها تنسب إليها وتقوم بها وهو شرطها، فتعلق بها حتى لم يجب

أو نقول: الزراعةُ غيرُ معتبرةٍ في حق وجوب العشر.

ألا ترى أنه إذا خرج من الأرض شيء بدون الزراعة يجب فيه العشر إذا كان في أرض العشر، ولا يجب فيه الخراج إذا كان ذلك في أرض الخراج، وذكر في باب المعادن من زكاة «المبسوط» ولا شيء في العسل إذا كان في أرض الخراج، وإن كان في أرض العشر ففيه العشر[1] والمعنى فيه أن النحلَ يأكل من أنوار الشجر وثمارها، وفي الثمار إذا كانت في الأرض العشرية العشرُ ـ بخلاف أرض الخراَج ـ فإنه ليس في أثمار الأشجار النابتة في أرض الخراج شيء.

فعُلم بهذا أن الزراعةَ في حق وجوب العشر غيرُ معتبر، ة بل اعتبر فيه ثمارُ الأرض بالخارج بأي نوع كان وتعينت الزراعةُ في حق وجوب الخراج تحقيقًا أو تقديراً وفي الزراعة الذلُ على ما جاء في الحديث، فلذلك كان اختصاصُ الزراعة بالخراج أولى.

(**لأنها تنسب إليها**)، فيقال: طهارة الصلاة (**وتقوم بها**) أي تقوم الطهارةُ بالصلاة أي يوجد وجود الطهارة بسبب وجوب الصلاة (**وهي شرطها، فتعلق بها**) أي وجوبُ ذلك الشرط تعلق بالصلاة، فكذلك وجب بوجوبها؛ لأن ما كان شرطًا للشيء يتعلق به صحته، ووجوبُه يوجب الأصلَ بمنزلة استقبال القبلة، فإن وجوبَه بوجوب الصلاة، وكذلك الشهودُ في باب

---

(١) انظر: المبسوط ٢/ ٢١٦.

قصداً، لكن عند إرادة الصلاة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلاة، ومن المحال أن يجعل الحدث سببًا، ألا ترى أنه إزالة له وتبديل فلا يصلح سببًا له.

وأما أسباب الحدود والعقوبات فما نُسب إليه من قتل وزنا وسرقة، وسبب الكفارات ما نُسب إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة مثل الفطر

النكاح ثبوتُها بثبوت النكاح.

(**ألا ترى أنه إزالةٌ وتبديلٌ فلا يصلح سببًا له**)، ولهذا يجوز التوضئ بدون الحدث فيصير ذلك الوضوءُ معتبراً فإن «الوضوءَ على الوضوء نورٌ على نور»[1] ولو كان الحدث سببا له لما وقع معتبراً قبله؛ لأنه لا اعتبار للمسبب قبل السبب أصلاً.

فإن قلت: يلزم على قود كلامك أن لا يجوز تقديم الوضوء على وقت الصلاة؛ لأن الصلاةَ إنما تجب بعد دخول الوقت، وقد قلتَ: أن سببَ وجوبِ الطهارة الصلاةُ فلا يجوز تقديم المسبب على السبب، إذ لو قدم هو عليه لم يقع معتبراً أصلاً على ما ذكرت.

قلت: قد ذكر في الكتاب أن سببَ وجوب الطهارة الصلاةُ وهو كذلك؛ لأن الطهارةَ قبل دخول الوقت لا تجب كما أن الصلاةَ لا تجب قبله.

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٢/ ٤٦٥، حديث رقم ٢٨٩٨ بلفظ المذكور، وقال: ذكره في الأحياء، وقال مخرجه العراقي: لم أقف عليه، وسبقه لذلك المنذري، وقال الحافظ ابن حجر: حديث ضعيف، ورواه رزين في مسنده.

وقتل الخاطئ وقتل الصيد واليمين ونحوها، وقتل العمد واليمين الغموس وأشباه ذلك لا يصلح سببًا للكفارة، ويُفسر ذلك في موضعه إن شاء الله عزوجل.

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل

و أما نفسُ وجود الطهارة فغيرُ موقوفة إلى وجوب الصلاة كستر العورة واستقبال القبلة لما أنَ الشرطَ يراعى وجودهٌ لا وجوده قصدًا، فلما توضأ قبل الوقت ودام وضوؤه إلى أن دخلَ الوقت فقد وجد الشرطُ وقت وجوب الصلاة، فتصح هي به كما إذا ستر العورة قبل دخول الوقت ودام ستره إلى وقت وجوب الصلاة تجوز به الصلاة كذا هاهنا.

فإن قلت: كيف يكون وجوبُ الصلاة سببًا لوجوب الطهارة والطهارةُ شرطُ الصلاة، فكونها شرطًا يقتضي التقديمَ وكونها حكمًا له يقتضي التأخرَ فكيف يستقيم اجتماعُ وصفي التقدم والتأخر للطهارة بالنسبة إلى شيء واحد وهو الصلاة؟

قلت: نعم إن النسبةَ إلى شيء واحد وهو الصلاةُ إلا أن تلكَ النسبةَ إليها لجهتين مختلفتين، فإن للطهارة حكمٌ الصلاة من حيث الوجوْب ثم الطهارةُ شرطٌ للصلاة من حيث الجواز، وتمامُ هذا مذكورٌ في «النهاية»[1].

(**وسببُ المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها**) يعني تعلقُ بقاء العالم

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٥ من الكتاب المذكور حيث جاء فيها «... و هي شرط للصلاة، فإن قلت: لما كانت الصلاة سببًا لها كانت الطهارة حكمًا للصلاة، أو =

والكفاية، وطريقها أسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص.

المقدر إلى يوم القيامة بمباشرة هذه المعاملات وتناولها؛ لأن بقاءَ العالَم إنما يكون ببقاء الجنس، وبقاءُ النفس ببقاء الجنس بالتناسل، فشرع سببَ ثبوت نفس التناسل ليبقى هذا الجنس وهو النكاحُ قصداً وملك اليمين تبعًا وبقاءُ النفس إلى أجلها إنما يقوم بما يقوم به المصالح للجنسية وذلك بالمال، فشرعت الأسباب لاكتساب الأموال لتختص بأحكامها من فاز بأسبابها، قطعًا للمنازعة وهي الحكمة البالغة.

❁ ❁ ❁

= المراد من السبب العلة فكيف يكون الشيء الواحد حكمًا لشيء وشرطًا له وبينهما منافاة أو الشرط كان يقتضي التقدم والحكم يقتضي التأخر ؟
قلت: الصلاة سببًا للطهارة من حيث الوجوب أي وجوب الطهارة عند وجود الحدث بسبب وجوب الصلاة، وإلا فلا يجب والطهارة شرط للصلاة من حيث الجواز؛ أي إنما تجوز الصلاة عند وجود الطهارة والجواز غير الوجوب فلم يكن الحكم والشرط بنسبة واحدة فيجوز كالصوم للاعتكاف الواجب . . .».

باب بيان أقسام السنة

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه : اعلم أن سنة النبي عليه السلام جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها فلا نعيدها.

وإنما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به، وذلك أربعة أقسام: قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام، وقسم في الانقطاع، وقسم في بيان محل الخبر الذي جُعل حجة فيه، وقسم في بيان نفس الخبر.

فأما الاتصال برسول الله عليه السلام فعلى مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى.

أما المرتبة الأولى فهو المتواتر، وهذا

باب بيان أقسام السنة

(وإنما هذا البابُ) أي باب السنة (لبيان وجوه الاتصال) من التواتر وغيرِه (وما يتصل بها) أي بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وبيان محل الخبر وغيرِهما (فيما يفارق الكتابَ وتختص السنن به)، وذلك أن الثابتَ من رسول الله ﷺ يختلف طرقه، بعضُه بالتواتر وذلك قليلٌ، وبعضُه بالشهرة، وبعضُه بخبر الواحد، وفي الكتاب لا يتأتى هذه المعاني، بل هو

باب المتواتر

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يُحصى عددهم ولا يُتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك. وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علمًا ضروريا، ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلاً.

ثابت بطريق واحد موجب للعلم وهو التواترُ، فلثبوت هذه المفارقةِ بين السنة والكتاب أورد هذا الباب.

[باب المتواتر]

(**وما أشبه ذلك**) مثلُ مقاديرَ الديات، (**وهذا القسم**) أي قسم الخبر المتواتر (**يوجب علم اليقين**[1] **بمنزلة العيان علماً ضروريًا**)[2] وكان شيخي - رحمه الله -

---

(١) علم اليقين: ما أعطى الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢٠١

(٢) هذا مذهب الجمهور وإن كانوا مختلفين في هل التواتر يوجب علمًا يقينًا ضروريًا- أي بدهيًا لا يختص به أهل الاستدلال والمنطق، كما في رؤية الشمس كل الناس سواء- كما قال جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، أو يوجب علمًا استدلاليًا نظريًا حاصلاً بالفكر- وهو ترتيب المقدمات الصادقة كمعرفة المعجزات لصدق النبوة- كما قال المعتزلة- كأبي الحسين البصري - وأبو القاسم الكعبي، =

و هذا رجل سفيه لم يعرف نـفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه مثل من أنكر العيان،

يقول: ولهذا ثبت العلمُ بموجب التواتر على القطع والبتات لغير المستدل كما يثبت ذلك للمستدل، فلو كان ثبوتُ العلم به موقوفًا على الاستدلال لما ثبت به العلم لغير المستدل.

(وهذا رجل سـفـيـه). السفيه هو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضررُ ذلك[1]، كذا ذكره الإمامُ أبو منصور - رحمه الله - **(لم يعرف نـفسه ولا دينه ولا دنياه)**.

أما نـفسه: فلكونه مخلوقًا من ماء مهين ثبت بالخبر ولم يكن الخبرُ موجبًا للعلم. «لم يعرف نفسه» أي لم يعرف أصل نفسه.

= وأبو الخطاب وإمام الحرمين والغزالي وأبوبكر الدقاق
و ذهب قوم من المعتزلة وأبو عبد الله الثلجي من الفقهاء إلى أنه يوجب علم طمأنينة القلب لا علم يقين، أي أن جانب الصدق يترجح بحيث تطمئن إليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينفي عنه توهم الكذب والغلط.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٢٨٣، ٢٩١، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٦٠ فما بعدها، أصول الشاشي ص ٢٧٢، المغني للخبازي ص ١٩٢، تيسير التحرير ٣/ ٣١، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٧، البحر المحيط ٤/ ٢٣٨-٢٣٩، المعتمد ٢/ ٨١-٨٢، المستصفى ٢/ ١٣٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٩.

(١) راجع التعريف المذكور في: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٦٠.
أو هو الذي يصرف ماله في غير موضعه ويبذّر في مصارفه ويضيع أمواله يتلفها بالإسراف، وكذا من لا يزال يغفل في أخذه وإعطائه ولم يعرف طريق تجارة.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٢٢.

و قال قوم: إن المتواتر يوجب علم طمأنينة لا يقين.

ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم، قالوا: إن المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كأخبار المجوس قصة زرادشت اللعين، وأخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا قول باطل - نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى - بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالإذن وضعًا وتحقيقًا.

أما الوضع فإنا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة بأولادنا عيانًا ونجد المعرفة بأنا مولودون نشأنا عن صغر مثل معرفتنا به في أولادنا، ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرًا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء، وأما التحقيق

فإن قلت: لو قال قائل: لا نسلم أن عرفانَ نفسه أنه مخلوقٌ من ماء مَهين بالخبر بل بالقياس على غيره أو على ولده أو المولود منه، فإنه لما عاين ولده أنه وُلدَ من امرأته بعد المباشرة بها أضاف وجود ولده إلى وجود مائها؛ لأنه أقربُ الأَسباب إليه وجودًا، فبعد ذلك قاس وجود نفسه عليه.

ألا ترى أن الكافرَ الذي ينكر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾[1] يعتقد هذا كما يعتقد المؤمنُ به، فلو كان ثبوتُه بالخبر بهذا لاختص به المؤمنُ.

قلت: لا كذلك، فإن مآل ذلك القياس الذي ذكرته راجع إلى الخبر، وهذا لأن أسبابَ العلم منحصرة على الثلاثة: الحواسُ الخمس، والخبرُ الصادق، والعقلُ، فليس لأحدٍ من الخلق وجودَ غيرِه أو وجودَ ولده أنه خلق

---

(١) سورة المرسلات، آية: ٢٠.

. . . .

من ماء مهين بمغاير له؛ لأنه لم يعاينه ولا يحكم العقل بأن يخلقَ الشخصُ الحيواني المنطيق البليغ العاقل الدراكُ لأنواع العلم الموصوفُ بمحاسن الحكم من ذلك الماء الجمادي الذي لا محاسنَ بينَه وبينه، فلما خرج دليلُ البيان من البين بقي الخبرُ الصادقُ بالعين، ولأن القياسَ لا يثبت العلمَ القطعي بل يوجب غلبةَ الظن[1] الذي يجب به العمل، ومن يعرف نفسه أنه خلق من ماء مهين يعرفه على القطع والبتات، وأما ما ذكرتَه من معرفة المنكر نفسه بأنه خلق من الماء فأصله راجعٌ إلى الخبر أيضًا، فإن أبانا آدمَ عليه السلام كان نبيا وأُخبر هو بأن أولادَه مخلوقون من الماء وحيًا، وكذلك ما بعده من الشرائع نطق به، ونزل القرآنُ على وفق ذلك فيه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾[2]، لكن الكافرَ لعباده أنكرَ نزول القرآن، وإنكارُه لا يبطل حقية الحق والصواب، بل يزيد هو على نفسه شدة العقاب.

و يجوز أن يقال معنى قوله: «لم يعرف نفسه» أي لم يعرف أنه كان في الابتداء صغير ثم نشأ وكبر، ومعرفة ذلك إنما تكون بالخبر.

و كذلك أيضًا من أنكر الخبرَ لا يعرف دينه وهو ظاهرٌ؛ لأن الدينَ حقيقةُ الخبر والسماعِ خصوصًا في أحكام الدين وهي الشرائعُ، ولا يعرف دنياه

---

(١) الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، وقيل: الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٨٧ .

(٢) سورة الشعراء، آية: ١٩٦ .

فلأن الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع متباينة لا تكاد تقع أمورهم إلا مختلفة، فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع إليه وهو سماع أو اختراع وبطل الاختراع؛ لأن تباين الأماكن وخروجهم

أيضًا؛ لأن البلدان النائية من الدنيا لا يعلمها إلا من عاينها أو أخبر بها، فعلى قود كلام منكر الخبر لا يعرفُ وجودَها من لم يعاينها.

(**لا تكاد تقع أمورهم إلا مختلفة**)، وهـذا لأن الله تعالى خلق الخلق أطوارًا على طبائعَ مختلفة وهمم متباينة يبعثهم ذلك على الاختلاف والتبائن أبدًا، والاتفاقُ بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع جمعهم على ذلك، وفيه حكمةٌ بالغة، وهي: بقاءُ أحكام الشرع بعد وفات المسلمين على ما كان عليه في حياتهم، فإن النبوةَ خُتمت برسول الله عليه السلام، وقد كان مبعوثًا إلى الناس كافة وقد أُمرنا بالرجوع إليه والتيقن بما يخبر به.

قال الله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾[1] وهذا الخطابُ يتناولُ الموجودين في عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة، ومعلومٌ أن الطريقَ في الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر، فبهذا تبين أن ذلك كالمسموع منه في حياته، وقد قامت الدلالةُ على أنه كان رسولَ الله ﷺ لا يتكلم إلا بالحق خصوصًا فيما يرجع إلى بيان الدين، فيثبت بالسماع منه علم اليقين.

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩.

والطمأنينة على ما فسره المخالف - إنما تقع بغفلة من المتأمل، لو تأمل حق تأمله لـوضح لـه فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان أمرًا محتملاً، فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل إلا تحقيقًا فلا؛ كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلم به عن غفلة عن التأمل، ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل، فأما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل أوجب علمًا

التخالج: در دل خليدن الوهم، دل تحيري شدن.

«وضعًا وتحقيقًا» أي المتواترُ يوجبُ علمَ اليقين من حيث الأصل ومن حيث الدليل.

(**والطمأنينة على ما فسره المخالف**) وهو ما ذكر قبله: ومعنى الطمأنينة عندهم[1] ما يحتمل أن يتخالجه شكٌ أو يعتريه وهمٌ[2].

فإن قلت: يفسد تفسير الطمأنينة بقوله: «عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شكٌ» ويفسده أيضًا في الجواب بقوله: «على ما فسره المخالف» يقتضي أن يكون لها معنى آخر وما ذاك.

---

(١) وهم السُمنية: قوم من عبدة الأصنام والبراهمة بأرض الهند، وفرقة من أصحاب التناسخ من أهل الأهواء، وقالوا: بقدم العالم وإبطال النظر والاستدلال، وأنكروا أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم: ينقل روح الإنسان إلى كلب وروح الكلب إلى الإنسان.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ .

(٢) الوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس، وقد يطلق على الاعتقاد المرجوح.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٤٩ .

بصدق المخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من المتأمل، وصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم - كانوا قومًا عدولاً أئمة لا يحصى عددهم ولا تتفق أماكنهم، طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقًا وغربًا، وهذا يقطع الاختراع، ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان، ولهذا صار القرآن معجزة؛ لأنهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الأرواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعًا احتمال الوضع يقينًا بلا شبهة، إذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق، قال الله تعالى: ﴿ وفيكم سماعون لهم ﴾، ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك، إذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين، وهذا مثله،

قلت: نعم كذلك لها معنى آخر سوى ما فسروه، وهو: أن يوجبَ علم اليقين بحيث لا يتخالجه شكٌ ولا يعتريه وهمٌ، كما قال الله تعالى خبرًا عن إبراهيم عليه السلام: ﴿و إذ قال إبراهيمُ رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾[1] ولا شك أن اطمئنانَ قلبه مما لا يتخالجه شكٌ ولا يعتريه وهمٌ.

فعُلم بهذا أن الطمأنينةَ تطلق على علم اليقين الذي لا يتخالجك الشكُ.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٦٠.

(وأما أخبار زرادشت[1] اللعين فتخييلٌ)،

قيل: هو كان في عهد كيقباذ[2] أمير بلخ[3] وهو أراد أن يتزوجَ أخت زرادشت وهي كانت في غاية الجمال، وزرادشت كان في الابتداء قاضيًا وادعى النبوةَ والأميرُ بايعه لطلب مقصوده، والمجوسُ اتفقوا على نقل

(١) هو زرداشت بن يورشب من أهل أذربيجان، ظهر في أيام بشتاسف بن لهراسف، وادعى النبوة، فآمن به بشتاسف، وأظهر اسبنديار بن بشتاسف دين زرداشت في العالم.
و من عقيدته: أن الله تعالى حارب مع الشيطان ألوف سنين، ولما طال الأمر توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان على أن الله تعالى يسلم العالَم إلى الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد، وبعد ذلك عهد أن يقتل الشيطان ثم أخذت الملائكة سيفهما منهما وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك العهد قتل بسيفه.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٤١، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ١٣٥ـ١٣٦ .

(٢) هو: كيقباذ بن زاغ بن ميسرة بن نوحياه بن منشو بن نوذر بن منوشهر، كان حريصًا على عمارة البلاد ومنعها من العدو، كثير الكنوز، جرت بينَه وبين الترك حروب كثيرة، فكان مقيما بالقرب من نهر بلخ وهو جيحون لمنع الترك من تطرق شيء من بلاده، وكان ملكه مائة سنة.
راجع: الكامل في التاريخ لأبي الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم المعروف بابن الأثير الجزري ١/ ١١٧، وتاريخ الطبري ١/ ٣٦٩.

(٣) بلخ: مدينة مشهورة بخراسان(محافظة من محافظات شمال أفغانستان حاليًا) بينها وبين ترمذ اثنا عشر فرسخًا وافتتحها الأحنف بن قيس في أيام عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ.
انظر: معجم البلدان للياقوت ٤/ ٥٦٨، رقم ٢٠٩٦ .

أدخل قوائم الفرس في بطن الفرس، فإنما رووا أنه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته وذلك آية الوضع والاختراع، إلا أن ذلك الملك لما رأى شهامته تابعة على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل. وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد فإنهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه، وأما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته وعلى أنه ألقى على واحد من أصحاب عيسى عليه السلام شِبهه كما قصَّ الله تعالى ولكن شُبِّه لهم

معجزاته عندهم، وقد كانوا أكثرَ عدداً من المسلمين، فنقلوا على وفق ما يدعونه.

(**أدخل قوائم الفَرَس في بطن الفرس**) فبقي الفرسُ معلقًا في الهواء، وكذا روي أنه وضع طستَ فيه نار على صدره فلم يضره، (**فإنما رووا أنه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته**).

الحاشية: صغار الناس. الوضع: من المواضع، فالمواضعةُ في الأمر هي: أن توافق مع آخر فيه على شيء، وحقيقتها هي: أن تضعَ ما في قلبك من الرأي عنده، ويضع هو أيضا ما في قلبه من الرأي عندك فيتفقا عليه[1].

(**وعلى أنه ألقي على واحدٍ من أصحاب عيسى عليه السلام شِبهه كما قص الله تعالى**)، فإنه جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه:

---

(١) يقال: واضَعَتْهُ في الأمر، إذا وافقته فيه على شيء.
راجع: الصحاح ٣/ ١٢٩٩، مادة: وضع.

. . . .

من يُرد منكم أن يُلقيَ الله تعالى شَبَهي عليه فيُقتل وله الجنة، فقال رجلٌ: أنا، فألقى اللهُ شبهَ عيسى عليه فقتل هو، ورُفع عيسى عليه السلام إلى السماء[1].

فإن قيل: هذا القولُ في نهايةٍ من الفساد؛ لأن فيه قولاً بإبطال المعارفِ أصلاً وبتكذيب العيان، وإذا جوزتهم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله عليه السلام أن السامعينَ إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمدٌ، ولم يكن هو إنما ألقى اللهُ شبههُ على غيره، ومع هذا القول لا يتحقق الإيمانُ بالرسل عليهم السلام لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبهةُ الرسل ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح عليه السلام كان واجبًا عليهم في ذلك الوقت فمن ألقي عليه شبهَ المسيح فقد كان الإيمانُ به واجبا وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة وهي المعجزةُ، فأي قول أقبح من هذا!

قلنا: ليس الأمرُ كما قلتم؛ فإن إلقاءَ شبهةَ المسيح عليه السلام على غيره غيرُ مستبعد في القدرة ولا في الحكمة، بل فيه حكمةٌ بالغة وهي دفعُ شر الأعداء عن المسيح، وقد كانوا عزموا على قتله، والذين قصدوه بالقتل فقد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به، فألقى شبههُ على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغيانًا، ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم هم يأتون الرسل ليؤمنوا

---

(١) راجع: روايات قصة قتل الرجل الذي قتل بدل عيسى عليه السلام وصلبه في تفسير القرطبي ٤/ ١٠٠ ـ ١٠١.

. . . .

بهم، فظهر أن الفاسدَ قول من يقول: بأن هذا يؤدي إلى إبطال المعارفِ.

و أما أنه غيرُ مستبعد في القدرة فغير مشكل، فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الأصل لا محالة، وقد ظهر إبليسٌ عليه اللعنة في صورة شيخ[١] من أهل نجد[٢] ومرة في صورة سراقة بن مالك[٣] فكلم المشركين فيما كانوا هموا به في باب رسول الله عليه السلام، وفيه نزل قوله تعالى ﴿و إذ يمكر بك الذين كفروا﴾[٤].

و رأت عائشة ـ رضي الله عنها ـ دحيةَ الكلبي[٥] مع رسول الله ﷺ فلما

(١) اجتمع المشركون في دارالندوة بمكة يوم الزحمة؛ ليتشاوروا في أمر رسول الله ﷺ فاعترضهم إبليس في هيئة شيخ عليه بتلة، فوقف على باب الدار، فلما رأوه واقفًا على بابها قالوا: من الشيخ؟ قال: شيخ من أهل نجد . . .
راجع في القصة: بالسيرة النبوية لابن هشام ١/ ٤٨٠.

(٢) النجد: قيل هو اسم للأرض العريض التي في جنوبها تهامة ويمن وفي شمالها العراق والشام.
انظر: معجم البلدان ٥/ ٣٠٤.

(٣) وذلك يوم بدر، وحين نكص على عقبيه يوم بدر فقال أين أي سراق؟ فاختفى عدو الله فأنزل الله تعالى فيه: ﴿إذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم﴾ فذكر استدراج إبليس إياهم وتشبهه بسراقة بن مالك بن جُعشم لهم . . .
راجع: السيرة النبوية لابن هشام ١/ ٦٦٣.

(٤) سورة الأنفال، آية: ٣٠.

(٥) هو دحية خليفة بن فَرْوة بن فضالة بن زيد الكلبي صاحب رسول الله ﷺ شهد أحدًا=

ذلك جائز استدراجًا ومكرًا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يؤمنون، فكان محتملاً مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر والله أعلم، فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرًا.

باب المشهور من الأخبار

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: المشهور ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يُتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة - رضي الله عنهم - ومن بعدهم، وأولئك قوم ثقات أئمة

أخبرته بذلك قال «كان معي جبريل عليه السلام»[1] كذا في «أصول الفقه» للإمام شمس الأئمة[2] - رحمه الله - .

وعن هذا المعنى قيد في الكتاب قوله: (وذلك جائز استدراجًا ومكرًا على قوم متعنتين حكم الله عليهم بأنهم لا يؤمنون)،

فبُطلت هذه الوجوه التي ذكرها مخالفٌ من التخييلات وكون أصله في

= وما بعدها، وكان جبريل يأتي النبي ﷺ في صورته أحيانًا، وبعثه رسول الله ﷺ إلى قيصر رسولاً سنة ست.

انظر: أسد الغابة ٢/ ١٥٨، دارالشعب.

(١) خرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٤/ ٢٥٠، عن عائشة قالت: «وثب رسول الله وَثْبَة شديدة فنظرت فإذا معه رجل واقف على برذون وعليه عمامة بيضاء قد سدل طرفها بين كتفيه ورسول الله ﷺ واضع يده على مَعْرَفة برذونه، فقلت: يا رسول الله لقد راعتني وثبتُك، من هذا؟ قال: ورأيته؟ قلتَ: نعم، قال: ومن رأيت؟ قلت: رأيت دحية الكلبي، قال: ذاك جبريل عليه السلام».

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٨٧.

لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر.

وقال عيسى بن أبان أن المشهور من الأخبار يضلل جاحده ولا يُكفَّر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين، والتتابع في صيام كفارة اليمين.

لكنه لما كان في الأصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم؛ لأنا لا نجد وسعًا في رد المتواتر، وإنما يشك فيه صاحب الوسواس ونخرج في رد المشهور لأنه لا يمتاز عن المتواتر إلا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقينًا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون إلى حاله فسُمِّي علم طمأنينة والأول علم اليقين.

عدد محصور وعلى تلبيس؛ لأن المتواترَ الذي قلنا بأنه يوجب العلم ليس مما يكون تخييلاً، ولا مما يكون بخاصة الملك وحواشيه، ولا يكون مرجعه إلى الآحاد أيضًا، فكان حجة قطعية، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الأول وهو : كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً. لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناً عندنا.

وقال بعض الناس لا يوجب العمل؛ لأنه لا يوجب العلم ولا عمل إلا عن علم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وهذا لأن صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب

باب خبر الواحد

(وهو الفصل الثالث من القسم الأول) . المرادُ من القسم الأول الاتصالُ، ومن الفصل الثالث اتصالٌ فيه شبهة صورةً ومعنًى.

أما الصورةُ: فلأنه لم يتصلْ برسول الله - ﷺ - قطعًا.

و أما المعنى : فلأنه لم تتلقه الأمةُ جميعًا بالقبول بخلاف المشهور؛ لأن فيه ضربُ شبهة صورةً من حيث إنه كان في الأصل من الآحاد وليس فيه شبهةٌ معنًى؛ لأن الأمّةَ تلقته بالقبول بخلاف المعاملات، فإنه إذا اشترى من صبي عاقل أو عبد يجوز معتمدا على قولهما بأننا مأذونان.

علم اليقين بخلاف المعاملات؛ لأنها من ضروراتنا وكذلك الرأي من ضروراتها فاستقام أن يثبت غير موجب علم اليقين، وقال بعض أهل

(**فاستقام أن يثبت غير موجب علم اليقين**) أي أن يثبت وجوب العمل حال كونه غير موجبٍ للعلم[1] .

---

(١) في المسألة عدة أقوال:
الأول - ذهب الحنفية، وأكثر الشافعية، وجمهور المالكية ومن معهم إلى: أنه يوجب العمل دون العلم.
الثاني - ذهب بعض أهل الحديث إلى أن فيها ما يوجب العلم كالحديث الذي يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر وأمثاله (سلسلة الذهب)
الثالث - ذهب داؤد الظاهري، وابن حزم، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي، والإمام أحمد في رواية إلى: أنه يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل.
الرابع - ذهب الرافضة، والقدرية، والقاساني، ومحمد بن داؤد الظاهري، وإبراهيم بن إسماعيل، والجبائي إلى: أنه لا يوجب العمل كذلك بدليل قوله تعالى ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ أي لا تتبع ما لا علم لك به، وخبر الواحد لا يوجب العلم، فلا يوجب العمل كذلك.
الخامس - قال النظام: فيها ما يوجب العلم وهو ما قارنه سبب، وذهب إليه إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي والرازي، وابن حجر، وابن الهمام، وابن الحاجب.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٣٢١ - ٣٢٢، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٧٨ فما بعدها، المغني للخبازي ص ١٩٤، التلويح على التوضيح ٢/ ٣، تيسير التحرير ٣/ ٧٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٢١ - ١٢٢، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٤، ١٧ - ١٨، إحكام الفصول للباجي ص ٢٥٢، منتهى الوصول والأمل ص ٧١، ٧٤، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٣٠، المعتمد ٢/ ٩٢، المنخول ص٢٥٢، التبصرة ص ٢٩٨، الإبهاج ٢/ ١٨٣، نهاية السول ٢/ ٢٩٨ - ٢٩٩، اللمع ص ٧٢، البحر المحيط ٤/ ٢٦٢ - ٢٦٤، العدة ٣/ ٨٥٩، روضة =

الحديث: يوجب علم اليقين لما ذكرنا أنه أوجب العمل ولا عمل من غير علم، وقد ورد الآحاد في أحكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار ولا حظ لذلك إلا العلم قالوا: وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض، كالوطء تعلق من بعض دون بعض، ودليلنا في أن خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والإجماع والدليل المعقول.

أما الكتاب قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾، وكل واحد إنما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة

(﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾[1] وكل واحد إنما يخاطب بما في وسعه) إلى آخره، ولا يدخل عليه الفاسقُ فإنه داخلٌ في عموم الأمر بالبيان، ثم لا يقبلُ بيانه في الدين؛ لأنه مخصوصٌ من هذا النص بنص آخرَ، وهو ما فيه أمرٌ بالتوقف في خبر الفاسق بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[2]، وهذا في كتاب الله تعالى أكثرُ من أن يحصى، منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾[3].

= الناظر ١/ ٢٦٠ المسودة ص ٢٣٨، إرشاد الفحول ص ٤٨، الإحكام لابن حزم ١/ ٩٧، ١٠٧ - ١٢٢، الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ٦٥ - ٧٢، أصول الحديث لمحمد عجاج الخطيب ص ٣٠٢.

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨٧.

(٢) سورة الحجرات، آية: ٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٥٩.

لما أمر ببيان العلم، وقال جل ذكره: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ وهذا في كتاب الله أكثر من أن يُحصى.

وأما السنة: فقد صح عن النبي عليه السلام قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية، وخبر سلمان في الهدية والصدقة، وذلك لا يحصى عدده ومشهور عنه أنه بعث الأفراد إلى الآفاق مثل علي ومعاذ وعتاب بن أُسيد ودحية وغيرهم ـ رضي الله عنهم ـ، وهكذا أكثر من أن يحصى وأشهر من أن يخفى وكذلك أصحابه ـ رضي الله عنهم ـ عمِلوا بالآحاد وحاجوا بها.

قد ذكر محمد ـ رحمه الله ـ في هذا غير حديث في كتاب الاستحسان واقتصرنا على هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها وأجمعت الأمة على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمُضاربين وغيرهم.

وأما المعقول: فلأن الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهلية الأخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل، ويعتبر

(**وقد ذكر محمد ـ رحمه الله تعالى ـ في هذا**) أي في عمل الصحابة ومحاجتهم غير حديثٍ أي غير حديثٍ واحد بل ذكر فيه أحاديثَ كثيرة[1]

---

(١) منها ما تواتر أن يوم السقيفة لما احتج أبوبكر ـ رضي الله عنه ـ على الأنصار بقوله عليه السلام: «**الأئمة من قريش**» قبلوه من غير إنكار عليه. و منها قبول خبر المغيرة في توريث الجدة أن النبي عليه السلام أعطاها السدس.

راجع مثل هذه الأخبار في كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٨٨ فمابعدها.

احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لأن العمل صحيح من غير علم اليقين.

ألا ترى أن العمل بالقياس صحيح بغالب الرأي وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يُفيد علمًا بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة، وأما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة؛ لأن العيان يرده من قبل أنا قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا أولى وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن أنكر هذا فقد سفه نفسه وأضل عقله، وإذا اجتمع الآحاد حتى تواترت حدث حقية الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل إجماع الأمة إذا ازدحمت الآراء

(فإذا اجتمع الآحادُ حتى تواترت حدَث حقيةُ الخبر ولُزوم الصِّدق باجتماعهم)، وهذا جوابُ ما قال في الباب الأول: «إن المتواترَ صار جمعا بالآحاد وخبرُ كل واحد محتمل» فمن أين يتأتى اليقينُ؟

و تفسيرُ الجواب هو أن لا ينكرَ في المحسوس والمعقول والمشروع أن يثبتَ لاجتماع الأفراد ما لا يثبت للأفراد عند عدم الاجتماع. ألا ترى أن الحبلَ إذا اجتمع من الطاقات يثبت له من القوة ما لا يثبت من تلك القوة لطاقة أو لطاقتين، وألا ترى أن كلَ كلمة من القرآن على الانفراد ليست بمعجزة، فإذا اجتمعت صارت معجزة، والحُجج العقلية صارت حجةً باجتماع المقدمات وكلُ مقدمة ليست بحجة، فعُلم بهذا أن اجتماعَ الأفراد يثبت حكمًا ما لا يثبته الأفرادُ بدونَ الاجتماع، والعقل أيضًا يقتضي ذلك؛ لأن التركبَ حدثٌ بعد

سقطت الشبهة فأما الآحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه، لكنه يوجب ضربًا من العلم على ما قلنا، وفيه ضرب من العمل أيضًا وهو عقد القلب عليه، إذ العقد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، وقال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن، ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله أعلم. وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا إنه منقسم، وهذا

أن لم يكن، فيجب أن يثبتَ له حكمٌ بحياله لم يكن ذلك الحكم قبله، وكذلك في المشروع فإن القاضيَ لا يقضي بشهادة الفرد، فإذا صار الشاهدُ اثنين يقضي بهما.

(**إذ العقد فضلٌ على العلم والمعرفة، وليس من ضروراته**) أي عقد القلب ليس من ضرورات العلم.

ألا ترى أن أهلَ الكتاب كانوا يعرفون حقية النبي عليه السلام بالنبوة ولا يعتقدونها، والمقلدُ يعتقد شيئًا بالتقليد لغيره ولا يعلمه؛ إذ العلمُ هو: تبين المعلوم على ما هو به[1] ويحتمل أن يكون أعتقادُ المقلد شيئًا كان على خلاف ما هو به، فعُلم بهذا أن العقدَ مع العلم ينفك أحدهما عن الآخَر وجودًا وعدمًا ولم يكن وجودُ كل واحد منهما من ضرورات الآخَرِ.

---

(١) أو هو: إدراك الشيء على ما هو به.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٩٩ .

بابـ تـقسيم الراوي الذي جُعل خبره حجة

قـال الشـيـخ الإمام ـ رضي الله عـنه ـ وهو ضـربان : معـروف ومـجـهـول ، والمعـروف نـوعـان : من عُرف بالفـقـه والتـقـدم في الاجـتـهـاد ، ومن عـرف بالرواية دون الـفـقـه والفـتـيا ، وأمـا المجهـول فـعلى وجـوه : إمـا أن يروي عنه الثـقات ويعـملوا بحديثه ، ويشـهدوا له بصـحة حديثه أو يـسكتوا عن الطعن فـيـه أو يعـارضـوه بالطعن والـرد أو اخـتلف فـيـه ، أو لـم يظهـر حـديثـه بـين السلف ، فصار قسم المجهول على خمسة أوجه .

أما المعروفون : فالخلفاء الراشدون وعبدالله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمـر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبوموسى الأشـعري وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ وغيـرهم ممن اشـتـهر بالفـقه والنـظر وحديثـهم حـجـة إن وافـق القياس أو خالفه فإن وافـقه تأيد به وإن خالفه ، ترك القياس به .

وقـال مـالك ـ رحـمـه الله ـ فـيـمـا يحكى عنه بل القـيـاس مـقـدم عليـه ؛ لأن

بابـ تـقسيم الراوي الذي جُعلَ خبرُه حجة

(والجـواب أن الخـبـرَ يقينٌ بأصله) إلى آخره ، وتـفـسيـر ذلك أن خبـرَ الرسول عليه السلام يقين في أصله لما أن خبرَ الواحد إنما صار حجةً لكونه خبرَ الرسـول ، فكان يقـينًا بأصلـه ، إذ لو ارتـفـعت الشـبـهـةُ الثـابتـةُ من النـقـل لكان يقينًا ، إذ الخبرُ المسموع من فيّ رسول الله عليه السلام صدقٌ يقين لا شبهةَ فيه ،

القياس حجة بإجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شبهة، والجواب أن الخبر يقين بأصله وإنما دخلت الشبهة في نقله والرأي محتمل بأصله

والقياسُ محتمل للصواب والخطأ في نفسه لما أن القياسَ الصحيحَ عبارةٌ عن الاجتهاد الصحيح، فإنه يوجب غلبة الظن ولا يوجب علم اليقين.

فإن قيل: الوصفُ المؤثر لو ثبت مناطًا للحكم لكان يقينًا.

قلنا: لا نسلم؛ لأن الوقوفَ على كون الوصف مناطًا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق إلا بالنص أو بالإجماع، فحينئذ لم يبق هو قياسًا، بل يكون هو نصًا أو إجماعًا ولا كلامَ فيه، إنما الكلام في القياس الصحيح بدون النص والإجماع، وهو ليس بيقين في أصله؛ لأن كلَ وصف مجتهد فيه هو محتملٌ للغلط، وهو معنى قوله: (**وهو محتملٌ بأصله**) وما كان محتملا بأصله لا يكون معارضًا لما لم يكن محتملاً للغلط في أصله، فلذلك كان خبرُ الواحد مقدمًا على القياس.

فإن قلت: قولك أن الوقوفَ على كون الوصف مناطًا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق إلا بالنص أو الإجماع[1] فحينئذ لم يبق هو قياسًا، بل يكون هو نصًا أو إجماعًا كذلك في خبر الواحد لو ارتفعت الشبهةُ الثابتةُ بالنقل بأن كان خبرُ الواحد وقت حياة النبي ﷺ وسبيل ذلك الخبر عن رسول الله ﷺ وأخبرَ الرسولُ عليه السلام بصحته لم يبق هو أيضًا خبرُ الواحد، بل كان هو نصًا ثابتًا حجيته قطعًا ولا كلام فيه.

إنما الكلامُ في خبر الواحد.

---

(١) في أ: بدون النص والإجماع.

في كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال في الرأي أصلاً وفي الحديث عارضًا، ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف في الإبانة والسماع فوق الرأي في الإصابة، ولهذا قدمنا

قلت: نعم كذلك إلا أن بينهما فرقًا من حيث عدم التغير لحقيقته، فإن خبرَ الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل بالسماع من رسول الله ﷺ على ما ذكرت يبقى خبرًا ونصًا كما كان عند وجود الشبهة الثابتة بالنقل إلا أن عندَ السماع من رسول الله ﷺ ارتفعت الشبهةُ الثابتةُ بالنقل بالموجب فلم يتغير عن حقيقة كونه خبرًا أو نصًا.

وأما القياسُ عند وجود النص بأن هذا الوصفَ هو المناط لحكم لم يبق قياسًا أصلاً فتغيرٌ عن حقيقته من حيث الاسم ومن حيث الحكم.

فعُلم بهذا صحة ما ذكره في الكتاب بقوله: (**فكان الاحتمالُ**) أي احتمال الخطأ (**في الرأي أصلاً، وفي الحديث عارضًا**)، فوقوعُ احتمال الخطأ في أصله ليس كوقوع احتمال الخطأ في العارض وهذا ظاهرٌ، (**ولأن الوصفَ في النص**) أي العلةُ المؤثرةُ في النص (**كالخبر**) يعني أن الخبرَ إبانةٌ عما ليس بحاضر للسامع، والوصفُ بمنزلته في إبانة أن الحكمَ متعلق به ونظرُ المجتهد فيه كأنه يسمع أخبار هذا الوصف إلا أن الوصفَ مع هذا ساكتٌ عن حقيقة البيان، (**والخبرُ بيانٌ بنفسه**) حقيقي (**فكان الخبرُ أقوى من الوصف في الإبانة والسماع**) الخبر الحقيقي، فكان أقوى من نظر المجتهد وهذا معنى ما ذكر في الكتاب.

خبر الواحد على التحري في القبلة فلا يجوز التحري معه.

وأما رواية من لم يُعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل أبي هريرة وأنس بن مالك - رضي الله عنهما - فإن وافق القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي، ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضًا فيهم فإذا قصَّر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شُبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله، وإنما نعني بما قلنا قصورًا عند المقابلة بفقه الحديث، فأما الازدراء بهم - فمعاذ الله من ذلك - فإن محمدًا - رحمه الله - يحكي عن أبي حنيفة - رضي الله عنه - في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك - رضي الله عنه - وقلده، فما ظنك في أبي هريرة - رضي الله عنه - ،حتى إن المذهب عند أصحابنا - رحمهم الله - في ذلك أنه لا يُرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأي والقياس؛ لأنه إذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضًا للإجماع، وذلك مثل حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - في المصراة أنه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخًا للكتاب والسنة المعروفة معارضًا للإجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر.

وفي وُجوهٍ أُخر ذكرناها في موضعها، وأما المجهول فإنما نعني به المجهول

و قوله: (لأنه إذا انسدَّ صار الحديث ناسخًا للكتاب والحديث المشهور ومُعارضًا للإجماع)؛ لأن الكتاب يقتضي

في رواية الحديث بأن لم يُعرف إلا بحديث أو بحديثين مثل: وابصة بن معبد وسلمة ابن المحبق ومعقل بن سنان، فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة، وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك؛ لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، ولا يتهم السلف بالتقصير، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا، مثل حديث معقل بن سِنان أبي محمد الأشجعي في حديث

وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾[1] .

و كذلك الحديثُ المشهور يقتضي وجوب العمل بالقياس وهو حديث معاذ[2] ـ رضي الله عنه ـ قال رسول الله ﷺ حين أجاب هو بما أجاب: «**الحمد لله الذي وفق رسولَ رسوله**»[3] وغيرُه من الأحاديث التي ذكرها في الكتاب، وكذلك الإجماع منعقدٌ على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل فوقه.

---

(١) سورة الحشر، آية: ٢

(٢) هو الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن، أحد السبعين الذي شهدوا العقبة من الأنصار، شهد بدراً والمشاهد كلها، كان من فقهاء الصحابة، بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً، وقال ﷺ فيه: «**أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل**» وخطب عمرُ الناس بالجابية فقال: «من أراد الفقه فليأت معاذ بن جبل» استشهد في طاعون عمواس بقُصير الأردن سنة ثمان عشرة عن عمر ٣٨ سنة ـ رضي الله عنه ـ.
انظر: الإصابة ٣/ ٤٠٦، الاستيعاب ٣/ ٣٣٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٤٤ رقم ٩٢ .

(٣) خرجه أبوداود في كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ٢/ ٣٢٧، حديث رقم ٣٥٩٢ ـ ٣٥٩٣ بلفظ: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله**».

بروع بنت واشق الأشجعية أنه مات عنها هلال بن أبي مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله - ﷺ - بمهر مثل نسائها فعمل

أو نقول: الحديث الذي رواه أبوهريرة[1] - رضي الله عنه - في المصراة[2] لو عملنا به يلزم نسخ الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فإنه يقتضي المماثلةَ في باب العدوان في قوله تعالى: **﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾**[3]، وقوله: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ**

---

(١) هو عبدالرحمن بن صخر - على الأشهر - الدوسي اليماني الصحابي الجليل حافظ الصحابة وفقيههم، اختلف في اسمه كثيراً وسماه رسول الله عبد الله وكناه أبا هريرة.
قال الشافعي: «هو أحفظ من روى الحديث في الدنيا» وقد أجمع أهل الحديث على أنه أكثر الصحابة حديثًا، وقد بلغت مروياته أكثر من خمسة آلاف وثلاثمائة، وقد صح أن النبي عليه السلام قال: **«اللهم اهد دوسًا»** توفي سنة سبع وقيل: تسع وخمسين وهو ابن ثمان وسبعين - رضي الله تعالى عنه -.
انظر: الإصابة ٤/ ٣٩٥، أسدالغابة ٣/ ٤٦١، تهذيب سيرأعلام النبلاء ١/ ٨١، رقم ٢٣٢.

(٢) خرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن... ٤/ ٤٢٢ حديث رقم ٢١٤٨ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا تُصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعدُ، فإنه بخير النظرين بعدَ أن يحتلبها: إن شاء أمسك وإن شاء ردَّها وصاع من تمر» و في رواية: «صاعًا من تمر».
و مسلم في كتاب البيوع باب حكم بيع المصراة ١٠/ ١٦٥ بلفظ: **«من اشترى شاة مصراة فلينقلب بها فليُحلبها فإن رضي حِلابها أمسكها وإلا ردها ومعها صاع من تمر»**، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(٣) سورةالبقرة، آية: ١٩٤.

بحديثه عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - وردَّه علي - رضي الله عنه - لما خالف رأيه وقال:

مِّثْلُهَا ﴾[1]، وكذلك السنةُ والإجماعُ، والعمل بحديث المُصَرَّاة[2] يسد باب القياس أصلاً وهو مفتوح بهذه الدلائل الثلاث.

(**فعمل بحديثه ابن مسعود رضي الله عنه**)؛ لأنه وافق القياس عنده، فإن القياس عنده يوجب مهر المثل اعتباراً بما إذا وقعت بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمي لها مهراً، لما أن الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة، وبدليل أن النكاح عقد العمر، والعمر بالموت ينتهي، والشيء بانتهائه يتقرر، فصار كأنه وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول، فيجب مهر المثل.

(**ورده علي - رضي الله عنه -**) لمخالفته القياس عنده، وهو أن لا يجب مهر المثل قياساً على ما إذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول فألحق به.

---

(١) سورة الشورى، آية: ٤٠.

(٢) المصراة: ناقة أو بقرة أو شاة يصرّى اللبن في ضرعها أي يجمع ويحبس لأن يخدع المشتري، فهو من صرّى يصرّى، قال البخاري في صحيحه: «أصل التصرية حبس الماء. يقال منه: صريت الماء إذا حبسته»

و قيل: أصله صرّ يصرّ إذا شد ضرعها بالصرار هو الخيط لئلا يرضعها ولدها فيجمع اللبن في ضرعها.

و ذكره الإمام الشافعي وفسرها أنها التي تُصَرُّ أخلافها ولا تحلب أيامًا حتى يجتمع اللبن في ضرعها، فإذا حلبها المشتري استعززها.

راجع: الصحاح ٦/ ٢٤٠٠، مادة: صرى، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣/ ٢٧، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩١.

«ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقِبيه؟» ولم يعمل الشافعي - رحمه الله - بهذا القسم؛ لأنه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة ؛ لأنه وافق القياس عندنا، وإنما يُترك إذا خالف القياس، وقد روى عنه الثقات مثل عبدالله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع أنه من قرن العدول، فلذلك صار حجة وساعده عليه أناس من أشجع منهم أبو الجراح وغيره.

فأما إذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف إلا الرد لم يُقبل حديثه وصار مستنكرا لا يُعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل

(«ما نصنع بقول أعرابي بوالٍ على عَقِبيهِ»)[1] نقل عن الإمام العلامة الكردري - رحمه الله - أن من عادة العرب الجلوس مختبئًا، فإذا بال يقع بولُه على عقبيه، والاختباءُ في الجلوس هو أن يجمعَ ظهره وساقيه بثوب أو غيره، وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا من البول، وهذا طعن من علي - رضي الله عنه - فيه.

---

(١) قال قاسم بن قطلوبغا في تخريج هذا القول: لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما أخرج عبدالرزاق عن الحكم بن عتيبة أن عليًا كان يجعل لها الميراث وعليها العدة ولا يجعل لها صداقًا. قال الحكم وأُخبر بقول ابن مسعود فقال لا نصدق الأعرابي على رسول الله ﷺ.
أخرجه ابن أبي شيبة ثنا ابن عيينة عن عمرو وعطاء بن السائب عن عبد خيريري أنه عن علي، قال: لها الميراث ولا صداق لها. ثنا أبو معاوية عن الشيباني عن عمرو بن مرة عمن أخبره عن علي قال: لها الميراث ولا صداق لها.
انظر: تخريج أصول البزدوي المطبوع مع أصول البزدوي ص ١٦١ .

أن يكون حجة على العكس من المشهور أنه حجة يحتمل شُبهة عند التأمل وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يُقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان ولذلك جوز أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب، والله أعلم. ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة بنت قيس أن النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر ـ رضي الله عنه ـ فقال «لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا ـ ﷺ ـ بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت» قال عيسى بن أبان فيه :إنه أراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة أيضا، وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر من هذا القسم وإنما جُعل خبرا لعدل حجة بشرائط في الراوي وهذا.

(إنه أراد بالكتاب والسنة القياسَ) ؛ لأن حجيةَ القياس تثبت بهما والقياس يَرُدُّ ما روَتْه لما أن أثرا من آثار النكاح باقٍ فيجب لها النفقةُ كما إذا كان الطلاق رجعيا، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب بيان شرائط الراوي

التي هي من صفات الراوي وعي أربعة: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة.

أما العقل: فهو شرط؛ لأن المراد بالكلام ما يسمى كلامًا صورة ومنى، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالتمييز والعقل؛ لأنه وُضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه إلا بالعقل وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطًا ليصير الكلام موجودًا.

وأما الضبط: فإنما يشترط؛ لأن الكلام إذا صح خبرًا فإنه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فأما الكذب فباطل، والكلام في خبر هوحجة فصار الصدق والاستقامة شرطًا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة

باب بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي

ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالعقل والتمييز).

ألا ترى من الطيور ما يسمع منها حروف منظومة يسمى ذلك ألحانًا لا كلامًا، ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلامعنى حتى إذا تكلم

والتمييز لأصل الكلام والصدق بالضبط، فأما العدالة فإنما شُرطت لأن كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقة ضرورة بل بالاستدلال، والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره وأما الإسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لأن الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر؛ لأن الباب باب الدين والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصير متهمًا في باب الدين فثبت الكفر تهمة زائدة لا نقصان حال بمنزلة الأب فيما يشهد لولده ولهذا لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية.

بكملات مهملة لا يسمى كلامًا كما إذا قال: أجني دزي مكان قوله: جاءني زيد لا يكون ذلك كلامًا، فعرفنا بهذا أن الكلام في الشاهد عبارةٌ عن حروف منظومة عن عقل وتمييز يدل على معنى مفهوم، والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي الله عنه:

١ـ أما العقل فنور يُضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيُدركه القلب يتأمله بتوفيق الله تعالى وإنه لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره ما يصلح له في

باب تفسير هذه الشروط

(**أما العقل فنور يضيء**) إلى آخره، فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة، فكان العقلُ سراجا لعين القلب فيَبصر القلبُ الطريقَ عنده، كما أن العينَ الباصرةَ تبصرُ عند السراج، فإذا أبصر الإنسانُ شيئًا وينبئ بصره يتضح له طريقُ الاستدلال عند العقل، كما إذا رأى العالَمَ وهو لا يعلم قِدَمَه ولا حدوثه فيبصر القلبُ عند العقل، والاستدلالُ حدوثُ جميعِ العالم بطريق الاستدلال أن يتأملَ القلبُ فيجد العالمَ قسمين: عينًا وعرضًا، ولا يخلو العينُ عن العرض، والعرضُ حادثٌ، فيستدل بحدوث العرض على حدوث العين، فيحكم بكون جميع العالم حادثًا، وهو معنى قوله: «نورٌ يضيءُ به طريق».

(**يبتدأ به من حيث ينتهي إليه دركُ الحواس، فيبتدئ المطلوب**) أي يظهرُ للقلب. (**فيدركه القلبُ بتأمله بتوفيق الله تعالى**).

عاقبته وهو نوعان: قاصر لما يُقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي؛ لأن العقل يوجد زائدًا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يُدرك تفاوته فعقلت أحكام الشرع بأدنى درجات كماله واعتداله، وأُقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرًا والمطلق من كل شيء يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا: إن خبر الصبي ليس بحجة؛ لأن الشرع لما لم يجعله وليًا في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى وكذلك المعتوه.

[الضبط]

٢ـ وأما الضبط فإن تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي أُريد به ثم حفظه بذلك المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده مراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه، وهو نوعان:

ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة، والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهًا وشريعة وهذا أكملهما، والمطلق من الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح، ولا يلزم عليه أن نقل القرآن ممن لا ضبط له جُعل حجة؛ لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقوم هم أئمة الهدى وخير الورى، ولأن نظم القرآن معجز يتعلق

....

به أحكام على الخصوص مثل جواز الصلاة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب، فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه ، فأما السنة فإن المعنى أصلها والنظم غير لازم فيها ، ولأن نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها إنما يصح إذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة، إلا أنه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة .

ومعنى قولنا : أن يسمعه حق سماعه أن الرجل قد ينتهي إلى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه، فعلى السامع الاحتياط في مثله، ثم قد يزدري السامع بنفسه فلا يراها أهلاً لتبليغ الشريعة فيقصِّر في بعض ما أُلقي إليه ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته.

[العدالة]

٣ ـ وأما العدالة فإن تفسيرها الاستقامة، يُقال : طريق عدل للجادة وجائر للبُنيات وهي نوعان أيضًا : قاصر وكامل ، أما القاصر فما ثبت منه بظاهر الإسلام واعتدال العقل ؛ لأن الأصل حالة الاستقامة.

[العدالةُ]

و قوله : (واعتدال العقل) وذلك إنما يكون بالبلوغ .

قيل : إنما صار البلوغُ دليلَ اعتدال العقل ؛ لأنه صار بحال يربي مثلَه وهو الولدُ ، فلا بد أن يصيرَ عقلُ المربي معتدلاً .

لكن هذا الأصل لا يُفارقه هوىً يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه ؛ لأنها بتقدير الله تعالى ومشيئته يتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدى إلى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، فقيل : من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهمًا بالكذب، وإذا أصر على ما دون الكبيرة كان مثلها في وقوع التهمة وجرح العدالة، فأما من ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير إصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في إقامة

(لكن هذا الأصلُ لا يُفارقه هوىً يضله) يعني أن اتباع هوى النفس معارضٌ للعدالة[1] الظاهرة. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[2]

(فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع) وهذا هو الكامل في الاستقامة ؛ لأنه لو توقف الاستقامةُ على ما هو النهايةَ التي يحترز بها عما لا ينبغي في الشرع من الكبائر والصغائر كلها على

---

(١) المراد بالعدل هو: من له ملكةٌ تحمله على ملازمة التقوى والمروءة.
و التقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة.
و عرفها الزركشي في البحر المحيط وقال: فعند الحنفية عبارةٌ عن الإسلام مع عدم معرفة الفسق، وعندنا: ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول في الطريق، والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحدة ولا حاجة للإصرار على الصغيرة لأنها تصير كبيرة.
راجع: مقدمة إعلاء السنن ص ٢٤ـ٢٥، البحر المحيط ٤/ ٢٧٣.

(٢) سورة ص، آية: ٢٦.

الشـــريعة، والمطلـــق من العـــدالة ينصرف إلى أكمل الوجهين، فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة،

و قال الشافعي - رحمه الله -: لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول أولى.

وجه لا يوجد منه صغيرةٌ ما بوجه من الوجوه أن يوجدَ من ألف واحدٌ فيتعطل التبليغُ الذي هو واجب على كل مسلم ، ولذلك قلنا : إذاً اجتنب من الكبائر[1] ولم يَصرْ على الصغيرة كان كاملَ العدالة[2] .

(**لما لم يكن خبرُ المستور حجةً ، فخبر المجهول أولى**)[3] لأن المستورَ من لم يرد عليه ردٌ من السلف ، والمجهول من قد رده بعضُ السلف .

---

(١) اختلف العلماء في حد الكبيرة اختلافًا كثيرًا ، وأقرب ما يقال: الذنب الذي ورد فيه حد أو لعنة أو وعيد شديد لمقترفه من صاحب الشريعة أو ذكر له شدَّةُ شناعة أو عُدَّ هو من الكبائر ، أو ما يكون أسوأ مَغَبَّةً - عاقبة - مما ذكر فهي كبيرة .
راجع أقوال العلماء في ذلك في: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٣٧٠ - ٣٧٢ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٩٧-٤٠١ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٦١ .

(٢) راجع: هـ (٤٩) من ص (١٨٥).

(٣) المستور هو: من يكون عدلاً في الظاهر ولا تعرف عدالته باطنًا.
والمجهول: ذهب جمهور أصحاب الحديث إلى: أن الراوي إذا روى عنه واحدٌ فقط فهو مجهول.
ومجهولُ الحال على ثلاثة أقسام:
أ - مجهول العدالة ظاهرًا وباطنًا.
ب - مجهول العدالة باطنًا لا ظاهرًا - وهو المستور -. =

و الجواب : أن خبر المجهول من الصدر الأول مقبول عندنا على الشرط الذي قلنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة ، وأما الإيمان والإسلام فإن تفسيره التصديق والإقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وقبول شرائعه وأحكامه و هو نوعان :

ظاهر ينشئه بين المسلمين وثبوت حكم الإسلام بغيره من الوالدين ، وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى كما هو إلا أن هذا كمال يتعذر شرطه ؛

و قوله : (**على الشرط الذي قلنا**) وهو أن لا يكون العملُ به سدًا لباب الرأي والقياس ؛ لأن كونَ القياس حجةٌ تثبت بالكتاب والسنة ، فلو كان الخبرُ مخالفًا للقياس من كل وجه كان الخبرُ ناسخا للكتاب والسنة لكونه حجةً تثبت بالكتاب على ما ذكرنا .

(**وأما الإيمانُ والإسلامُ**)[1] إلى آخره ، وكان شيخي ـ رحمه الله ـ كثيرًا ما

= ج ـ مجهول العين : وهو كل من لم يعرفه العلماء ، ولم يُعرف حديثه إلا من جهة راو واحد.

راجع : مقدمة إعلاء السنن ١/ ١٢٤ـ١٢٥ ، البحر المحيط ٤/ ٢٨٢ـ٢٨٣ .

(١) قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٤٧-٣٤٨ : «و قد صار الناس في مسمى الإسلام على ثلاثة أقوال :

فطائفة جعلت الإسلام هو الكلمة ،

و طائفة أجابوا بما أجاب به النبي ﷺ حين سئل عن الإسلام والإيمان ، حيث فسر الإسلام بالأعمال الظاهرة ، والإيمان بالإيمان بالأصول الخمسة ،

و طائفة جعلوا الإسلام مرادفًا للإيمان وجعلوا معنى قول الرسول ﷺ : «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة » الحديث ، شعائر الإسلام ، والأصل عدم التقدير مع أنهم قالوا : إن الإيمان هو التصديق بالقلب ، ثم قالوا : الإسلام والإيمان شيء واحد ، فيكون الإسلام هو التصديق ! و هذا لم يقله أحد من أهل اللغة ، وإنما =

لأن معرفة الخلق بأوصافه على التفسير متفاوتة، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو أن يثبت التصديق الإقرار بما قلنا إجمالاً وإن عجز عن بيانه وتفسيره، ولهذا قلنا أن الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال: أهو كذا ؟ فإذا قال: نعم فقد ظهر كمال إسلامه، ألا ترى أن النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير، وكان ذلك دأبه ـ صلى الله عليه وسلم ـ، والمطلق من هذا يقع على الكامل أيضًا، بذلك

يقول في التفاوت بينهما مع أن أصلَهما واحدٌ: الإيمانُ: تصديق الإسلام، والإسلامُ: تحقيق الإيمان.

(ألا ترى أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجُمل دون التفسير ، وكان ذلك دأْبُهُ)[1] حتى قال للأعرابي الذي

= هو الانقياد والطاعة، وقد قال النبي ﷺ: «اللهم لك أسلمت وبك آمنت».

و فسر الإسلام بالأعمال الظاهرة، والإيمان بالإيمان بالأصول الخمسة، فليس لنا إذا جمعنا بينهما أن نجيب بغير ما أجاب النبي ﷺ وأما إذا أفرد اسم الإيمان فإنه يتضمن الإسلام، وإذا أفرد الإسلام فقد يكون مع الإسلام مؤمنًا بلا نزاع وهذا هو الواجب».

«. . . فالحاصل أن حالة اقتران الإسلام بالإيمان غير حالة إفرادهما عن الآخَر، فمثل الإسلام من الإيمان كمثل الشهادتين إحداهما من الأخرى، فشهادة الرسالة غير شهادة الوحدانية فهما شيئان في الأعيان، وإحداهما مرتبطة بالأخرى في المعنى والحكم كشيء واحد. كذلك الإسلام والإيمان لا إيمان لمن لا إسلام له، ولا إسلام لمن لا إيمان له، إذ لا يخلو المؤمن من إسلام به يتحقق إيمانه، ولا يخلو المسلم من إيمان به يصح إسلامه».

(١) الدّأب هو: العادة والشأن.

راجع: الصحاح ١/ ١٢٣، مادة: دأب.

أُمرنا بالكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾، وكان النبي عليه السلام يمتحن الأعراب بعد دعوى الإيمان إلا أن تظهر أماراته فيجب التسليم له، كما قال النبي عليه السلام: «إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان».

وقال النبي عليه السلام: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان» فأما من استوصف فجهل فليس بمؤمن.

شهد برؤية الهلال: «أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال: نعم فقال: الله أكبر يكفي المسلمين أحدُهم»[1] أي يُقبلُ شهادته.

(والمطلق من هذا) أي من الاستيصاف.

(فأما من استُوصف فجَهل فليس بمؤمن) بأن لم يقل نعم، والسنةُ في الاستيصاف على وجه الاستفهام، فيقال: إن الله تعالى واحدٌ، قديمٌ، عالمٌ، قادرٌ أهو كذلك؟ وأن محمداً رسول الله وجميع ما أنزل اللهُ عليه حق أهو كذلك؟ فيقول: نعم.

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الصوم، باب شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان ١/ ٧١٥، حديث رقم ٢٣٤٠-٢٣٤١ عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال-قال الحسن في حديثه يعني [هلال] رمضان-فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله» قال: نعم. قال: «أتشهد أن محمداً رسول الله» قال: نعم. قال: «يا بلالُ أذن في الناس فليصوموا غداً».

كذلك قال محمد في «الجامع الكبير» في الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإيمان حتى أدركت فلم تصفه أنها تبين من زوجها وإذا ثبت هذه الجملة كان الأعمى

(**وكذلك**) الحكمُ (**في الصغيرة**) إذا بلغت ، وإنما يستوصفها على وجه الاستفهام حتى يسهل عليه الجوابُ، هذا إذا لم يكن أقرتْ بالإسلام بعد ما عقلت.

فأما إذا وصفت الإسلامَ بعد ما عقلتْ لا يحكم بكفرها ـ وإن قالت بعد البلوغ: أنا أعرفُ الإسلامَ وأقدرُ على الوصف ولا أصفُ ،

قيل: ينبغي أن تَبِينَ من زوجها ؛ لأنها امتنعت عما هو ركنُ الإسلام وهو الإقرارُ باللسان من غير عذر فتكون مرتدةً كما إذا بلغت عاقلةً ولم تصف الإسلام.

و أما إذا قالت: أنا أعقل الإسلامَ لكن لا أقدر على الوصف ـ اختلف المشايخ فيه؛ منهم من قال: بأنها تبين لأنها لو تركت الوصفَ مع العلم بذلك تبين ، فكذلك إذا كانت جاهلةً ؛ لأن الجهلَ في دار الإسلام لا يكون عذرًا.

و منهم من قال: تعذر في ذلك ، فإن السكرانَ إذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته استحسانًا ، وإن كان عجزه معصية فلأن تُعذر هاهنا في العجز عن الوصف كان أولى. كذا في «الجامع الكبير» لقاضي خان ـ رحمه الله.

(**وإذا ثبتت هذه الجملةُ**) أي جملةُ ما ذكرنا من شرائط الراوي من الضبط والعقل والعدالة والإسلام (**كان الأعمى من أهل الرواية**) ؛ لأن

والمحدود في القذف والمرأة والعبد من أهل الرواية، وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس؛ لأنها تفتقر إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى وإلى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق وتقصر بالأنوثة وبحد القذف على ما عرف، فأما هذا فليس من باب الولاية لوجهين:

أحدهما ـ أن ما يلزم السامع من خبر المخبر بأمور الدين فإنما يلزمه

العمى لا يؤثر في الخبر ؛ لأنه لا يقدحُ في العدالة .

ألا ترى أنه قد كان في الرسل من ابتلي بذلك كشعيب ويعقوبَ ـ عليهما السلام ـ وكان في الصحابة من ابتلي به كابن أمِ مكتوم[1] وعتبان بن مالك[2] ، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمرَ ـ رضي الله عنهم ـ وغيرهما ، وكذلك (**المحدود في القذف من أهل الرواية**) أي بعد التوبة بخلاف الشهادة ،

---

(١) مختلف في اسمه فأهل المدينة يقولون: عبد الله بن قيس بن زائدة بن الأصم بن رواحة القرشي العامري، وأما أهل العراق فسموه عمرو ـ وهو الأكثر ـ وأمه أم مكتوم هي عاتكة بنت عبدالله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم من السابقين المهاجرين وكان ضريراً مؤذناً لرسول الله ﷺ مع بلال وهو ابن خال خديجة ـ رضي الله عنها ـ هاجر بعد وقعة بدر بيسير ، وقد كان النبي عليه السلام يحترمه ويستخلفه على المدينة فيصلي ببقايا الناس ، شهد القادسية معه الراية ثم رجع إلى المدينة فمات بها ، ويقال: استشهد يوم القادسية في آخر شوال سنة خمس عشرة .
انظر: الإصابة ٢/٥١٦، الاستيعَاب ٢/ ٢٥٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٣٩رقم ٨٣ .

(٢) هو عتبان بن مالك بن عمرو بن العجلان بن زيد بن غنم بن سالم بن عوف بن الخزرَج الأنصاري الخزرجي ، شهد بدراً ، وكان يؤم القوم وهو أعمى ، وهو الذي قال لرسول الله ﷺ : يا رسولَ الله إنها تكون ظلمة والسيل وأنا رجل ضرير البصر =

بالتزامه طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضي الفصل والقضاء والسماع بالتزامه لا بإلزام الخصم.

والثاني ـ أن خبر المخبر في الدين يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى غيره ولا يشترط بمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة في مجلس الحكم ، وقد ثبت عن أصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبد ورجوعهم إلى قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ وقبول النبي عليه الصلاة والسلام خبر بريرة وسلمان وغيرهما ، والله أعلم.

فإن ردَّ شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص[1] وروايةُ الخبر ليست في معنى الشهادة .

ألا ترى أنه لا شهادةَ للنساء في الحدود أصلاً وروايتهن في الحدود كرواية الرجال ، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنهما ـ لا يكون المحدودُ في القذف مقبولُ الرواية ؛ لأنه محكومٌ عليه بكذبه بالنص ، قال الله تعالى : ﴿ فَأُوْلَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾[2] والله أعلم بالصواب .



= فصَلِّ يا رسول الله في بيتي مكانًا أتخذه مصلى ، فجاءه رسول الله ﷺ فقال : «أين تحب أن تصلي ؟ ـ فأشار إلى مكان من البيت ـ فصلى فيه رسول الله ﷺ ومات ـ رضي الله عنه ـ في أيام معاوية .
انظر : أسد الغابة ٢/ ٥٥٨ رقم ٣٥٣٥ .

(١) وهو قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ النور ، آية : ٤ .

(٢) انظر : الهداية ٧/ ٤٠٠ ، وشرحها فتح القدير ٥/ ٣٣٨ .

باب بيان قسم الانقطاع

وهو نوعان: ظاهر وباطن، أما الظاهر فالمرسل من الأخبار، وذلك أربعة أنواع:

ما أرسله الصحابي، والثاني ـ ما أرسله القرن الثاني، والثالث ـ ما أرسله العدل في كل عصر، والرابع ـ ما أُرسل من وجه واتصل من وجه آخر.

أما القسم الأول فمقبول بالإجماع، وتفسير ذلك أن من الصحابة من كان من الفتيان قلَّت صحبته فكان يروي عن غيره من الصحابة، فإذا أطلق الرواية فقال: قال رسول الله عليه السلام كان ذلك منه مقبولاً وإن احتمل الإرسال؛ لأن من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه إلا على سماعه بنفسه إلا أن يُصرِّح بالرواية عن غيره.

وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن أبان، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: لا يقبل المرسل إلا أن يثبت اتصاله من وجه آخر، ولهذا قبلتُ مراسيل سعيد بن المسيب؛ لأني وجدتها مسانيد، وحكى أصحاب مالك بن أنس عنه أنه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا، احتج المخالف بأن الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته، لكنا نقول: لا بأس بالإرسال استدلالاً بعمل الصحابة والمعنى المعقول، أما عمل الصحابة فإن أبا هريرة لما روى أن النبي

....

ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «من أصبح جنبًا فلا صوم له» فردَّت عائشة ـ رضي الله عنها ـ قال: «سمعته من الفضل بن عباس» فدل ذلك على أنه كان معروفًا عندهم، ولما روى ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: «لا ربا إلا في النسيئة» فعورض في ذلك بربا النقد قال سمعته من أسامة بن زيد، وقال البراء بن عازب رضي الله عنه: «ما كل ما نحدّث سمعناه من رسول الله عليه السلام، وإنما حُدّثنا عنه لكنا لا نكذب».

وأما المعنى فهو أن كلامنا في إرسال من لو أسند من غيره قبل إسناده ولا يظن به الكذب عليه، فلأن لا يُظن به الكذب على رسول الله عليه السلام أولى، والمعتاد من الأمر أن العدل إذا وضح له الطريق واستبان له الإسناد طوى الأمر وعزم عليه، فقال: قال رسول الله عليه السلام، وإذا لم يتضح له الأمر نسبه إلى من سمعه لتحمله ما تحمل عنه فعمد أصحاب ظاهر الحديث فردوا أقوى الأمرين، وفيه تعطيل كثير من السنن إلا أنا أخرناه مع هذا عن المشهور؛ لأن هذا ضرب مزية للمراسيل بالاجتهاد فلم

باب بيان قسم الانقطاع

و قوله: (إن كلامَنا في إرسال من لو أسند عن غيره) ضمَّن الإسنادُ معنى الرواية فعدَّى تعديتها بكلمة (عن).

(وعزم عليه) أي اعتمد عليه.

(فردّوا أقوى الأمرين). المراد بالأقوى المرسلُ، وبالأمرين المرسلُ

يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور، فأما قوله: إن الجهالة تنافي شروط الحجة فغلط؛ لأن الذي أرسل إذا كان ثقة يقبل إسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره، وإنما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما أبهمه.

ألا ترى أنه إذا أثنى على من أسند إليه خبرًا ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته، فكذلك هذا، وأما إرسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا: يقبل إرسال كل عدل، وقال بعضهم: لا يقبل، أما وجه القول الأول فما ذكرنا، وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسق

والمسند[1].

(**إذا أثنى على من أسند إليه خبرًا ولم يعرِّفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته**)، وهو أن يقول: حدثني الثقةُ ولم يعرف مراده مِن هذا من هو؟

(**وأما إرسالُ مَن دون هؤلاء**) إلى آخره.

قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله -: فأما مراسيلُ من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخي - رحمه الله - لا يفرق بين مراسيلِ أهل الأعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسندًا تقبل روايته مرسلاً بالمعنى الذي ذكرنا.

وكان عيسى بن أبان - رحمه الله تعالى - يقول: من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلاً ومسندًا، وإنما يعني به محمد بن الحسن - رحمه الله -

---

(١) المسند: هو ما اتصل إسناده إلى رسول الله ﷺ.
راجع: الباعث الحثيث ص ٤٢.

فلا بد من البيان، إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وأما الفصل الأخير فقد رد بعض أهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على أن الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه آخر.

وأما الانقطاع الباطن فنوعان: انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل، أما الأول فإنما يظهر بالعرض على الأصول فإذا خالف شيئًا من ذلك كان مردودًا منقطعًا وذلك أربعة أوجه أيضًا: ما خالف كتاب الله، والثاني ما خالف السنة المعروفة، والثالث ما شذ من الحديث فيما اشتهر من

وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلمَ منه مطلقًا وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسندَه يكون حجةً، ومرسلَه يكون موقوفًا إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه.

وأصحُ الأقاويلِ في هذا ما قاله أبوبكر الرازي ـ رحمه الله ـ: إن مرسلَ من كان من القرون الثلاثة حجةٌ ما لم يعرف منه الرواية مطلقًا عمن ليس بعدل ثقة، ومرسلُ من كان بعدهم لا يكون حجةً إلا من اشتهر بأنه لا يروي إلا عن مَن هو عدلٌ ثقة[1] وهو معنى قوله: (**إلا أن يرويَ الثقات مرسله كما رووا مسنده**) بالإضافة فيهما

يعني لو نقل الثقاتُ مراسيله كما ينقلون مسانيده لعدالته حينئذ يكون مراسيلُه أيضًا حجةً كمسانيده؛ لأن نقلَ الثقات منه تعديلٌ منهم إياه فتقبل.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٦٣.

الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة، والرابع أن يعرض عنه الأئمة من أصحاب النبي عليه السلام.

أما الأول فلأن الكتاب ثابت بيقين فلا يُترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر.

حتى إن العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي ـ رحمه الله ـ ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا

(حتى إن العامَ من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا)[1] يعني أن العامَ الذي لم يخص منه شيء بحجة قطعية لم يصح تخصيصه ابتداءً بخبر الواحد عندنا كما قلنا في قوله تعالى: ﴿ومَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾[2] فإنه عامٌ لم يثبت خصوصه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو ما روي عن رسول الله عليه الصلاة والسلام: «الحرمُ لا يعيذُ عاصيًا ولا فارًا بدم»[3] حتى لا يقتلَ الملتجئ إلى الحرم عندنا.

---

(١) خلافًا للإمام الشافعي، ومالك، وأحمد، وعامة الأصوليين، فعندهم يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على أن ظاهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم.
راجع: فواتح الرحموت ١/ ٣٤٩، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٠ ـ ٢١، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع مع تقريرات الشربيني ٢/ ٢٧، شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٨، المنخول ص ١٧٤.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٩٧.

(٣) خرجه البخاري في كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهدُ الغائب ١/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، حديث رقم ١٠٤ بلفظ: «... لا يُعيذ عاصيًا وفارًا بِخَربة»، وبهذا اللفظ مسلم في كتاب الحج، باب تحريم مكة... ٩/ ١٢٨.

ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا يُنسخ بخبر الواحد وإن كان نصا ؛ لأن المتن أصل والمعنى فرع له ، والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتًا بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى.

(**ولا يترك الظاهرُ من الكتاب بخبر الواحد وإن كان خبرُ الواحد نصًا**) كما قال في الكتاب في حديث فاطمة بنت قيس[1] مع قوله تعالى: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم**﴾[2] ومثل قوله تعالى: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[3] ظاهره يقتضي جواز الطواف بغير طهارة وهو ليس بنص في هذا؛ لأن هذه الآية سيقت لبيان فرض الطواف لا للجواز بغير الطهارة أو بالطهارة، ومع ذلك لم يُترك هذا الظاهرُ بالنص في الحديث، وهوقوله عليه السلام: «**الطوافُ صلاةٌ**» فإن سوقَ هذا الحديث لبيان اشتراط الطهارة في الطواف كما في الصلاة، وكذلك حديثُ التسمية في الوضوء[4] مع قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[5] على هذا التقدير الذي ذكرنا.

وقوله: (**ولا ينسخُ بخبر الواحد**) كخبر وجوب الترتيب في آخرِ

---

(١) وهو قولها الذي خرجه أبوداود في سننه ١/ ٦٩٧، حديث رقم ٢٢٨٨ «لم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى».

(٢) سورة الطلاق، آية: ٦.

(٣) سورة الحج، آية: ٢٩.

(٤) خرجه العسقلاني في الدراية ١/ ١٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١/ ٤٣، أحاديث كثيرة في تسمية الوضوء منها: «**لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا ضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه**» و«**ما توضأ من لم يذكر اسم الله عليه**».

(٥) سورة المائدة، آية: ٦.

وقد قال النبي عليه السلام: «تكثر لكم الأحاديث من بعدي، فإذا رُوي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه»، فلذلك نقول أنه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه، ومن رد أخبار الآحاد فقد أبطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس أو استصحاب الحال الذي ليس بحجة أصلاً ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه

الوقت، لو لم يسقط الترتيب يلزم منه نسخُ الكتاب؛ إذ الكتابُ يقتضي جوازَ الوقتية في وقتها.

وقوله: (**وقد قال النبي عليه السلام: «تكثر الأحاديث من بعدي**-إلى قوله: -**وما خالفه فردوه»**).

فإن قيل: كيف يصح الاحتجاجُ بهذا الحديث وهو بعينه مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾[1]؟

قلنا: الجوابُ عن هذا على وجهين:

أحدهما- إن هذه الآيةَ نزلت في فعل النبي عليه السلام في قسمة الغنائم أي ما أعطاكم الرسول من الغنائم فاقبَلوه، وكلامنا في الأقوال لا في الأفعال، فلا تصح المخالفةُ بين الحديث والكتاب.

والثاني- إن كلامَنا فيما لم يثبت أنه مما آتانا الرسولُ به قطعًا حتى إذا ثبت ذلك قطعًا لم يعمل بهذا الحديث كما في حق المتواتر وكما في حق السامع من

---

(١) سورة الحشر، آية: ٧.

فـقـد أبطل الـيـقين، والأول فـتـح باب الـجـهل والإلـحـاد والـــثـاني فتح باب الـــبدعة، وإنما ســـواء السـبيـل فـيما قاله أصحابنا في تـنـزيل كل منزلته.

فيَّ رسولِ الله عليه السلام.

(**والأولُ فـتـح باب الجـهـل والإلحـاد**) أي من ردَّ أخـبـارَ الآحـاد فـتـحَ بابَ الجهل؛ لأن العـملَ باستـصـحاب الحـال عـملٌ بما يؤول إلى الجـهـل وفـتح بابِ الإلحاد؛ لأن الإلحادَ تركُ العملِ بالحجة والعملُ بغير الحجة[1].

(**والثاني ـ فـتح باب البـدعة**) يعني أن العملَ بأخبار الآحـاد مطلقًا من غير العـرض على الأصـول يؤدي إلى العـمل بالآحـاد على وجـه يوجـب مـخـالفـةَ الكتـاب وإلى تأويل[2] الأصول بهـواهم، فـتأويلُ الكتابِ بهواهم بدعةٌ، وفـيه أيضًا جعلُ المتبوع تبعًا والتبعَ متبوعًا، وهو أيضا بدعة ـ عصمنا الله عن ذلك ـ

---

(١) أو هو: الميل عن الطريق المرسـوم، أو الكفـر بجـمـيع الأديان، وإنكار جـمـيع الرسالات.

راجع: معجم لغة الفقهاء ص ٨٧ .

(٢) التأويل: تفسير ما يؤُول إليه الشيء، وقد أوَّلْتُهُ وتأولتُه تأوّلاً بمعنى.

و في الاصطلاح: هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، مثل: قوله تعـالى: ﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الْـمَيِّتِ﴾ الروم، آية: ١٩ إن أراد به إخـراج الطيـر من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالِم من الجاهل كان تأويلاً.

راجع: الصـحـاح ٤/ ١٦٢٧، مـادة: أول، التـعـريفـات للجـرجـاني ص ٧٢، التـعريفـات الفـقـهـية للبـركتي ص ٢١٨، البحر المحيط للزركـشي ٣/ ٤٣٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٦٠ ـ ٤٦١.

. . . .

فالأول: مثل حديث القهقهة[1] وحديث الترتيب لم يعمل بهما الشافعي[2] - رحمه الله - وحديثُ أكلِ الناسي في الصوم لم يعمل به مالكٌ - رحمه الله - بل عملَ باستصحاب الحال.

و أما الثاني: فمثل قوله عليه السلام: «**إن الله تعالى خلق آدمَ على صورته**»[3]، وقوله عليه السلام في الدعاء: «**أسألك بمقعد العز من عرشك**»[4] وقوله عليه

(١) انظره في: هـ (١٤) من ص (٥٦٨).

(٢) لا يجب الترتيب في الفوائت عند الشافعية بل يستحب، وبه قال طاوس والحسن البصري ومحمد الشيباني، وأبوثور وداود،
و عند أبي حنيفة ومالك يجب مالم تزد الفوائت على صلوات يوم وليلة، وعند زفر وأحمد يجب قلّت أو كثرت
قال أحمد وإسحاق: ولو ذكر فائتة وهو في حاضرة تمم التي هو فيها ثم قضى الفائتة ثم يجب إعادة الحاضرة، واحتج بحديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فإذا فرغ من صلاته فليعد الصلاة التي نسي ثم ليعد الصلاة التي صلاها مع الإمام**»
راجع: المجموع ٣/ ٧٥-٧٦ طبع مكتبة الإرشاد بجدة

(٣) خرجه مسلم في كتاب البر، باب النهي عن ضرب الوجه ١٦/ ١٦٥-١٦٦ بلفظ: «**إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته**»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

(٤) لم أقف عليه بلفظ مقعد، لكن خرَّج الزيلعي في نصب الراية ٤/ ٢٧٣ بلفظ: «...**اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك** ...» ثم أعقبه بقول ابن الجوزي وهو أنه قال: «**هذا حديث موضوع بلا شك**»
و كما قال الألباني في تخريج أحاديث شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٧ في التعليق عليه: «هو حديث مرفوع موضوع».
و قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٧: «... و لهذا قال أبوحنيفة =

. . . .

السـلام: «إن الجبارَ ليضعُ قدمه في النار وهو يضحك إلى أوليائه حتى يبدوَ نواجذه[1]»[2]، والمشبهة[3] يتعلقون بمثل هذه الأحاديث في إثبات التشبيه من غير عرض هذه الأحاديث على الآية المحكمة التي توجب نفي التشبيه[4] فلا

= وصاحباه ـ رضي الله عنهم ـ يكره أن يقول الداعي: أسألك بحق فلان. . .، حتى كره أبو حنيفة ومحمد ـ رضي الله عنهما ـ أن يقول الرجل: اللهم إني أسألك بمعقد العز من عرشك».

(١) النواجذ من الأسنان: الضَّواحك، وهي التي تبدو عند الضحك، والأكثر الأشهر أنه أقصى الأسنان، والمرادُ الأوَل.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٥/ ٢٠.

(٢) خرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله. . . ١١/ ٥٥٤، حديث رقم ٦٦٦١ بلفظ: «**لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول: قط قط ...**»، وفي كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿**وهو العزيز...**﴾ حديث رقم ٧٣٨٤، وفي باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿**إن رحمة الله قريب..**﴾ حديث رقم ٧٤٤٩، وفي كتاب التفسير «ق» باب ﴿**و تقول هل من مزيد**﴾ حديث رقم ٤٨٤٨ ـ ٤٨٥٠ بألفاظ متقاربة، ومسلم في كتاب الجنة . . . باب جهنم ١٧/ ١٨٣ ـ ١٨٤ بلفظ البخاري المذكور، كما خرجه غيرهما بألفاظ قريبة.

(٣) المشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل منهما مفترقون على أقسام شتى، وأول ظهور التشبيه صدر عن أصناف الروافض الغلاة.
انظر بيان فرقهم وعقائد كل فرقة وما يزعمون من الآراء في: الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ فما بعدها، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨١.

(٤) يقصد بها قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾.

ومثال هذا مس الذكر؛ أنه يخالف الكتاب لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾ والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثًا، ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي روينا في النفقه أنه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ الآية، ومعناه وأنفقوا عليهن من وجدكم.

تقبلُ الآحادُ فيها لكونها مخالفة للآيات المحكمة، والدلائلُ العقليةُ على أن لهذه الأحاديث تأويلاتٌ على وجه لا يلزم منها التشبيه.

(**ومثال هذا**) أي مثالُ ما خالفَ الكتابَ من الأحاديث حديثُ (**مس الذكر**)[1].

قيل: سأل النبي عليه السلام عن الذين نزلت الآية في حقهم[2] فقال: «**ما هذه الطُهرة التي خُصصتم بها؟**» فقالوا: كنا نتبعُ الحجارةَ الماءَ[3] ولو كان مس الذكر حدثًا كان بمنزلة البول فلا يليق من الحكيم أن يمدّحهم بالبول، وإن كان هو إزالةٌ عن نفسه النجاسةَ الحقيقيةَ؛ لأنه إثباتٌ للنجاسة الحكمية فمن كان مثبتًا للنجاسة لم يكن مستحقًا للمدح بذلك الفعل.

---

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر ١/ ١٦١ حديث رقم ٤٧٩ بلفظ: «**إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ**»، وخرجه غيره بألفاظ قريبة له.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿**فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا**﴾ التوبة، آية: ١٠٨.

(٣) خرجه الطبري في تفسيره ٧/ ٢٦ - ٣١ بنحوه أحاديث كثيرة في تفسير قوله تعالى: ﴿**فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا**﴾ التوبة، آية: ١٠٨.

وقد قلنا: إن الظاهر من الكتاب أحق من نص الآحاد، وكذلك مما خالف الكتاب من السنن أيضًا حديث القضاء بالشاهد واليمين؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله: ﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾ وبقوله: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ومثل هذا إنما يذكر لقصر الحكم عليه ولأنه قال: ﴿وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ ولا مزيد على الأدنى،

(وكذلك مما خالف الكتابَ من السنن أيضًا حديثُ القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي[1] لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[2]

أمرٌ بفعلٍ مجمل في حق العدد، ثم فسر ذلك بنوعين: برَجلين، أو رجل وامرأتين.

كان ذلك بيانًا أن ما هو المرادُ من الأمر هذا. كقولهم: كل طعام كذا، فإن لم يكن فطعام كذا يكون هذا بيانًا لما هو المجمل من المأكول وحصرا للإباحة في هذين الطعامين. كما في قوله:

أذنت لك أن تعاملَ فلانا، فإن لم يكن هو ففلانا، فاقتضى الكتابُ حصر الحجة على هذين النوعين، فكان حديثُ القضاء بالشاهد واليمين مخالفًا له فيرد.

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد ٢/ ٣٣٢ حديث رقم ٣٦٠٨ بلفظ: «أن رسول الله ﷺ قضى بشاهد ويمين» وفي رقم ٣٦١٠ بلفظ: «باليمين مع الشاهد»، وبنحوه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد ٣/ ٦٧٨ حديث رقم ١٣٤٣، وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب القضاء بالشاهد ويمين ٢/ ٧٩٣ حديث رقم ٢٣٦٨ - ٢٣٧٠ .

(٢) البقرة، آية: ٢٨٢ .

ولأنه انتقل إلى غير المعهود وهو شهادة النساء، ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدمًا على غير المعهود وصار ذلك بيانًا على الاستقصاء وقال في آية أخرى: ﴿أو آخران من غيركم﴾ فنقل إلى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد أن يترك المعهود ويأمر بغيره، ولأنه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله: ﴿فيقسمان بالله﴾ ويمين الخصم في الجملة مشروع، فأما يمين الشاهد فلا، فصار النقل إلى يمين الشاهد في غاية البيان بأن يمين المدعي ليست بحجة، وأمثال هذا كثير ومثله خبر المصراة، وكذلك ما خالف السنة المشهورة أيضًا

(ولا مزيد على الأدنى) أي لا يكون من الأدنى أدنى يعني لا يكون شيء أدنى من هذا كما في قوله: أقل الحيض كذا وأقلُ مدة السفر كذا لا يكون غيرُه أدنى منه، إذ لو كان غيرُه أدنى منه لم يكن هذا أقل.

(ويمين الخصم) أي يمين المدعي (في الجملة مشروعة) كما في التحالف.

(ومثله خبرُ المصراة) وهو قوله عليه السلام: «لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعًا من تمر» كذا في «المصابيح»[1] يقال: صر الشاة وغرها إذا لم يحتلبها أيامًا ليمتلي ضرعها من اللبن[2].

---

(١) انظره في: ٢/٣٢٦ حديث رقم ٢٠٨٠، وتقدم تخريجه في هـ رقم (١٢) ص (١١٥٥).

(٢) انظر: هـ رقم (١٥) من ص(١١٥٧).

لما قلنا أنه فوقه فلا ينسخ به، وذلك مثل حديث الشاهد واليمين؛ لأنه خالف المشهور وهو قوله: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» يعني المدعي عليه، ومثل حديث سعد بن أبي وقاص -رضي الله عنه- في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام: «التمر بالتمر» بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار والجودة ليست من المقدار.

إلا أن أبا يوسف ومحمد -رحمهما الله- عملا به على أن اسم التمر لا

(**ومثل حديث سعدِ بن أبي وقاص**[1] **في بيع التمر بالرطب**) أن النبي عليه السلام قال: «**أو ينقص إذا جف؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذن**»[2] قال أبوحنيفة -رضي الله عنه-: لا يُقبل هذا الحديثُ؛ لأنه مخالفٌ للسنة المشهورة وكان ناسخًا لها، وهي (**قوله عليه السلام «التمر بالتمر مثل بمثل»**) ففيه اشتراطُ المماثلة بالكيل مطلقًا، فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال وهو الجفوف يكون نسخًا للمشهور، وهذا لأن التمرَ اسمٌ للتمرة الخارجة من

---

(١) هو الصحابي الجليل سعد بن مالك بن أُهَيب بن عبد مناف بن زهرة الزهري المكي القرشي، أحد العشرة، وأول من رمى بسهم في سبيل الله، شهد بدرًا والحديبية، وهو أحد الستة أهل الشورى، مناقبه كثيرة، توفي بالعقيق سنة ٥٥ هـ على المشهور، وهو آخر العشرة وفاة.
راجع: الإصابة ٢/ ٣٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٥رقم ٥ .

(٢) خرجه بهذا اللفظ الدارقطني في كتاب البيوع ٣/ ٥٠ حديث رقم ٢٠٦، وبألفاظ قريبة أبوداود في كتاب البيوع، باب التمر بالتمر ٢/ ٢٧١حديث رقم ٣٣٥٩، والترمذي في كتاب البيوع باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة ٣/ ٥١٩ حديث رقم ١٢٢٥، والنسائي في كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب ٧/ ٣١٠-٣١١ حديث رقم ٤٥٥٩-٤٥٦٠ .

يتـناول الرطب في العادة كما في اليـمين.

وأما القسم الثالث فلأن الحادثة إذا اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دلالة على السهو؛ لأن الحادثة إذا اشتهرت استحال أن يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة.

النخل من حين تنعقد صورته، فإعراضُ الأحوال عليها بمنزلة إعراضِ الأحوال على الإنسان، فكان التمرُ اسمَ جنس كالإنسان، فإنه يطلق على الصغير والكبير من الإنسان، فكذا اسمُ التمر يتناولُ الرطبَ وغيرَه، والنبي عليه السلام شرطَ المماثلةَ كيلاً بكيل مطلقًا.

عُلم بهذا أن المماثلةَ إنما تعتبر حالةَ الكيل ولا تُعتبر مماثلةٌ تحصل في عاقبته وهي الجفافُ؛ لأن ذلك يتعلق بصفة وهي الجودةُ وهي غيرُ معتبرة في المقدار، وهو معنى قوله: (**فصار نسخًا للمشهور بزيادة مماثلة ليس من المقدار**) يعني أن كيلاً من رطب لا يماثل كيلاً من تمر بعاقبته، بل كيلٌ من تمر زائدٌ على كيل من رطب فيكون ربًا. إلا أنهما قالا: اسمُ التمر لا يتناول الرطبَ في العادة في مسألة اليمين لا يأكلُ تمرًا فأكلَ رطبًا، أو حلف لا يأكلُ من هذا الرطبِ فأكل بعد ما صار تمرًا لا يحنث.

قلنا: الحقيقة قد تُرك في باب الأيمان على ما عُرف، وكذلك اليمينُ تتقيد بوصف في العين إذا كان ذلك داعيًا إلى اليمين، وهذا لا يدل (**على أن التمرَ لا يتناولُ الرطبَ**)[1].

---

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٠-٣٤.

ألا ترى أنه كيف اشتهر في الخلف فإذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعًا وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وما أشبه ذلك.

وأما القسم الأخير فلأن الصحابة - رضي الله عنهم - هم الأصول في نقل الشريعة فإعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه، وذلك أن يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة؛ لأن استعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ .

(**ألا ترى أنه كيف اشتهر في الخلف**) يعني أن المتأخرين إذا نقلوا اشتهر، فلو كان ثابتًا في الصدر الأول لوجب عليهم النقلُ ولو نقلوا لاشتهر، وحيث لم يشتهرْ بل شذَّ دل أنه من الراوي سهوٌ أو مأولٌ أو منسوخٌ[1] .

فإن قيل: إنكم قبلتم خبرُ الوتر وخبر المضمضة والاستنشاق أي في أنهما فرضان في الجنابة وأنهما خبرٌ واحدٌ فيما عم به البلوى؛ لأنه يستوي فيه الخاصُ والعام فعلى قود كلامكم هذا وجبَ أن لا يقبل، فقد وقعتم في الذي أبيتم!

قلنا: فعل المضمضة والاستنشاق خبرٌ مشهور فقبلنا لشهرته، والوجوبُ

---

(١) فخبر الواحد إذا ورد موجبًا للعمل فيما يعم به البلوى - أي فيما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال - لا يقبل عند أبي الحسن الكرخي الحنفي، وهو مختار المتأخرين منهم، وابن خويزمنداد من المالكية.
و عند عامة الأصوليين: يقبل إذا صح سنده وهو مذهب الشافعي، وأكثر المالكية، وجميع أصحاب الحديث =

. . . .

شيء آخر قد يخفى على البعض دون البعض، وهذا لأن خبرَ المضمضة والاستنشاق بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ وهو أمرٌ بغسل جميع البدن إلا ما تعذر على المكلف غسله، وقد أشكل أن داخلَ الفم والأنف من ظاهر البدن أو من باطنه؟ فبين النبي عليه السلام بقوله: «**فرضان في الجنابة**»[1] إنهما من ظاهر البدن، فكان ملحقًا بالكتاب بطريق البيان لما ذكر فيه، وكذلك الوترُ خبرُه مشهور[2] وثبوتُ الوجوبِ لدليل آخر عُرف في موضعه[3].

= راجع فيه: أصول السرخسي ١/ ٣٦٨-٣٦٩، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥-٣٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨، تيسير التحرير ٢/ ١١٢، إحكام الفصول ص ٢٦٦، المستصفى ١/ ١٧١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٢.

(١) خرجه الزيلعي في نصب الراية، كتاب الطهارات، فصل في الغسل ١/ ٧٨، قال عليه السلام في المضمضة والاستنشاق: «**إنهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء**» ثم قال: غريب.

(٢) خرجه أبوداود في كتاب الصلاة، باب استحباب الوتر ١/ ٤٤٩ حديث رقم ١٤١٨ بلفظ: «**إن الله قد أمدكم بصلاة وهي خير لكم من حمر النعم، وهي الوتر..**» والترمذي في أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الوتر ٢/ ٣١٤ حديث رقم ٤٥٢، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الوتر ١/ ٣٦٩ حديث رقم ١١٦٨،، والدارمي في كتاب الصلاة، باب الوتر ١/ ٣٩٤ حديث رقم ١٥٣٩، والدارقطني في سننه ٢/ ٣١ حديث رقم ٣ بلفظ: «**إن الله قد زادكم صلاة، فأمرنا بالوتر**» وفي سنده محمد بن عبد الله العرزمي وقال الدارقطني عنه: «ضعيف» وأيضًا في كتاب الوتر ١/ ٤٤٩ حديث رقم ١١٤٨.

(٣) راجع: ص (١٦٨٧-١٦٨٨) فما بعدها.

وذلك مثل حديث: «الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»؛ لأن الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا إليه، وكذلك اختلفوا في زكاة الصبي ولم يرجعوا إلى قوله: «ابتغوا في أموال اليتامى خيرًا كيلا تأكلها الزكاة» فهذا انقطاع باطن معنوي أعرض عنه الخصم

(**وذلك مثل حديث «الطلاق بالرجال»**)[1] وهو مؤول بأن إيقاعَ الطلاق مخصوصٌ بالرجال.

(**فهذا انقطاع باطن معنوي**)[2] يعني لم يثبت الاتصالُ برسول الله ﷺ معنًى من الوجوه التي ذكرنا من أن يكون الحديثُ مخالفًا للكتاب أو السنة

---

(١) قال الحافظ في التلخيص ٢/ ٢١٣: روي أنه ﷺ قال: «**الطلاق بالرجال والعدة بالنساء**»، والدارقطني والبيهقي من حديث ابن مسعود موقوفًا والبيهقي عن ابن مسعود وابن عباس موقوفًا أيضًا.

(٢) المنقطع: هو أن يسقط من الإسناد رجل أو يذكر فيه رجل مبهم، أو هو كل ما لا يتصل إسناده،
أو هو كل ما سقط من سنده واحد فأكثر لا مع التوالي.
والانقطاع نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر كالمرسل من الأخبار
والباطن نوعان أيضًا:
أ- ما يكون الاتصال فيه ظاهرًا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي، و حكمه: أن لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته، وهذا هو الضعيف بمراتبه.
ب- ما وقع فيه الخلل لمخالفته لدليل فوقه بالعَرْض عليه بأن خالف الكتاب وكان الكتاب قطعي الدلالة على معناه كان الخبر مردودًا منقطعًا، وأما إذا لم يكن الكتاب قطعي الدلالة والحديث نقل بالسند الصحيح فحينئذ لا يترك الحديث بل تؤول الآية =

وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه.

وأما القسم الآخر فأنواع أربعة: خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل والمتساهل وخبر صاحب الهوى.

أما خبر المستور فقد قال في كتاب «الاستحسان»: إنه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء، وفي رواية الحسن هو مثل العدل، وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة، والصحيح ما حكاه محمد أن المستور

المعروفة إلى آخره وإن كان متصلاً صورة، وأعرض الشافعي عن هذا القسم (**وتمسك بظاهر الانقطاع**) فقال: المراسيلُ لا تقبل؛ لأنه غيرُ متصل صورة وإن كان متصلاً معنى (**كما هو دأبه**)[1] في التمسك بالظاهر والإعراضِ عن المعنى، وأصحابنا تمسكوا بالمعنى الذي هو المقصود.

(**وأما القسم الآخرُ**) وهو النوع الثاني من الانقطاع المعنوي وهو الانقطاع لنقصان وقصور في الناقل.

= ويعمل بالخبر.

راجع: الباعث الحثيث ص ٤٧ـ٤٨، مقدمة إعلاء السنن ١/ ٧٧، ١٠١.

(١) فهذا القسم وهو متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف مردود عند بعض الحنفية المتقدمين وعامة المتأخرين؛ لأن الصحابة إذا تركوا المحاجة مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يدل على مردوديته خلافًا لغيرهم من الأصوليين وأهل الحديث القائلين بأن الحديث إذا ثبت وصح سنده فخلاف الصحابي إياه وتركه العمل والمحاجة به لا يوجب رده؛ لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصحابي محجوج به كغيره.

راجع: أصول السرخسي ١/ ٣٦٩ـ٣٧٠، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٨.

كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته، وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً إلا في الصدر الأول على ما قلنا في المجهول.

وأما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين أصلاً لرجحان كذبه على صدقه، وقد قال محمد ـ رحمه الله ـ في الفاسق إذا خبر بحل أو حرمة: إن السامع يحكم رأيه فيه؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره، فأما هنا فلا ضرورة في المصير إلى روايته،

(على ما قلنا من المجهول) أراد به ما ذكره في باب تقسيم الراوي بقوله:

«وأما المجهول فإنما يعني به المجهول في رواية الحديث بأن لم يعرف إلا بحديث أو بحديثين» إلى آخره، فإن ذلك منقسم إلى خمسة أقسام على ما هو المذكور هناك[1].

(لرجحان كذبه على صدقه). يعني أن الخبرَ يحتمل الصدق والكذب، فبالعدالة يترجح الصدق، وبالفسق[2] يترجح الكذب، فلا يقبل خبره في رواية الحديث احتياطًا، ولا يعني بقوله: «لرجحان كذبه على صدقه» أن الأصلَ خبره أصلاً بل يُقبل خبره إذا وقع صدقه في قلب السامع لِما أن الفاسقَ عندنا أهلٌ لأداء الشهادة مع القصور، لكن لا يقبل خبره مطلقًا.

(لأن ذلك أمرٌ خاصٌ لا يستقيم تلقيه من جهة العدول) يعني به الأخبار

---

(١) انظر: ص (١١٨٥) فما بعدها

(٢) الفاسق: من شهد ولم يعمل واعتقد، أو هو: من يرتكب الكبائر ويُصر على الصغائر.

راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢١١، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٠٥.

وفي العدول كُثرة وبهم غنية، إلا أن الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن وهو أن الماء طاهر في الأصل فلم يجعل الفسق هدرًا بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها؛ لأن الضرورة ثمة لازمة، وفيه وجه آخر نذكره في باب محل الخبر إن شاء الله تعالى.

وأما الصبي والمعتوه

عن الطهارة والنجاسة والحل والحرمة، وهو أمر خاص وقف عليه من اطلع عليه، وذلك لم يتعلق بالعدل والفاسق، بل يتعلقُ بمن وقف عليه فلا يستقيم تلقيه من جهة العدول فيقبل فيه خبرُ الفاسق ولكن الضرورةَ لمّا لم تكن لازمة؛ (**لأن العملَ بالأصل**) ممكنٌ لم تمس الضرورة بقوله: (**فلم يجعل فسقه هدرًا**) بل اعتبرنا فسقه حتى لم يقبلْ قوله مطلقًا، وأوجبنا فيه تحكم الرأي، فحكَمَ السامعُ رأيه، فإن وقع في قلبه صدقُ خبره كان عليه العملُ، وإن وقع كذبه فلا يعمل، وهذا في الحقيقة عملٌ بالدليلين: دليلُ قبولِ خبره لما ذكرنا، ودليلُ رده لفسقه، فوجب تحكم الرأي في خبره عملا بالدليلين. فأما هاهنا أي في باب رواية الحديث.

(**بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالاتِ**) أي يقبل خبره بدون تحكيم الرأي، (**وفيه وجه آخر نذكره في محل الخبر**)، وهو قوله: والثاني أن هذا الخبرَ غيرُ ملزم[1] إلى آخره.

---

(١) راجع: ص (١٢٣٥).

فقد ذكر محمد ـ رحمه الله ـ في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان، فقال بعضهم: هما مثل العدل المسلم البالغ، والصحيح أنهما مثل الكافر لا تقوم حجة بخبرهما ولا يفوض أمر الدين إليهما لما قلنا: إن خبرهما لا يصلح ملزمًا بحال؛ لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق أنفسهما،

(فقد ذكر محمد ـ رحمه الله ـ في كتاب الاستحسان بعد ما ذكر العدلَ والفاسقَ والكافر وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان) وترتيب ما ذكره في كتاب الاستحسان قال: فإن كان الذي أخبره بنجاسة الماء رجلا من أهل الذمة لم يقبلْ قوله؛ لأنه متهم بالفسق قال: إذا وقع في قلبه أنه صادقٌ يتيمم ولا يتوضأ به، وهذا لأن الفاسقَ أهلٌ لأداء الشهادة ولهذا نفذ القضاءُ بشهادته، فيتأكد ذلك بأكبر رأيه، وليس الكافرُ أهلَ الشهادة في حق المسلمين. يوضحه أن الكافرَ يلزم المسلمَ ابتداءً بخبره ولا يلتزم، ولا ولاية له على المسلم.

فأما الفاسقُ فمسلمٌ ملتزمٌ وهو من أهل الولاية على المسلم. قال: وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان. من أصحابنا من يقول: مراده بهذا العطف أن الصبي كالبالغ إذا كان مرضيًا، وهذا لأنه كان في الصحابة من سمع في صغره ولو روى كان مقبولاً. كما سقط اعتبارُ الحرية والذكورة سقط اعتبارُ البلوغ كما في المعاملات، والأصحُ أن مرادَه العطف على الذميِ، فإن

وإنما هي مجوزة فكيف تثبت متعدية ملزمة ؟ وإنما قلنا: إنها متعدية ملزمة؛ لأن ما يخبر عنه الصبي من أمور الدين لا يلزمه؛ لأنه غير مخاطب فيصير غيره مقصود بخبره فيصير من باب الإلزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا، والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من «المبسوط» .

خبرَ الصبي في هذا كخبر الذمي؛ لأنهما لا يلزمان شيئًا، ولكن يلزمان الغيرَ ابتداءً فإنهما غيرُ مخاطبين فليس لهما ولايةُ الإلزام، فكان خبرهما في معنى خبر الكافر. كذا في «مبسوط»[1] الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله -.

(**وإنما هي مجوزةٌ**) أي تصرفه جائزُ الثبوت إذا انضم إليه رأي الولي فحينئذ يلزم.

(**بخلاف العبد لما قلنا**) أي في آخر باب تفسير الشروط، وهو قوله: والمرأةُ والعبدُ من أهل الرواية[2] إلى آخره؛ لما أن العبدَ بالغٌ عاقلٌ مخاطبٌ، فلا يكون غيرُه مقصودَ الخبر بل يلزمه أولا ثم يتعدى إلى غيره كما في شهادته بهلال رمضانَ.

فإن قيل: ليس للعبد ولايةُ الإلزام فكيف يلزم حكمًا على غيره بخبره؟

قلنا: هو ملحقٌ بالأحرار في باب الدين.

---

(١) انظر: المبسوط ١٠/ ١٦٤.

(٢) راجع: ص (١٢٢٢).

ألا ترى أن الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم، وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة الماء: إنه لا يعمل بخبره ويتوضأ به، فإن تيمم وأراق الماء فهو أحب إلي.

و قوله: (**ألا ترى**) متصلٌ بقوله: «والصحيحُ أنهما مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما» إلى آخره.

ألا ترى (**أن الصحابةَ - رضي الله عنهم - تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبَرهم**) أي ولم ينقلوا في صغرهم، فلو كانت روايةُ الصغار مقبولةً له لنقلوا في صغرهم كما نقلوا في كبرهم.

فإن قلت: يشكل على هذا حديث أهلِ قباء[1] فإن عبد الله بن عمرَ - رضي الله عنهما - أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم[2] وكان ابن عمرَ - رضي الله عنه - يومئذ صغيراً على ما روي أنه عُرض على رسول الله ﷺ يوم بدر أو يوم أحد - على حسب ما اختلف الرواةُ فيه - وهو ابن أربعَ عشرةَ سنة فردَّه، وتحويلُ القبلة كان قبل بدر بشهرين، فقد اعتمدوا خبرَه فيما لا يجوز العملُ به إلا بالعلم وهو الصلاة إلى

---

(١) قباء: اسم مكان يقع من الجهة الجنوبية لمسجد النبي ﷺ ويبعد عنه حوالي ٣ كيلو مترات، وفيه مسجد التقوى الذي هو أول مسجد في الإسلام.

(٢) خرجه مسلم في كتاب المساجد، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة ٥/ ١٠عن ابن عمر قال: «بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»، وخرجه غيره بألفاظ قريبة.

و في الفاسق جعل الاحتياط أصلاً، ويجب أن يكون كذلك في رواية

القبلة، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ.

قلت: عن هذا قال بعضهم: إن روايةَ الصبي في باب الدين مقبولةٌ، وإن لم يكن هو مقبولُ الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة روايةِ العبد، ولكن الأصحَ ما ذكره أن روايةَ الصبي غيرُ مقبولة.

و أما حديث أهلِ قباءَ فإن الذي أتاهم وأخبرهم كان أنسَ بن مالك ـ رضي الله عنه ـ وقد رُوي أنه كان عبدَ الله ابن عمرَ ـ رضي الله عنهما ـ فإما يحمل على أنهما جاءا أو جاء أحدهما بعد الآخَر وأخبرا بذلك، فإنما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو أنسُ بن مالك[1] أو أن ابن عمرَ ـ رضي الله عنهما ـ كان بالغًا يومئذ، وإنما رده رسول الله في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لأنه كان صغيرًا، فإن ابن أربعةَ عشرَ يجوز أن يكون بالغًا. كذا في «أصول الفقه» لشمس الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ.

(**وفي الفاسق**) أي وفي خبر الفاسق أي بنجاسة الماء (**جُعل الاحتياطُ أصلاً**) حيث قال: يريق الماءَ احتياطًا، فإن تيمم ولم يرق الماءَ جازت صلاته[3]

---

(١) وقد رد هذا القول أبو الوفاء الأفغاني وأثبت أن أنس بن مالك كان آنذاك ابن إحدى عشرة سنة وستة أشهر، فكان ابن عمر أكبر سنًا منه لأنه كان يوم أحد ابن أربع عشرة سنة.

انظر التفصيل في: هامش أصول السرخسي ١/ ٣٧٣.

(٢) انظره في: ١/ ٢٧٣ ـ ٣٧٢.

(٣) راجع: المبسوط ١٠/ ١٦٢ ـ ١٦٤.

الحديث فيما يستحب من الاحتياط، وكذلك رواية الصبي فيه يجب أن تكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم.

ألا ترى أن الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي، والكافر غير شاهد على المسلم أصلاً، فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في أمور الدين سواء والفاسق فوقهما، حتى إنا نقول في خبره بنجاسة الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق الماء فهو أحوط للتيمم، وأما خبر الكافر إذ وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم، فإن أراق ثم تيمم فهو أفضل وكذلك الصبي والمعتوه، لأن ذلك يلي هذا العطف في كتاب «الاستحسان» الكافر،

أي يقبل خبره في ثبوت صفة النجاسة في الماء حتى لا يجوز التوضؤ به كما لا يجوز بالماء النجس وهو احتياطٌ حيث وجب الاحتراز عن النجاسة، (**وفي خبر الكافر يتوضأ به**) ولا يعتبرُ هذا الاحتياطُ، وهو الاحترازُ عن استعمال النجس عيني حتى أنه لو توضأ به (**ولم يتيمم**) وصلى جاز، (**ولكن الأفضلَ**) في خبره بنجاسة الماء (**هو أن يريقَ الماء ويتيمم**).

و حاصل الفرق بين خبر الفاسق والكافر هو أن التحريَ أصلٌ في خبر الفاسق ولم يعتبر خبرُ الكافر أصلاً في باب الدين.

ألا ترى أن محمداً ـ رحمه الله ـ قال في خبر الفاسق: يحكم السامعُ رأيه فلم يجعل خبره حجةً ولا هدراً مطلقًا بل جعل التحري أصلاً حتى إذا وقع في قلبه أنه صادقٌ عمل بخبره وإلا فلا،

. . . .

ولا كذلك في خبر الكافر فإنه وإن وقع في قلبه أنه صادق لا يعمل بخبره فجعل خبره هدراً والاحتياطُ في خبر الفاسق أصلاً.

اعلم أن المصنف ـ رحمه الله ـ ذكر لفظَ الأحوط في حق إراقة الماء في خبر الفاسق، وذكر لفظَ الأفضل في حق إراقة الماء في خَبر الكافر نفسها على ما قلته في أن العملَ بالإراقة في خبر الفاسق أوجب من العمل بالإراقة في حق الكافر بجواز الوضوء بذلك الماء الذي أخبر الكافرُ بأنه نجسٌ، فلم تكن الإراقةُ فيه إلا أفضل الأمرين.

و أما في خبر الفاسق لم يجز الوضوءُ بذلك الماء الذي أخبر أنه نجسٌ عملاً بأصل إيمانه، ولكن مع ذلك كانت الإراقةُ فيه أوجبَ لئلا يهدر فسقه، بل يريقُ الماءَ ثم يتيمم ويصلي؛ لكي تجوزَ صلاته على وجه التيقن من غير ريبة تدخل في قلبه في حق عدم الجواز، وفي لفظ الكتاب هذا نوع اشتباه حيث قيل:

«وأما في خبر الكافر إذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء يتوضأ به ولم يتيمم» كان من حقه أن يقال: وإن وقع في قلب السامع صدقه على وجه الوصل؛ لأن وجوبَ التوضئ بذلك الماء الذي أخبر الكافرُ بأنه نجسٌ غيرُ موقوف إلى وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسة الماء؛ بل لما كان التوضؤ واجبًا عند وقوع الصدق في قلبه بأنه نجسٌ بخبره كان التوضؤ به أوجب على السامع عند عدم وقوع الصدق في قلبه بأنه نجسٌ بخبره، لكن أقامَ

وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة، وأما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه، فأما تهمة الغفلة فليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة

«إذا» التي فيها معنى الشرط مقام إن الشرطيةَ في إفادة معنى الوصل.

و قوله: (**وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة**) أي رواية الصبي والمعتوه الحديثَ يجب أن تكون مثل رواية الكافر الحديث أي في حق عدم القبول أي لا تقبل روايةُ هؤلاء الثلاثة الحديثَ، وهذا لأنه لما لم تقبلْ روايةُ الفاسق الحديث مع إيمانه وكمال عقله لأن لا تقبل روايةُ هؤلاء الثلاثة الحديث أولى، وإنما قال بلفظ: «يجب أن يكون كذلك» إشارة إلى ما ذكرنا أن بعضَ العلماءِ قبلوا رواية الصبيان الحديثَ على ما ذكرنا في حديث أهلِ قباء[1].

وإنما ذكر قوله: «في حكم الاحتياط خاصة» لدفع شناعةِ صورة التسوية بين المسلم والكافر في حق عدم قبول قولهما، فصار كأنه قال: هذه التسوية بينهما ليست إلا في حق العمل بالاحتياط خاصةً إلا أن تكون المماثلةُ بينهما عامةً، حتى أن بعضَ العلماءِ قبلوا روايةَ الصبيان الحديث في حال صباهم ولم يقبلْ أحدٌ روايةَ الفاسق الحَديث فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره أصلاً فيما يرجع إلى الديانات من نجاسة الماء وطهارته فأولى أن لا يقبلَ خبره في رواية الحديث، وأما الصبي والمعتوه فالاحتياطُ أن لا تقبل روايتهما

---

(١) انظر: هامش رقم (٤٥) من ص (١٢٢٩).

إذا كان عامة حاله التيقظ، وأما المتساهل فإنما نعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ

الحديث، وفي «التتمة» محالاً إلى «عصب النوازل»[1] المعتوه: من كان قليلَ الفهم، مختلطَ الكلام، فاسدَ التدبير[2] إلا أنه لا يضرب ولا يشتم كما يفعلُ المجانين.

(**إذا كان عامةُ حاله التيقظ**) يعني لا تُرَدُّ الروايةُ بتهمة الغفلة، وإنما ترد إذا كان عامةُ أحواله الغفلة.

(**وأما المتساهلُ[3] فإنما نعني به المجازف[4] الذي لا يبالي من السهو والخطأ**) أي لا يبالي بما يقع له من السهو والغلط، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن علم به.

وقيل: المتساهلُ هو الذي يتساهل أمر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط.

---

(١) لم أقف على التعريف به.

(٢) وذلك لما يصيبه فساد في عقله من وقت الولادة.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩٤

(٣) والتساهل: التسامح، واستسهل الشيء عدّه سهلاً، وفي الحديث «من كذب علي متعمداً **فقد استسهل مكانه من جنهم**».
انظر: لسان العرب ١١/ ٣٤٩.

(٤) الجَزَفُ: أخذ الشيء مجازفةً وجِزافًا. فارسي معرب، باعه أو اشتراه بغير وزن ولا كيل.
راجع: الصحاح ٤/ ١٣٣٧، مادة: جزف، الرائد ١/ ٥١٢.

والتزوير، وهذا مثل المغفل إذا اعتاد ذلك فقد تكون العادة ألزم من الخلقة،

وأما صاحب الهوى فإن أصحابنا ـ رحمهم الله ـ عملوا بشهادتهم إلا الخطابية؛ لأن صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب، فلم يصلح شبهة وتهمة إلا من يتدين بتصديق المدعي إذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية، وكذلك من قال بالإلهام إنه حجة يجب أن لا تجوز شهادته أيضًا، وأما في باب السنن فإن المذهب المختار

(**التزوير**): تَزْيين الكذب، من زَوَّرْتُ الشيء حَسَّنته[1].

(**الخطابية**): طائفة من الروافض نُسبوا إلى أبي الخطاب محمد بن أبي وهب الأجدع[2].

قال صاحب «المقالات» وهم كانوا يدينون بشهادة الزور لموافقيهم[3].

و قيل: إنما تردُ شهادةُ الخطابي؛ لأنه يشهد للمدعي إذا حلف عنده فيتمكن شبهة الكذب.

(**وكذلك من قال: الإلهام حجةٌ يجب أن لا تجوز شهادته أيضًا**) لتوهم أن يكون اعتمد ذلك في أداء الشهادة بناء على اعتقاده، والإلهامُ: ما حرك

---

(١) انظر: الصحاح ٢/ ٦٧٤، مادة: زور.

(٢) وهو مولى بن أسد كان ينتسب إلى أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق وآبائه وينسب إليهم الألوهية وكان يقول: «إنهم أبناء الله وأحباؤه» ـ تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا ـ فتبرأ الإمام جعفر منه، وأمر أصحابه بالبراءة منه.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٧٦ ـ ٨٠، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) انظر آراء وأقوال هذه الفرقة في: المرجعين السابقين.

عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إليه على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول فلا يُؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس، لأن ذلك لا يدعو إلى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته؛ فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث.

وأما المرتبة الثالثة:

القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير الاستدلال بدليل ولا نظر في حجة[1].

(**وليس كذلك الشهادةُ في حقوق الناس**) أي تقبل شهادةُ صاحب الأهواء غيرَ الخطابية؛ لأن الشهادةَ من باب المظالم والخصومات، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهدَ عليه كاذبًا.

فأما في أخبار الدين يتوهم هذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل، فلهذا لا تعتمد روايته، ولا نجعله حجةً في باب الدين، والله أعلم بالصواب.



---

(١) أو هو ما يُلقى في الروع بطريق الفيض.
و الفرق بينه وبين الإعلام: أن الإلهام أخص من الإعلام؛ لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٥١-٥٢.

باب بيان محل الخبر

وهوالذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة أنواع :ما يخلص حقًا لله تعالى من شرائعه مما ليس بعقوبة ، والثاني ـ ما هوعقوبة من حقوقه . والثالث ـ من حقوق العباد ما فيه إلزام محض .الرابع من حقوق العباد ـ ما ليس فيه إلزام. والخامس من حقوق العباد ـ ما فيه إلزام من وجه دون وجه .

فأما الأول فمثل عامة شرائع العبادات وما شاكلها ، وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه . وأما في القسم الثاني فإن أبايوسف قال فيما رُوي عنه أنه يجوز إثبات العقوبات بالآحاد وهو اختيار الجصاص واختيار

باب بيان محل الخبر

(وهوالذي جُعل الخبرُ فيه حجة) أي خبرُ الواحد .

(فمثلُ عامة شرائع العبادات) . هذا من قبيل إضافة العام إلى الخاص كعلم الطب وعلم النحو ؛ فإن الشرائعَ أعم من العبادات (وما شاكَلها) من القُرَب مما ليس بعبادة مقصودة كالوضوء والأضحية وغيرِ ذلك من الشرائع التي ليست العبادة فيها بمقصودةٍ كالعشر وصدقة الفطر والكفارات .

(فإن أبايوسف ـ رحمه الله ـ قال فيما رُوي عنه : يجوز إثبات العقوبات

الكرخي أنه لا يجوز ذلك. وجه القول الأول أن خبر الواحد يُفيد من العلم ما يصلح العمل به في إقامة الحدود كما في البينات في مجالس الحكم وكما يجوز إثباتها بدلالة النص، ووجه القول الآخر أن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فإذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس.

بالآحاد)[1] ولذلك قَبِل في حد اللواطة خبر الواحد، وهوقوله عليه السلام: «**اقتلوا الفاعل والمفعول به**»[2].

(**أن خبرَ الواحد يفيدُ من العلم ما يَصْلحُ العمل به**) أي أن خبرَ الواحد يفيدُ علمَ غالب الظن وهوما يصلح العمل به (**في إقامة الحدود كما في البينات في مجالس الحكم**)، ولوكان مجردُ الاحتمال مانعا للعمل فيما يندرئ بالشبهات لَما جاز العمل فيها بالبينة، (**وكذلك يجوز إقامةُ الحدود بدلالة النص**) وهي قاصرةٌ من حيث إنها لا تثبت بالنظم، فمن دلالات النصوص التي تثبت بالاجتهاد ما قلنا في وجوب الكفارة بالأكل والشرب استدلالاً بالإجماع، ودلالةُ النص فيه أن الوجوبَ متعلقٌ بالفطر الكامل، والأكلُ والشربُ في ذلك مثل الوقاع، وهذا غيرُ مسلَّم عند الخصم، فكان هوثابتًا مع ضرب من الاحتمال، فكذلك هاهنا يجوز أن تثبتَ العقوبةُ بخبر الواحد.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٣-٣٣٤، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٢٥٦، التقرير والتحبير ٢/ ٢٧٦

(٢) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الحدود ٤/ ٣٩٦ حديث رقم ٨٠٤٩ بلفظ: «**من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به ...**» وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وبهذا اللفظ أبوداود في كتاب الحدود باب من عمل عمل قوم لوط ٢/ ٥٦٤ حديث رقم ٤٤٦٢، والترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في حد اللوطي ٤/ ٥٧ حديث رقم ١٤٥٦، وابن ماجه في كتاب الحدود باب من عمل عمل قوم لوط ٢/ ٨٥٦ حديث رقم ٢٥٦١ بلفظ قريب للحاكم.

فأما البينة فإنما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه، قال الله تعالى ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾، ألا ترى أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الآحاد. وأما القسم الثالث فلا يثبت إلا بلفظ الشهادة والعدد عند الإمكان وقيام الأهلية بالولاية مع سائر شرائط الأخبار لما فيها محض الإلزام وتوكيدا لها لما

(**فأما البينةُ فإنها صارت حجةً بالنص الذي لا شبهةَ فيه**) يعني وجوبُ الحد بالبينة مع الاحتمال إنما يثبت بالنص، بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص، وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لما أن الشهادةَ تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكَورة والحرية والبصر وكونه غير محدود في القذف، فإذا وجدت هذه الشرائط في الشهادة كانت هي أكمل من غيرها، وليس شيء منها شرطٌ في خبر الواحد فلم يكن هو في معناها فلا يلحق بها بدلالة النص.

(**لم يوجب الحدُ في اللواطة بالقياس**) أي بالقياس على الزنا بجامع أن في كل منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرّمٍ من كل وجه، (**ولا بالخَبر الغريب**) وهو قوله عليه السلام: «**اقتلوا الفاعل والمفعول**»[1] وقوله: (**عند الإمكان**) احترازٌ عما لا يطلع عليه الرجالُ وهو الولادةُ والبكارة والعيوبُ بالنساء في مواضعَ لا يطلع عليها الرجالُ، فإن العددَ والذكورةَ فيه ليس بشرط بل تقبل فيه شهادةُ امرأة واحدة، (**وقيامُ الأهلية بالولاية**) يعنى به العقل والبلوغ والحرية (**مع سائر شرائطَ الأخبار**) وهي: الإسلام، والضبطُ، والعدالةُ.

(**وتوكيدا لها**) معطوفٌ على محلٍ.

---

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦١.

يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة،

قوله: «لما فيها من محض الإلزام» أي إلزامًا وتوكيدًا، وقوله: «لما فيها من محض الإلزام» احترازٌ عن النوع الأول وهو حقوق الله تعالى من العبادات، فإن في الأخبار بحقوق الله تعالى من العبادات إلزاما أيضا ولكن ليس هو بخالص للإلزام؛ لأن الإلزامَ الخالصَ هو أن يلزمَ غيره من غير لزوم عليه، وليس الأخبارُ في العبادات كذلك؛ لأن المخبرَ بأخباره في الواجبات من العبادات كما يلزم غيرَه موجب الخبر فيجب هو عليه أيضا فلم يكن إلزاما خالصا، وإنما الإلزامُ الخالصُ في الشهادات حيث يوجب على المدعى عليه موجب خبره من غير أن يلزم هو عليه، وحاصله أن في الأخبار بحقوق الله تعالى من العبادات التزامًا وإلزامًا، وأن في الشهادات إلزاما خاليا عن الالتزام، فكان خالصًا في الإلزام لا محالة، فلذلك سماه محض الإلزام لخلوه عن شائبة الالتزام.

فكذلك قوله: (**لما يخاف من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة**) للفرق بين هذا وبين النوع الأول.

إلى هذا الذي ذكرتُ أشار الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي -رحمه الله- فقال: ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحِيَل والأباطيل فيها ظاهرٌ، فجعلها الشرعُ حجةً بشرط زيادة العدد وتعين لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحِيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة، وليس هذا نظيرَ القسم الأول، فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل ليعملَ به لا إلى رفع دليلٍ مانعٍ، وخبرُ الواحد باعتبار

وذلك مما يطول ذكره، والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم. وأما القسم الرابع فيثبت بأخبار الآحاد بشرط التميز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والإذن في التجارات وما أشبه ذلك. وقبل فيها خبر الصبي والكافر، ولهذا قلنا في الفاسق إذا أخبر رجلاً أن فلانًا وكلك بكذا فوقع في قلبه صِدقه: حل له العمل به وذلك لوجهين: أحدهما: عموم الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة، والثاني: أن الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الإلزام

حسنِ الظن بالراوي دليلٌ صالحٌ لذلك، فأما في المنازعات فالحاجةُ إلى رفع ما معه من الدليل وهو الإنكارُ الذي هو معارضٌ لدعوى المدعي، فاشتراط الزيادة في الخبر هنا لهذا المعنى[1].

(**والشهادةُ بهلال الفطر من هذا القسم**)؛ لأنه يتعلق به حق العباد وهو الفطرُ، فيلزمهم ذلك وكان من حقوق العباد مما فيه إلزامٌ، فصار كسائر حقوق الناس مما فيه إلزام.

وقوله: (**وما أشبه**) ذلك كالرسالةِ في الودائع والعواري (**وقَبِلَ فيها خبرَ الصبي والكافر**) أي إذا وقع في قلبِ السامع صدقهما.

(**أحدهما: عمومُ الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة**) أي إن في تبليغ مثل هذا الخبر ضرورة عامة تشمل الخاص والعام والمسلم والكافر، ومثل هذه الضرورة داع إلى سقوط شرط العدالة وسقوط اتفاق الملة؛ لأن كلَّ الناس محتاجون إلى البياعات والأشربة والتوكيل، والموكل قلما يجد عدلاً

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٣٣٤-٣٣٥.

بخلاف أمور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الأصل لم تُقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه من إلزام حق العباد ولهذا لم يُقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا إلى الإلزام وقبلنا في موضع المسالمة.

ليبعث إلى غيره بالتوكيل، وربما لا يتمكن الوكيلُ من الرجوع إلى قول الموكل مشافهةً لبعد المسافة، وكذا هذا أيضًا في جميع المعاملات من بعث الهدايا والإذن في التجارة وغيرها، فلوتوقف جواز هذا الأخبار على ما يشترط في الشهادة لوقع الناسُ في حرج عظيم، فتتعطل المصالحُ المتعلقةُ بالمعاملات، ثم الناسُ كلهم عملوا من لدن رسول الله - ﷺ - إلى يومنا هذا بمثل هذه الأخبار في الأسواق وغيرها من غير توقف على شرائط الشهادة، فكان ذلك إجماعًا منهم على سقوط شرائطَ الشهادة في هذه الأخبار.

(**بخلاف أمور الدين مثل طهارةِ الماء ونجاسته**) وحِل الطعام وحرمته فإنه من النوع الأول، فيشترط فيه العدالة، (**ولهذا الأصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع**) أي وللأصل الذي ذكرنا في بيان القسم الثالث فما فيه إلزام محض من حقوق العباد يُشترط فيه شرائطُ الشهادة قلنا: إن شهادةَ الواحد بالرضاع لا تقبل وإن كان عدلاً، يعني لوتزوج رجلٌ امرأةً فشهد واحدٌ على أنهما ارتضعا من امرأة واحدة، والنكاحُ بينهما كان باطلاً، أواشترى أمةً فشهد واحدٌ على أن المشتري وهذه الأمة ارتضعا من امرأة واحدة أوشهد على حرمة أمة من الأصل الذي كان اشتراها رجلٌ ففي هذه الصور الثلاث لا تقبل شهادةُ رجلٍ واحد وإن كان عدلا لما أن الموضعَ موضعُ المنازعة؛ لأن الإقدامَ

. . . .

على النكاح تصريح منه بأن النكاحَ وقع صحيحا ، والشاهدُ يقول : بأن النكاحَ وقع باطلا فتنازعا وفي موضع المنازعة لا يعتبر قول الواحد لكونه من جملة القسم الذي هو إلزامٌ محضٌ في حقوق العباد .

فإن قيل : في هذا حرمةٌ أيضًا فكان ينبغي أن يكون حكمه مثلَ حكم حِل الطعام وحرمته .

قلنا : لا بل بينهما فرق ؛ لأن حرمةَ الفرج هنا تنبئ على زوال الملك ، فكان زوالُ الملك أصلا ومتضمنا لحرمة الفرج والحرمةُ بناءً عليه ، والاعتبارُ للمتضمِن لا للمتضمَن .

فإن قلت : هذا الجوابُ في ثبوت الرضاع في النكاح وفي ثبوت الحرمة في ملك اليمين في الجارية مسلَّم ، وأما في ثبوت الرضاع في الجارية التي اشتراها فغير مسلم ؛ لأن ثبوتَ الرضاع هناك لا يقتضي زوال ملك اليمين هو من قبيل حل الطعام وحرمته .

قلت : إن لم يقتض هو زوال ملك اليمين اقتضى زوال ملك المتعة وهو أيضا مما يقصد في الجارية المشترى ، وكان هو بسبب القصد بمنزلة زوال ملك المتعة الذي يثبت مقصوداً وهو النكاح ، فلا يثبت بشهادة الواحد بخلاف حرمة الطعام .

فإن ذلك لم يبن على زوال ملك اليمين ولا على زوال ملك المتعة ، فإن حرمةَ الطعام تثبت مع بقاء ملك اليمين كما في العصير المملوك إذا تخمر

. . . .

يبقى مملوكًا للمالك فيحرم على المالك شربه كما يحرم على غيره ، وكذلك حل الطعام لا يبتنى على ثبوت الملك ؛ لأنه يجوز أن يثبتَ الحِلُ ولا يثبت الملكُ كما إذا أبيح له الطعام من غير تملك ولا كذلك حل المرأة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها.

وذكر في استحسان «المبسوط» الفرق بينهما من وجهين، فقال: إذا كان الرجلُ يشتري الجاريةَ فيخبره عدلٌ أنها حرةُ الأبوين أوأنها أخته من الرضاعة، فإن تنزّهَ عن وطئها أفضلٌ وإن لم يفعل وسعه ذلك ، وفرقٌ بين هذا وبين ما تقدم من الطعام والشراب فأثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت هنا ؛ لأن حِلَ الطعام والشراب يثبت بالإذن بدون الملك حتى لوقال لغيره: كلْ طعامي هذا أوتوضأ بمائي هذا أواشربه وسعه أن يفعلَ ذلك ، فكذلك الحرمةُ تثبت بما لا يبطل به الملك وحِل الوطء لا يثبت بدون الملك حتى لوقال: طأ جاريتي هذه قد أذنت لك فيه ، أوقالت له حرةٌ في نفسها، لا يحل له الوطء ، فكذلك الحرمةُ تثبت بما لا يبطل به الملك وهوخبرُ الواحد ، وتقريرُ هذا الفرق من وجهين: أحدهما: أن الحِلَ والحرمةَ فيما سوى البُضع مقصودٌ بنفسه ؛ لأنه لا يثبت بدون ملك المحل ، وتثبت الحرمةُ مع قيام الملك، فكان هذا خبرا بأمرٍ ديني ، وقولُ الواحد ملزمٌ فيه.

فأما في الوطء فالحلُ والحرمةُ تثبت حكما للملك وزواله لا يثبت مقصودًا بنفسه ، وقول الواحد في إبطال الملك ليس بحجة ، فكذلك في الحل الذي ينبني عليه.

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل أن فلانًا كان غصب مني هذا العبد فأخذته منه ، لم يقبل ولوقال: تاب فرده عليَّ قُبل خبره .

والثاني : أن في الوطء معنى الإلزام على الغير ؛ لأن المنكوحةَ يلزمها الانقيادُ للزوج في الاستفراش والمملوكةَ يلزمها الانقيادُ لمولاها ، وخبرُ الواحد لا يكون حجةً في إبطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص .

فأما حِلُ الطعام والشراب فليس فيه استحقاقُ حق على أحد يبطل بثبوت الحرمة ، وإنما ذلك أمرٌ ديني ، وخبر الواحد في مثله حجة[1] .

(**وعلى ذلك بنى محمد ـ رحمه الله ـ مسائل**) َ أي على ما قلنا من المنازعة والمسالمة ، فقوله : (**إن فلانًا كان غصب مني هذا العبد فأخذته منه**) موضع المنازعة ، فلذلك لا يقبل السامعُ خبرَه ؛ لأن الأخذَ سببُ الضمان كما أن صريحَ لفظ الغصب يثبتُ الضمانَ ، وأما التوبةُ والردُ فليس من أسباب الضمان ، وكان الموضعُ موضع المسالمة فيقبل خبرُ الواحد .

وبيان هذا أيضًا في استحسان «المبسوط» فقال : ولوأن رجلاً علم أن جارية لرجل يدعيها ثم رآها في يد آخر يبيعها ويزعم أنها قد كانت في يد فلان وذلك الرجلُ يدعي أنها له ، وكانت الجاريةُ مقرَّةً له بالملك غيرَ أنه زعم أنها كانت لي وإنما أمرته بذلك لأمر خفته وصدقته الجاريةُ بذلك والرجلُ ثقةٌ مسلمٌ فلا بأس بشرائها منه ؛ لأنه أخبرَ بخبرٍ مستقيم محتمل ، ولوكان ما

---

(١) انظر : المبسوط ١٠/ ١٧٠ .

. . . .

أخبره معلومًا للسامع كان له أن يشتريَها منه ، فكذلك إذا أخبره بذلك ولا منازعَ له فيه ، وإن كان في أكبر رأيه أنه كاذبٌ لم ينبغ له أن يشتريها ؛ لأنه ثبت عنده أنها مملوكة للأول فإن إقرارَ ذي اليد بأن الأولَ كان يدعي أنها كانت مملوكته حين كانت في يده فيثبت الملك له وكذلك سماع هذا الرجل منه أنها له. دليلٌ في حق إثبات الملك له ، والذي أخبره المخبر بخلاف ذلك لم يثبت عنده حين كان في أكبر رأيه أنه كاذب في ذلك ولولم يقل هذا ولكنه قال : ظلمني وغصبني فأخذتها منه ، لم ينبغ له أن يتعرض لها بشراء ولا قبول هبته وإن كان المخبرُ ثقةً دليلٌ في حق إثبات الملك له ، والذي أخبره المخبر بخلاف ذلك لم يثبت عنده حين كان في أكبر رأيه أنه كاذب في ذلك ولولم يقل هذا ولكنه قال : ظلمني وغصبني فأخذتها منه لم ينبغ له أن يتعرض لها بشراء ولا قبول هبته وإن كان المخبرُ ثقةً أوغير ثقةٍ ، والفرق من وجهين :

أحدهما : أنه أخبر هاهنا بخبر مستنكر ، فإن الظلمَ والغصبَ مما يمنع كل أحد عنه عقله ودينه ، فلم يثبت بخبره غصبُ ذلك الرجل بقي قوله : أخذتها منه وهذا أخذٌ بطريق العدوان .

ألا ترى أن القاضيَ لوعاين ذلك منه أمَره برده عليه حتى يثبت ما يدعيه ، وإذا سقط اعتبارُ يده بقي دعواه الملكَ فيما ليس في يده لا يطلق الشراء منه ، وفي الأول أخبر بخبر مستقيم كما قررنا ، فإن عقلَه ودينَه لا يمنعانه من

ولهذا قبلنا خبر الفاسق في إثبات الإذن للعبد ، ولهذا قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح أوالموت أوالطلاق إذا أراد الزوج أن ينكح أختها أوأرادت المرأة نكاح زوج آخر ؛ لأنه مجوز غير ملزم وأمثلته أكثر من

التلجئة[1] عند الخوف .

والثاني : أن خبرَ الواحد عند المسالمة حجةٌ وعند المنازعة لا يكون حجةً ؛ لأنه يحتاج فيه إلى الإلزام ، وذلك لا يثبت بخبر الواحد ، وفي الفصل الثاني أخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الأول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبرُه حجةً ، وفي الأول أخبر عن حال مسالمة ومواضعة كانت بينهما ، فيعتمد خبره إذا كان ثقة إلى آخره[2] .

وقوله : (**ولهذا قبلنا خبر الفاسق**) يتصل بقوله : (**وقبلنا في موضع المسالمة**) وكذلك قوله : (**ولهذا قبلنا خبرَ المخبر في الرضاع الطارئ**) متصلٌ به أيضا ؛ لأنه إنما يقبلُ خبر الواحد في الرضاع الطارئ لكونه من موضع المسالمة لما أنهما اتفقا على صحة النكاح ، والمخبر لا ينازعه بل يخبر بفساد النكاح ، وهو طالبٌ دليلا يعمل به في فساد النكاح ، وخبرُ الواحد يصلح دليلا لذلك ، فجاز أن يقبلَه ويتزوج أختها ، فكان خبرُ المخبر مجوِّزًا لا ملزمًا .

---

(١) التلجئة : هوأن يلجئك إلى أن تأتي أمرًا باطنه خلاف ظاهره .
أوأن يجعل ماله لبعض ورثته دون بعض كأنه يتصدق به عليه وهووارثه ومنه : «لا تلجئة إلا من وارث» راجع : المغرب / ٢٤٢٢ ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٣٦ .

(٢) انظر : المبسوط ١٠ / ١٧٥ ـ ١٧٦ .

أن تحصى ، والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم. وأما القسم الخامس: فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم للبكر البالغة بإنكاح وليها إذا سكتت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ، ففي هذا كله إذا كان المبلغ وكيلا أورسولا ممن

(**والشهادةُ بهلال رمضانَ من هذا القسم**) أي لا يشترط فيه نصابُ الشهادة والحرية ولفظُ الشهادة يعني إذا كان في السماء علةٌ.

(**ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر**).

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - والأصح عندي أنه يعتبر خبر الفاسق فيه في إيجاب.

(**والشهادةُ بهلال رمضانَ من هذا القسم**) أي لا يشترط فيه نصابُ الشهادة والحرية ، ولفظُ الشهادة يعني إذا كان في السماء علةً.

(**ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر**).

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - والأصح عندي أنه يعتبر خبر الفاسق فيه في إيجاب القضاء عند علمائنا جميعا ؛ لأن هذا المخبرَ نائبٌ عن رسول الله ﷺ مأمورٌ من جهته بالتبليغ كما قال عليه السلام: «**ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ**» (1) فهوبمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هوغيرُ متكلف في

---

(1) خرجه البخاري في كتاب العلم باب قول النبي عليه السلام: «رُبَّ مبلَّغ...» 1/190 حديث رقم 67 بلفظ: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»، وفي باب ليبلغ العلمَ الشاهد الغائب 1/328 حديث رقم 104 بلفظ: «**وليبلغ ...**»، وبهذا اللفظ مسلم في كتاب الحج باب تحريم مكة... 9/128 ، وخرجه غيرهما بألفاظ قريبة.

إليه الإبلاغ لم يشترط فيه العدالة ؛ لأنه قائم مقام غيره وإذا أخبره فضولي بنفسه مبتدئا فإن أبا حنيفة قال : لا يقبل فيه إلا خبر الواحد العدل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم : لا تشترط العدالة في المثنى ، ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل ، قال حتى يخبره رجل واحد عدل أورجلان ولم يُشترط العدالة فيهما نصا ويحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة إلا العدد عند أبي حنيفة - رحمه الله - أوالعدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة ، فأما عندهما فإن الكل

هذا الخبر ، ولكنه مسقطٌ عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف ، فلهذا يعتبر خبره[1] والوكيلُ : هوالذي يبلِّغ بلفظ الوكالة ، والرسولُ : هوالذي يبلِّغ بلفظ الرسالة ، وتقييدُ الوكالة والرسالة للاحتراز عن الفضولي[2] ممن إليه الإبلاغُ كالموكل والمولى والأب وغيرِهم من الأمير والقاضي .

(**والمثنى كذلك عند بعضهم**) أي لا يقبل خبر الاثنين إلا إذا كانا عدلين ، (**ولفظ الكتاب في المثنى محتمل**) أي لفظ كتاب : «المبسوط» في اشتراط عدالة الاثنين محتملٌ ؛ لأن يشترطَ أولا يشترط ، وفي «أصول الفقه» لشمس الأئمة - رحمه الله - ولفظُ الكتاب مشتبهٌ ، فإنه قال : حتى يخبرَه رجلان أورجلٌ عدلٌ ، فقيل معناه : رجلان عدلٌ أورجلٌ عدلٌ ؛ لأن صيغة

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣٣٨ .

(٢) الفضولي : هومن لم يكن وليًا ولا أصيلاً ولا وكيلا في العقد.
راجع : التعريفات للجرجاني ص ٢١٥ .

سواء لأنه من باب المعاملات ولكن أباحنيفة ـ رحمه الله ـ قال إنه من جنس الحقوق اللازمة ؛ لأنه يلزمه حكما بالعزل والحجر فيلزمه فيه العهدة من لزوم عقد أوفساد عمل ومن وجه يشبه سائر المعاملات ، لأن

هذا النعت للمفرد والجماعة واحدٌ.

ألا ترى أنه يقال شاهد عدل[1] وفي «التقويم» : فإن قيل : فما الفائدة في زيادة العدل مع قيام الفسق ؟

قلنا : كما قلنا في الشهادة مع قيام العدالة في الواحد والاثنين ، وقد نص محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ في كتاب الاستحسان في ماء أخبره رجلٌ بنجاسته والآخرُ بطهارته وأحدهما فاسق والآخرُ عدل على أنّ خبرَ العدل أولى ، وإن كانا فاسقين توقف ، وإن كان أحدُ الفريقين رجلين فخبرهما أولى، فرجح بالزيادة كما رجح بالعدالة ، وكذلك إذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله ومن جانب رجلان ومن جانب رجل ، فقول الرجلين أولى[2].

(**يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد**) يعني يلزم العقدُ على الوكيل بعد العزل ، ويلزم عليه الكف عن التصرف، (**أوفساد عمل**) يعني يفسد ما عقد العبدُ بعد الحَجر ، ويلزم عليه الكفُ عن التصرف أيضًا ، ويلزم على البكر النكاح إذا سكتت ، فكان إلزامًا من هذا الوجه ، ويلزم على المسلم الذي لم

---

(١) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣٣٨.

(٢) لم أقف عليه في الكتاب المذكور ، وراجع فيه : أصول السرخسي ١/ ٣٣٨.

الذي يفسخ يتصرف في حقـه كـما يتصرف في حقه بالإطلاق، فشرطنا فيه العدد أوالعدالة لكونها بين المنزلتين، بخلاف المخبر إذا كان رسولاً لما قلنا، وفي شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة لتوكيد الحجة والعدد أثر في التوكيد بلا إشكال والله أعلم. والتزكية

يهاجرْ بخبر الواحد الشرائع، فكان إلزامًا من هذا الوجه، ومن حيث إن الموكلَ ونحوه يتصرف في حقه بالفسخ من المعاملات كما يتصرف في حقه بالتوكيل والإذن، يعني أن ولايةَ الفسخ الثابتة له بعد الإخبار بالعزل، لعقد يعقد بعد العزل غيرُ مضافة إلى الإخبار بالعزل، بل يتصرف في حق نفسه، كولاية الإطلاق في ابتداء الوكالة فإنه لا يكون الوكيل ملزمًا فكذا العزلُ، أما في حق المسلم الذي أسلم في دار الحرب أن المخبرَ بالشرائع إذا كان مسلمًا كان مأموراً بتبليغها، ويسقط بإخباره ما لزم عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكن متكلفًا، بل كان مأموراً من جانب الشرع بخلاف الفضولي في المعاملات على ما ذكره شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ فلم يشترط على هذا العدالةُ في المخبر.

(**لأن الذي يفسخ يتصرف في حقه**) أي لأن الموكلَ الذي يفسخ الوكالة ليتصرف في حق نفسه بالإطلاق أي بالإجازة. (**لكونها بين المنزلتين**) أي بين منزلة الإلزام المحض وبين المعاملات التي لا إلزام فيها لشبهه بكل منهما

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٧.

من القسم الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وقال محمد: هو من جنس القسم الثالث على ما عرف والله أعلم.

على ما ذكرنا، (والتزكيةُ من القسم الرابع) حتى لا تحتاجُ إلى العدالة ولفظ الشهادة، والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

باب بيان القسم الرابع من أقسام السنة وهو الخبر

هذا الباب قسمان: قسم رجع إلى نفس الخبر وقسم رجع إلى معناه، فأما نفس الخبر فله طرفان: طرف السامع، وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة، أما الطرف الذي هو طرف السامع فإن العزيمة في ذلك ما يكون من جنس الإسماع الذي لا شبهة فيه والرخصة ما ليس فيه إسماع. أما الإسماع الذي هو عزيمة فأربعة أقسام: قسمان في نهاية العزيمة وأحدهما أحق من صاحبه، وقسمان آخران يخلفان القسمين الأولين هما من باب العزيمة أيضًا، لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة. أما القسمان الأولان فما يقرأه عليك من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه وما تقرأ عليه من كتاب أو حفظ وهو يسمع فتقول له: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول: نعم. قال عامة أهل الحديث: إن القسم الأول أعلى

باب بيان القسم الرابع من أقسام السنة وهو الخبر

السامع والمبلغ هما جميعًا وصفا الراوي، والطرفان باعتبار ابتداء والتلقن عن المروي عنه، والانتهاء باعتبار الرواية للغير. هكذا وجدت بخط شيخي -رحمه الله-.

(وأما الطرف الذي هو الطرف السامع) -وفي نسخه هو طرف التبليغ وصحح الأول-

منزلتين ألا ترى أنها طريقة الرسول عليه السلام وهو المطلق من الحديث المشافهة وقال أبوحنيفة: إن ذلك كان أحق من رسول الله عليه السلام ؛ لأنه كان مأمونًا عن السهو وما كان يكتب. وكلامنا فيمن يجري عليه السهوويقرأ من المكتوب دون المحفوظ ، وهما في المشافهة سواء ؛ لأن اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فيستفهم فيقول: نعم. ألا ترى أنهما سواء في أداء الشهادات وهذا لأن نعم كلمة وضعت للإعادة اختصارًا على ما مر، والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه أحوط ؛ لأن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة، فلا يؤمن على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فأنت على قراءتك أشد اعتمادا منك على قرائته إنما يبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأته عليه ، وهذا أهون من ترك شيء من المتن أوالسند حتى إن الرواية إذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه أحق كما قلتم ، وأما الوجهان الآخران فأحدهما: الكتاب والثاني: الرسالة. أما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه: حدثنا فلان إلى أن يذكر متن الحديث ثم يقول: فإذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدِّث به عني لهذا الإسناد ، وهذا من الغائب مثل الخطاب. ألا ترى أن الرسول ﷺ كان يرى

(ألا ترى أنهما سواءٌ في أداء الشهادة) يعني لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن يقرأ عليه ثم يستفهمه: هل تقر بجميع ما قرأته عليك ؟ فيقول: نعم ، وبكل واحد من الطريقين يجوز أداءُ الشهادة ، وبابُ الشهادة أضيقُ من باب الخبر.

الكتاب تبليغا يقوم به الحجة؟ وكتاب الله تعالى أصل الدين، وكذلك الرسالة على هذا الوجه. ألا ترى أن تبلغ الرسول عليه السلام كان الإرسال أيضا. وذلك بعد أن يثبتا بالحجة، والمختار في القسمين الأولين أن يقول السامع: حدَّثنا، لأن ذلك يُستعمل في المشافهة. قال في الزيادات فيمن قال :إن كلمت فلانًا أوحدثت به أنه يقع على المكالمة مشافهة وفي القسمين الآخرين المختار أن يقول: أخبرنا لأن الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة ألا ترى أنا نقول: أخبرنا؛ الله وأنبأنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول: حدثنا ولا كلمنا، إنما ذلك خاص لموسى ـ صلوات الله عليه ـ قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدِّث بكذا ولا يكلم به أنه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا أنه يحنث بذلك، وأما الرخصة فما لا إسماع فيه وهوالإجازة

(وذلك بعد أن يثبتا بالحجة) أي بعد أن يثبتَ الكتابُ والرسالةُ بالبينة أن هذا كتابُ فلان المتحدثُ الكاتبُ كما يثبت كتابُ القاضي إلى القاضي بالحجة وهي البينةُ، وكذلك في الرسول إذا ثبت بالبينة أنه هذا رسول فلان المحدثُ المرسلُ أرسله بلسانه هذا الحديث إليك ما يثبت رسالة الرسل عليهم السلام إلى الحق بالمعجزات الظاهرة الباهرة.

(فالإجازةُ): أن يقولَ: أخبرني فلانُ ابن فلان عن فلان ما في هذا

الكتاب فأجزت لك أن ترويَ عني إذا فهمتَ ما فيه[١] .

(والمناولةُ) : أن يقولَ : أخبرني فلانُ بن فلان ما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتابَ أي أعطيتك لتروي عني إذا فهمته[٢]، وليس في الإجازة المجردة إعطاءُ الكتاب وفهم ما في الكتاب فيهما شرطٌ وعدمُ السماع شاملٌ لهما .

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: وشرطُ الصحة في الإجازة والمناولة أن يكون ما في الكتاب معلومًا للمُجاز له مفهومًا له ، وأن يكون المخبرُ من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما في الكتاب ، وإذا قال حينئذ : أجزتُ لك أن ترويَ عني جميع ما في الكتاب كان صحيحًا ؛ لأن الشهادةَ تصح بهذه الصفة ، فإن الشاهدَ إذا وقف على جميع ما في الصك وإن كان ذلك معلومًا لمن عليه الحق فقال : أجزتُ لك أن تشهدَ عليَّ بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحًا فكذلك روايةُ الخبر[٣] .

وأما إذا قال المحدِّثُ : أجزتُ لك أن تروي عني مسموعاتي ، فإن ذلك غيرُ صحيح بالاتفاق بمنزلة لو قال لرجل : اشهد عليَّ بكل صك تجد فيه إقراري وقد أجزتُ لك ، فإن ذلك باطلٌ ، وبعضُ المتأخرين جوزوا ذلك على سبيل الرخصة لضرورة المستعجلين ، ولكن في هذا الرخصة سد باب الجهل

(١) راجع : الباعث الحثيث ص ١١٤ .

(٢) وهي إجازة من معين لمعين في معين .
راجع : المرجع السابق ص ١١٤ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ١/ ٣٧٧ .

أوجاهلا به، فإن كان عالما به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز: إن فلانًا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه، فأنا أُحدثك منه وأجزتُ لك الحديث به، فيصح الإجازة على هذا الوجه إذا كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم، ثم المستحب في ذلك أن يقول: أجاز لي فلان ويجوز أن يقول: حدثني أوأخبرني، والأولى أن يقول: أجاز لي ويجوز أخبرني؛ لأن ذلك دون المشافهة وإذا لم يعلم بما فيه بطلت الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ وصح في قياس قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ وأصل ذلك في كتاب القاضي إلى القاضي والرسائل إن علم ما فيهما شرط لصحة الإشهاد عندهما خلافا لأبي يوسف وإنما جوز ذلك أبو يوسف فيما كان من باب الأسرار في العادة، حتى لا يجوز في الصكوك، وكذلك المناولة مع الإجازة مثل الإجازة المفردة سواء

في الدين وفتح باب الكسل، فلا وجه للمصير إليه.

وقوله: (ويجوز أن يقولَ: حدثني).

قال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في هذا الموضع: وليس ينبغي أن يقولَ حدثني، فإن ذلك مختصٌ بالإسماع ولم يوجد[1].

وقوله: (والرسائل) أي رسالةُ المحدِّث إلى المحدَّث.

(وكذلك المناولة مع الإجازة مثل الإجازة المفردة)، وقد ذكرنا صورة كل واحدٍ من المناولة والاجازة أي في استحباب قوله: أجاز لي فلان، وجواز

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٧.

فيحتمل أن لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة وإنما يجوز عنده إذا أمن الزيادة والنقصان والأحوط قول أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ

قوله: «أخبرني فلان» لا يتفاوت الحكم بين ما إذا انضمت المناولة مع الإجازة وبين ما إذا حصلت الإجازةُ مفردةً. يعني لو كان قال المحدث لتلميذه: أخبرني فلان ابنُ فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فأجزت لك أن ترويَ عني كان المستحب للتلميذ أن يقولَ: أجاز لي فلانٌ، ويجوز أن يقولَ: أخبرني فلانٌ، وكذلك هذا الحكمُ فيما إذا ضم إلى هذه الإجازة لفظُ المناولة بأن يقول: أخبرني فلانُ ابن فلانٍ ما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتابَ لتروي عني وأجزت لك أن ترويه عني.

وقوله: (**فيحتمل أن لا يجوزَ في هذا الباب**) متصل بقوله: وإنما جوز ذلك أبو يوسف ـ رحمه الله ـ أي يحتمل أن لا تجوزَ الإجازةُ إذا لم يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند أبي يوسف أيضًا كما لا تجوز عندهما، وإنما جوز أبو يوسف الشهادةَ للشاهد على كتاب القاضي إلى القاضي مع عدم العلم له بما في الكتاب، وكذلك جوَّز شهادةَ الشاهد على كتاب الرسالة الذي أرسله الحبيب إلى الحبيب من غير علم ما في الكتاب لما فيه من الأسرار، وأما في كتاب الحديث فلا.

واختار الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هذا القول فقال: والأصحُ عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعًا؛ إلا أن أبا يوسف ـ رحمه الله ـ استحسن هناك لأجل الضرورة، فالكتبُ تشتمل على أسرارٍ لا يريد الكاتبُ

ويُحتمل أن يكون قول أبي يوسف مثله أيضًا لأن السنة أصل في الدين وأمرها عظيم وخطبُها جسيم. وفي تصحيح الإجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة وإنما ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من أهل التحمل وذلك أمر يُتبرك به لا طريق

والمكتوبُ إليه أن يقفَ عليها غيرُهما ، وذلك لا توجد في كتب الأخبار[1]

وقوله: (**وأن يكون قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ مثله**) معطوفٌ على قوله: قول أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ أي والأحوطُ أن يكون قول أبي يوسف مثلُ قولهما في باب الحديث بأن لا تجوز الإجازة بدون علم المجاز له ما في الكتاب.

(**لأن السنةَ أصلٌ في الدين**) فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه قبل أن يصيرَ معلومًا مفهومًا له.

ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدِّثُ فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يرويَ، والإجازةُ إذا لم تكن ما في الكتاب معلومًا له دون ذلك كيف تجوز الروايةَ لهذا القدر ، وإسماعُ الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوعُ تبرك استحسنه الناس ، فأما أن يثبتَ بمثله نقلُ الدين فلا.

(**وفتح لباب التقصير والبدعة**) وإنما سُمي إجازةً من لا علم له بما في الكتاب الذي أخبر له أن يرويَ عن الغير بدعةً ؛ لأنه لم يكن ذلك في السلف.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٣٧.

تقوم به الحجة فكذلك هاهنا وأما من جلس مجلس السماع وهويشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ أويخط بقلم أويعرض عنه بلهوولعب أويغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا أمانة ونخاف عليه أن يحرم حظه والعياذ بالله ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل الإسناد بخبره إلا ما يقع من ضرورة فإنه عفووصاحبه معذور وإذا صح السماع وجب الحفظ إلى وقت الأداء ، وذلك نوعان أيضا :تام وما دونه عند المقابلة ، فالأول عزيمة مطلقة ، والثاني رخصة انقلبت عزيمة ، أما الأول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لايكتبون من قبل ، ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان .

❁ ❁ ❁

(ثم صارت الكتابةُ سنةً في الكتاب والحديث) ، وهوالنوع الثاني الذي دون التام وهوأن يكون الحفظ بواسطة الكتابة . وهذا

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهونوعان :ما يكون مُذكرا، وهوالأصل الذي انقلب عزيمة، وما يكون إماما لا يفيد تذكره، أما الذي يكون مذكرا فهوحجة سواء كان خطه أوخط رجل معروف أومجهول لأن المقصود هوالذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله تعالى ﴿ سنقرئك فلا

وهذا بابُ الكتابةِ والخطِ

هما شيء واحدٌ في حق الضبط وصيانة العلم. العقدُ: العصمةُ عن النسيان[1]، (وهوالأصل الذي انقلب عزيمة) أي الخط المذكور أصلٌ بالنسبة إلى الخط الذي هوغيرُ مذكور، ولذلك قام مقام الخط في أنه عزيمةٌ، وإنما قَيد بقوله: وهوالأصلُ الذي انقلَب عزيمةً احترازاً عن الأصل الأولِ وهوالحفظُ بالقلب من وقت التحمل إلى وقت التبليغ.

(وما يكون إمامًا لا يفيد تذكُره) أي تذكر الحادثة.

(وإنما كان دوام الحفظ للنبي عليه السلام مع قوله تعالى:

---

(١) لم أقف عليه بهذا المعنى في الصحاح والقاموس المحيط.

تنسى إلا ما شاء الله ﴾ وأما إذا كان الخط إمامًا لا يذكره شيئًا. فإن أبا حنيفة كان يقول: لا يحل الرواية بمثله بحال؛ لأن الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة إذا لم تفد للعين ذكرًا كان عدمًا فالخط إذا لم يفد للقلب ذكرًا كان هدرًا وإنما يدخل الخط في ثلاثة فصول: فيما يجد القاضي في ديوانه مما لا يذكره وما يكون في السنن والأحاديث، وما يكون في الصكوك، وروى بشر بن الوليد عن أبي حنيفة - رحمهما الله - عن أبي يوسف أنه لم يعمل

﴿ سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ﴾ [1] أي مع وجود الاستثناء في حقه عليه السلام أيضا يعني كان قد يقعُ النسيان له أيضًا مع دوام حفظه عليه السلام، وكان وقع لرسول الله عليه السلام ترددٌ في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لأبي: «هلاّ ذكرتني» [2] فثبت أن النسيانَ مما لا يستطاع منه إلا بحرج بين والحرجُ مدفوعٌ، وبعد النسيان النظرُ في الكتاب طريقٌ للتذكُّر والعودِ إلى ما كان عليه من الحفظ، وإذا عاد إلى ما كان كما كان فالروايةُ تكونَ عن ضبط تام [3] (وأما إذا كان الخطُ إماما لا يذكره شيئا) أي إذا كان الخطُ مما يعتمد عليه ويقتدى به بسبب علم من رأى وأنه خطه أوخط رجلٍ معروفٍ ولكن لا يذكر الحادثةَ ولا يعلم أنه في أي وقت كتبه وفي أيِّ

---

(١) سورة الأعلى، الآيتان: ٦-٧.

(٢) خرجه الدارقطني في باب تلقين المأموم لإمامه إذا وقف في قراءته ١ / ٤٠٠ حديث رقم ٥ عن أُبيء بن كعب قال «صلى رسول الله عليه وسلم صلاةً فقرأ سورة فأسقط منها آية، فلما فرغ قلت: يا رسول الله آية كذا وكذا أنسخت؟ قال: لا. قلت: فإنك لم تقرأها. قال: أفلا لقيتنيها «وأبو داود في كتاب الصلاة باب في الفتح على الإمام في الصلاة ١ / ٣٠١ حديث رقم ٩٠٧ بلفظ «هلا أذكرتنيها»

(٣) راجع: أصول السرخسي ١ / ٣٥٨.

به في ذلك كله، ورُوي عن أبي يوسف أنه يُعمل به في ديوان القاضي وروى ابن رُستم عن محمد أنه يعمل بالخط في الكل والعزيمة في هذا كله ما قال أبوحنيفة ولهذا قلّت رواياته والرخصة فيما قالا، فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة واحد والرخصة أنواع: ما يكون بخط موثقًا بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده، وما يكون بخط مجهول، وذلك كله ثلاثة أنواع: في الحديث والصكوك وديوان القاضي، أما أبو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي إذا كان تحت يده للأمن عن التزوير وعمل به في الأحاديث إن كان لهذا الشرط وأما إذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان ؛ لأن التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس وأما في باب الحديث فإن العمل به جائز إذا كان خطاً معروفًا لا يُخاف عليه التبديل في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط ؛ لأن التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الأمين مثل المحفوظ بيده، وأما في الصكوك فلا يحل العمل به ؛ لأنه تحت يد

معنى كتبه أنه لم يعمل به أي بالخط الإمام دون الصك ؛ لأن التزويرَ فيه غالب، (ولهذا قلَّت رواياته)، وكان هذا خصلةً حميدةً وأمارةً لإتقانه.

(فصارت الكتابةُ للحفظ) أي مع الحفظ عزيمةً.

وقوله: (لرجل ثقة مؤثق بيده) يعني در كتابخانه وي بود[1].

---

(١) معناها: أي كان في مكتبته.

الخصم إلا أن يكون في يد الشاهد وكذلك قول محمد ـ رحمه الله ـ إلا في الصكوك، فإنه جوز العمل به وإن لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس إذا أحاط علمًا بأنه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر بقي فصل وهوما يحدث بخط أبيه أوبخط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز أن يقول: وجدت بخط أبي أوبخط فلان لا يزيد عليه، فأما الخط المجهول فعلى وجهين: إما أن يكون مفردًا وذلك باطل، وإما أن يكون مضمونًا إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله

(**إلا أن يكون في يد الشاهد**) أي حينئذ يحل العمل به، وكان الجوابُ فيه حينئذ كالجواب في ديوان القاضي، (**وكذلك قولُ محمد**) أي قول محمد كقول أبي يوسف ـ رحمهما الله ـ في الكل (**إلا في الصكوك**) فإنه يخالفه فيه حيث يُجَوِّزْ محمدٌ العملَ به في الصكوك أيضا، وأبو يوسف لا يجوِّزه.

وقال شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ ومحمدٌ أثبتَ الرخصةَ في الصك أيضًا وإن لم يكن بيده إذا علم أن المكتوبَ خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة له؛ لأن الباقيَ بعد ذلك توهم التغيير، وله أثرٌ بين يوقف عليه، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده[1] .

(**فيجوز أن يقولَ: وجدتُ بخط أبي أوبخط فلان لا يزيد عليه**) أي لا يقول: حدثني أوأخبرني به أبي أوفلانٌ (**إما أن يكون منفردًا**) بأن يكون حديثًا واحدًا، (**وإما يكون مضمونا إلى جماعة**) ككتاب «المصابيح» مثلا

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١ / ٣٥٩.

والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كالمعروف والله أعلم، وأما طرف التبليغ فقسمان أيضًا عزيمة ورخصة أما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع وأما الرخصة فالنقل إلى اللفظ يختاره الناقل وهذا.

باب شرط نقل المتون

قال بعض أهل الحديث: لا رخصة في هذا الباب وأظنه اختيار ثعلب من أئمة اللغة قالوا: لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال «نضر الله امرءا سمع مني مقالة فوعاها وأداها كما سمعها»، ولأنه - صلى الله عليه وسلم -

---

أو أخبارَ الأصح[1] وقيل: المرادُ به أن نكتب الأحاديثَ الكثيرة.

(والنسبةُ تامةٌ) بأن يكتبَ الكاتبُ نسبه بأن يكتب فلانُ ابن فلان ابن فلان، والله أعلم بالصواب.

بابُ شرط نقل المتون

المرادُ من المتن: نفسُ الحديث، يقال: نَضْرُ وَجْهه حسنٌ، ونضَّره اللهُ وهويتعدى ولا يتعدى[2] وعليه الحديث «نضر اللهُ عبداً سمَع مقالتي فوعاها»[3]

---

(١) هكذا في النسختين معًا، ولم أعرف مراد الشارح منها.

(٢) راجع: الصحاح ٢ / ٨٣٠ مادة: نضر.
وقال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث ٥ / ٧١ نَضَره ونَضَّره وانضره أي نعَّمه، ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة وهي في الأصل حُسنُ الوجه والبريقُ، وإنما أراد حَسَّن خُلُقَه وقَدْرَه.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٥ / ٧١.

(٣) خرجه أبوداود في كتاب العلم باب فضل نشر العلم ١ / ٣٤٦ حديث رقم ٣٦٦٠ =

مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف

وعن الأزدي[1] ليس هذا من الحسن في الوجه وإنما هوفي الجاه والقدر، وعن الأصمعي -بالتشديد- أي نعَّمَهُ. كذا في «المغرب»[2] وذكر الإمامُ شمسُ الأئمة -رحمه الله- تمامَه بقوله:

فأما من لم يُجوِّزْ ذلك[3] استدل بقوله عليه السلام: «**نضر الله امرأً سمع**

= بلفظ: «**نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هوأفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه**».

وبهذا اللفظ الترمذي في كتاب العلم باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع ٥ / ٣٣حديث رقم ٢٦٥٦ وبنحوه ٢٦٥٧ -٢٦٥٨، وابن ماجه في المقدمة باب من بلغ علما ١/ ٩٤ حديث رقم ٢٣٠-٢٣١ .

(١) هوالحافظ أبوالفتح محمد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله الأزدي الموصلي نزيل بغداد، توفي سنة ٣٧٠ هـ، وقيل: ٣٧٤هـ، له كتب منها «أسماء من يعرف بكنيته من الصحابة» و«من يعرف بكنيته ولا يعلم اسمه ولا دليل على اسمه»حقق الأخير الدكتور سوالمة الأستاذ بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود بالرياض.

انظر: معجم المؤلفين ٩ / ٢٣٦، الأعلام ٦ / ٩٨ .

(٢) انظر: المغرب ٢ / ٣٠٨، الصحاح ٢ / ٨٣٠ مادة: نضر.

(٣) اختلف العلماء في نقل الحديث بالمعنى:

فأجازه الجمهور بشروط ولم يجزه البعض (كبعض متأخري أصحاب الحديث، وهومذهب ابن عمر، ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين، وهواختيار الرازي من الحنفية، ونقل ذلك عن الإمام مالك، وكذلك هواختيار ثعلب من أئمة اللغة) وهذا الخلاف فيما لم يدون ولا كتب، وأما ما دون وكتب فلا يجوز تبدل ألفاظه من غير خلاف بينهم في ذلك، وكذلك ما تعبد بلفظ أوكان من جوامع الكلم =

وقال عامة العلماء: لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق الصحابة على قولهم: أمرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا أونحوًا منه قريبًا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال، وهذا لأن النظم من السنة غير معجز

مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه غيرُ فقيه، ورب حامل فقه إلى من هوأفقه منه» فرغب في مراعاة اللفظ ونبه على المعنى وهوتفاوتُ الناس في الفهم والفقه، واعتبار هذا المعنى يوجب الحَجر عاما عن تبديل اللفظ بلفظ آخر[1].

(لا بأس بذلك في الجملة) أي في المحكم وما يشبهه.

(وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال) أي في تفصيل رخصة نقل الحديث بالمعنى بلفظ يختاره الناقلُ جوابٌ عما قال من قوله: أن النبي عليه السلام

= راجع التفصيل في: أصول السرخسي ١ / ٣٥٥-٣٥٧، ٣٧٩، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ١١١ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٧٢-٧٣، التوضيح على التنقيح ٢ / ١٣، تيسير التحرير ٣ / ٩٧، المغني للخبازي ص ٢٢٢، منتهى الوصول والأمل ص ٨٣، إحكام الفصول للباجي ص ٣١٤-٣١٥، نهاية السول ٢ / ٣٧٢، المستصفى ١ / ١٦٨-١٦٩، التبصرة ص ٣٣٤٦، جمع الجوامع ٢ / ١٧١، المعتمد ٢ / ١٤١، الإحكام للآمدي ١ / ٣٨٣، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠-٣٨١، الإبهاج ٢ / ٣٤٤-٣٤٥، العدة ٣ / ٩٦٨، المسودة ص ٢٨١، روضة الناظر ١ / ٣١٨، إرشاد الفحول ص ٥٧ الكفاية ص ٣٠٨ فما بعدها، شرح الإمام النووي على مسلم ١ / ٣٦، أصول الحديث ص ٢٥١ .

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٣٥٥.

وإنما النظم لمعناه بخلاف القرآن. والسنة في هذا الباب أنواع :

ما يكون محكمًا لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له، وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص أوحقيقة تحتمل المجاز ومشكل أومشترك لا يعمل به إلا بتأويل، ومجمل أومتشابه، وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام. قال عليه السلام فيما يحكي من اختصاصه: «وأوتيت جوامع الكلم» فهي خمسة أقسام: أما الأول: فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة أن ينقله إلى لفظ يؤدي معناه ؛

مخصوصٌ بجوامع الكلم، فإن عامةَ العلماء إنما جوزوا نقل الحديث بلفظ آخر يختاره الناقلُ في المحكم وما يشاكله لا في جوامع الكلم ولا في المجمل والمشترك، فلم يرد على الذين جوزوا النقل بالمعنى ما احتج به الذين لم يجوزوا.

وقوله: **(ما يكون محكمًا)** وهوالذي له معنى واحد وهومعلومٌ بظاهر المتن. كذا ذكره شمسُ الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ .

(أما الأولُ) وهوالمحكمُ فنظيره قوله عليه السلام: **«المستحاضةُ تتوضأ لوقت كل صلاة»**[2] فلونقل ناقلٌ لأوان كل صلاة كان جائزاً.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٣٥٦.

(٢) خرجه بهذا اللفظ الزيلعي في نصب الراية ١ / ٨٤ وقال: غريب جدًا، وخرجه كذلك الدارمي في الطهارة باب الحائض توضأ عند وقت الصلاة ١ / ٢٤٥ حديث رقم ٩٦٣ بلفظ : «...عند وقت كل صلاة».

لأنه إذا كان محكمًا مفسرًا أمن فيه الغلط على أهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرًا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام.

ألا ترى أن النبي عليه السلام قال: **«انههم عن أربع: عن بيع ما لم يقبض»**، إلى آخره، ثم روى الرواةُ بقولهم «نهى النبي عليه السلام عن بيع ما لم يقبضْ» فلما أفاد كلٌ منهما ما أفاده الآخرُ لم يمتنعوا عن نقله بالمعنى.

(**وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام**)، وهي ما ذكره في «المصابيح» بقوله: فقال لي: **«يا أبيُّ أرسل إليَّ أن أقرأ القرانَ على حرفٍ، فرددتُ إليه أن هون على أمتي»**[1].

(١) انظر: مصابيح السنة، كتاب فضائل القرآن ٢ / ١٣٤ حديث رقم ١٥٨٥ ولفظه عن أبيّ بن كعب أنه قال: كنت في المسجد، فدخل رجل يصلِّي فقرأ قراءة أنكرتها عليه، ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله ﷺ فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه، ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه، فأمرهما النبي ﷺ فقرآ، فحسن شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية، فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيني ضرب في صدري ففضتُ عرقًا وكأنما أنظر إلى الله تعالى فرقاً، فقال لي: **« يا أبي أُرسِلَ إليَّ أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه أن هون على أمتي، فرد إلي الثانية: اقرأه على حرفين، فرددت إليه أن هون على أمتي، فرد إلي الثالثة: اقرأه على سبعة أحرف ولك بكل ردة رددتكها مسألة تسألنيها، فقلت: اللهم اغفر لأمتي، اللهم اغفر لأمتي، وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي الخلق كلهم حتى إبراهيم عليه السلام»**.

غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الأصل على نحوما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة. وأما القسم الثاني فلا رخصة

(**غير أن ذلك رخصةُ إسقاطٍ**) أي سقط تعين اللغة الواحدة في القراءة، فصار في حق عدم التعين نظير كفارة اليمين، فإن العزيمةَ في الأول كانت أن يقرأ القرآنَ بلغة قريش لا بلغات أُخرمن القبائل، ثم بدعوة رسول الله عليه السلام سقطت هذه العزيمةُ أصلا ولم تبق عزيمةٌ، بل صارت القراءات على الأحرف السبعة عزيمة كما في ركعتي المسافر؛ حيث لم تبق الأربعُ عزيمة بل سقط منها الركعتان أصلا، وكما سقطت حرمةُ الخمر حالةَ الاضطرار أصلا.

(**وهذه رخصةُ تيسيرٍ**) أي نقل الحديث بلفظ يختاره الناقلُ رخصة ترفيه وتخفيف حتى كانت رعايةُ لفظ النبي عليه السلام أفضل من نقله بمعناه، وإنْ كان الحديثُ من قبيل الظاهر، وكانت هذه الرخصة كأكل مال الغير في حالة المخمصة، فإن العملَ بالعزيمة هناك وهوأن يموتَ جوعًا أولى من العمل بالرخصة، وإن كان العملُ بها جائزا، فكذلك هاهنا كان رعايةُ لفظ النبي عليه السلام أولى من سائر الألفاظ.

(**وأما القسم الثاني**) وهوظاهرٌ يحتمل غيرَ ما ظهر من معناه، فنظيرُ ذلك قوله عليه السلام: «**لا صيامَ لمن لم ينوالصيام من الليل**»[1]؛ فإنه يحتمل

(١) خرجه أبوداود في كتاب الصيام باب النية في الصيام ١ / ٧٤٥ حديث رقم ٢٤٥٤ بلفظ: «**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**»، وبهذا اللفظ الترمذي في كتاب الصوم باب ما جاء لا صيام لمن لم... ٣/ ٩٩ حديث رقم ٧٣٠ وابن ماجه في كتاب الصيام باب ما جاء في فرض الصوم من الليل ١ / ٥٤٢ حديث رقم ١٧٠٠.
بلفظ: «**لا صيام لمن لم يفرض من الليل**».

فيه إلا لمن حوى إلى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لا يؤمن عليه أن ينقله إلى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص أومجاز، ولعل المحتمل هوالمراد ولعله يزيده عمومًا فيخل بمعانيه فقهًا وشريعة.

أن يكون معناه: لا صيام لمن لم ينوفي النهار أن يكون صومُه من الليل، وحملناه على هذا وكان هوعلى خلاف ما اقتضاه ظاهرُ اللفظ؛ لئلا يقع التعارضُ بين هذا وبين حديث آخر قال النبي عليه السلام في آخره: «**ومن لم يأكل فليصم**»[1] لأن ظاهرَ لفظ ذلك الحديث يقتضي أن لا يصح الصومُ بدون النية من الليل، والحديث الثاني يقتضي جواز الصوم وإن وُجدت النيةُ في النهار، فتعارضا فحملنا الحديثَ الأول على ما ذكرنا دفعًا للتعارض بينهما، ولعلة تزيده عمومًا، أوعلى العكس.

نظيره ما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: «أربع يخفيهن الإمامُ - وفي بعض الروايات: خمسٌ يخفيهن الإمام - »[2] فكان قولُه: خمسٌ

---

(١) خرجه الشوكاني في نيل الأوطار كتاب الصوم باب صوم المحرم وتأكيد عاشورا ٤/ ٢٤١عن سلمة بن الأكوع قال: «أمر النبي ﷺ رجلا من أسلمَ أن أذّن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشورا».

(٢) قال الزيلعي في نصب الراية ١ / ٣٢٥ قوله: روي عن ابن مسعود أنه قال: «أربع يخفيهن الإمام، فذكر منها: التعوذ والتسمية وآمين وربنا لك الحمد»، ثم قال: قلت غريب، وبمعناه ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن مسعود: «أنه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد» انتهى
وراجع في قوله: الهداية مع شرحها فتح القدير ١ / ٢٩١.

وأما القسم الثالث فلا يدخل فيه النقل ؛ لأنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة.

يخفيهن الإمامُ أعمُ من قوله: أربعٌ ،وكذلك قوله عليه السلام: «الماءُ من الماء»[1] لوزاد فيه راو في روايته مكان هذا: الماءُ من الماء إذا خرج عن شهوة. كان هذا أخص من الأول، والأولُ أعم من هذا، وكان فيهما نظيرٌ للصورتين.

(**وأما القسم الثالث**) وهوالمشكلُ والمشتركُ وذلك مثلُ قول النبي عليه السلام في زكاة السائمة: «**إنما حقنا الجذعة والثني**»[2] فلفظ الجذعة مشتركٌ في أنواع البهائم، وهوفي الإبل ما كان في السنة الخامسة، ومن البقر والشاة في السنة الثانية[3] وفي تفسير الفقهاء هوفي الغنم ما أتى عليه أكثرُ السنة، وفي الخيل هوما كان منها في السنة الرابعة[4]، فلما كان معناه مشتركًا حُمل هذا الحديث على زكاة الإبل لا على زكاة الغنم في ظاهر الرواية حتى لم يجز

---

(١) خرجه مسلم في كتاب الحيض باب أن الغسل يجب بالجماع ٤ / ٣٨ بلفظ «إنما الماء من الماء» وخرجه غيره بألفاظ قريبة.

(٢) لم أقف به باللفظ المذكور والمشهور في الباب هو: « . . . فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة. . .»، وكذلك: « من خمس من الإبل شاة . . . فإذا زادت ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت فجذعة إلى خمس وسبعين. . . » و«فإذا زادت على ستين ففيها جذعة إلى أن تبلغ خمسا وسبعين . . . ». انظر: طرق تخريج هذا الحديث بهذه الألفاظ في نصب الراية للزيلعي ٢ / ٣٣٥، ٢/ ٣٣٨، ٢/ ٣٤٠.

(٣) راجع: الصحاح ٣ / ١١٩٤ مادة: جذع.

(٤) راجع التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٤٨ .

وأما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مر أن المجمل ما لا يفهم مراده إلا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه. وأما الخامس فإنه لا يؤمن فيه الغلط لإحاطة الجوامع قد يقصر عنها عقول ذوي الألباب وكل مكلف بما في وسعه.

أداءُ الجذع في زكاة الغنم وهوقول أبي حنيفة - رضي الله عنه - وهما حملاه على زكاة الغنم فجوزا زكاة الغنم بأداء الجذع[1]

(**وأما الرابع**) وهوالمجمل والمتشابة، فالمجمل نحوما رووا: «أن القطعَ على عهد رسولِ الله ﷺ ما كان إلا في ثمن المِجن» وثمن المِجن مجملٌ، وروي عن النبي عليه السلام: «**لا قطع إلا في دينار أوعشرة دراهم**»[2] وهذا محكمٌ فكان هذا أولى.

والمتشابهُ: نحوما روي عن النبي عليه السلام: «**إن الجبار يضع قدمه في النار**» وروي: «**إن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورته**» لوحُمل هذان الحديثان على ظاهرهما من وصف الله تعالى به كانا مخالفَين للآية المحكمة في نفي التشبيه وهوقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[3] عُلم بهذا أنهما معدولان عن ظاهرهما ومأولان بتأويل يوافق الآية المحكمة، وتأويلهما

---

(١) وفي الهداية ٢ / ١٨٢: «ويؤخذ الثني في زكاتها - زكاة الغنم - ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة.

(٢) خرجه الحاكم في المستدرك بمعناه في كتاب الحدود ٤ / ٤١٩ حديث رقم ٨١٣٩، وحديث رقم ٨١٤٢ وحديث رقم ٨١٤٤

(٣) سورة الشورى، آية: ١١.

وذلك مثل قول النبي عليه السلام: «الخراج بالضمان»، وذلك أكثر من أن يحصى ويُعد. ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا أحوط الوجهين عندنا، والله أعلم بالصواب.

مذكور في «التبصرة» وغيرها، فقال في «التبصرة» قيل: المرادُ من الجبار الكافرُ العاتي المتمرد كما في قوله تعالى: ﴿**وخاب كل جبار عنيد**﴾[1] وقوله: «**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**»، خارجٌ عن سبب مروي فيه وهو أنه عليه السلام رأى رجلاً يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال: «**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**»، أي على صورة المضروب، فكانت الهاءُ راجعةً إلى المضروب لا إلى الله تعالى، وفيه تأويل آخر، فلا يمكن نقلُ مثل هذه الأحاديث بمعناها.

«**الخراج بالضمان**»[2] الخراج: ما يخرج من غلة الأرضِ والغلام[3] ومنه «الخراج بالضمان» أي الغلةُ بسبب أنه ضمنته، (**ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها**) أي جوز النقل بالمعنى إذا كان ظاهرا كما في غير الجوامع[4] (**لكن هذا أحوط الوجهين**)، وقوله: هذا «إشارةٌ إلى قوله: فإنه

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ١٥.

(٢) خرجه بهذا اللفظ أبوداود في كتاب البيوع باب فيمن اشترى . . . ٢/ ٣٠٩ حديث رقم ٣٥٠٩ وابن ماجه في كتاب التجارات باب الخراج بالضمان ٢ / ٧٥٤ حديث رقم ٢٢٤٣، والترمذي في كتاب البيوع باب ما جاء فيمن يشتري العبد . . ٣/ ٥٧٣ حديث رقم ١٢٨٥ بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ أن الخراج بالضمان».

(٣) هكذا في النسختين معًا.

(٤) وقال السرخسي: والأصح عندي أنه لا يجوز ذلك لأن النبي ﷺ كان مخصوصًا =

باب تقسيم الخبر من طريق المعنى

وهو خمسة أقسام: ما هو صدق لا شبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه، وقسم فيه شبهة وهو المشهور، وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من أخبار الآحاد، وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما أوجب وقفه فلم تقم به الحجة، وذلك مثل ما سبق من أنواع ما يسقط به خبر الواحد، والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وأنكروه، وهذا القسم نوعان: نوع لحقه الطعن والنكير من راوي الحديث ونوع آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي وهذا.

لا يؤمن فيه غلط»؛ أي القولُ بعدم الجواز هو أحفظ الوجهين، والله أعلم بالصواب.

= بهذا النظم على ما روي أنه قال: «أوتيت جوامع الكلم»، أي خصصت بذلك، فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصا به.

راجع: أصول السرخسي ١ / ٣٥٧.

بابـ ما يلحقه النكير من قبل الراوي

و هذا النوع أربعة أقسام: ما أنكره صريحًا، والثاني: أن يعمل بخلافه قبل أن يبلغه أو بعد ما بلغه، أو لا يعرف تاريخه، والقسم الثالث: أن يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل أو تخصيص، والرابع: أن يمتنع عن العمل به.

أما إذا أنكر المروي عنه الرواية؛ فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم: لا يسقط العمل به، وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا أشبه، وقد قيل: إن قول أبي يوسف أن يسقط الاحتجاج به وقال محمد ـ رحمه الله ـ لا يسقط وهو فرع اختلافهما في شاهدين شُهداء على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال أبويوسف ـ رحمه الله ـ لا تقبل، وقال محمد: تقبل.

أما من قبله فقد احتج بما روي في حديث ذي اليدين أن النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال: «أقُصِرت الصلاة أم نسيتها؟» فقال: «كل ذلك لم يكن» فقد قال بعض ذلك قد كان، وقال لأبي بكر وعمر: «أحق ما يقول ذو اليدين» فقالا: نعم، فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر، ولأن النسيان محتمل من المروي عنه..................

بابـ ما يلحقه النكير من قبل الرواة

النكيرُ: اسمٌ للإنكار.

(ولأن النسيانَ محتملٌ من المروي عنه)، فإن الراوي لا يتشكك في

بخلاف الشهادة ؛ لأنها لا تصح إلا بتحميل الأصول ، فلذلك بطلت بإنكارهم ، والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر : «أما تذكر حيث كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال : «إنما كان يكفيك ضربتان » فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ، ولأنا قد بينا أن خبر الواحد يرد بتكذيب العادة ، فتكذيب الراوي وعليه مداره أولى ، وحديث ذي السيدين ليس بحجة ؛ لأن النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان يقر على الخطأ ، والحاكي يحتمل النسيان بأن سمع غيره فنسيه وهما في الاحتمال على السواء ، ومثال ذلك

سماعه عنه ، وتحل الرواية للراوي بمجرد السماع من غير افتقار إلى التحميل على الرواية بأن يقول : ارو عني ، ولا الراوي إلى ذكر التحميل عند الأداء ، (**بخلاف الشهادة**) على الشهادة ، فإن ذلك لا تثبت (**إلا بتحميل الأصول**) ، وكذلك عند أداء الشهادة ، فإن الشاهدَ محتاجٌ إلى ذكر الإشهاد ، ولا يكتفي بقوله : أشهد عن فلان بل يقول : أشهدني فلان على شهادته وأمرني بالأداء ، فإذا شهد على شهادته ، ولما كان كذلك لم يثبت ذلك مع إنكار الأصول لأن النيابة لا تثبت عند إنكار المنوب عنه فافترقا .

(**فلم يذكره عُمر - رضي الله عنه - فلم يقبل خبره مع عدالته**) حيث لم يجوز التيمم للجنب .

(**أن خبرَ الواحد يرد بتكذيب العادة**) كما في حديث مس الذكر .

(**وهما**) أي نسيان الحاكي ونسيان المروي عنه (**سواء**) .

حديث ربيعة عن سهيل بن أبي صالح في الشاهدين واليمين أن سهيلاً سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثني ربيعة عني، ومثل حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبي عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها نكاحها باطل» رواه سليمان بن موسى عن الزهري، وسأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يقم به الحجة عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ، ومثال ذلك أن أبا يوسف أنكر مسائل على محمد حكاها عنه في «الجامع الصغير» فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر، وصحح ذلك محمد.

وأما إذا عمل بخلافه فإن كان قبل روايته وقبل أن يبلغه لم يكن جرحًا؛ لأن الظاهر أنه تركه بالحديث إحسانًا للظن به، وأما إذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فإن ذلك جرح فيه؛ لأن ذلك إن كان حقًا فقد بطل الاحتجاج به،

(لأن الظاهرَ أنه تركه) أي ترك عمله الذي كان عمله على خلاف هذا الحديث.

(مما هو خلاف بيقين) بأن لا يكون الحديثُ مشتركًا، أو عامٌّ يحتملُ الخصوصَ، بل يحتمل وجهًا واحدًا لا غير بأن يرويَ مثلاً قوله عليه السلام: «ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة»، ثم هو قهقهة في الصلاة ولم يعد الوضوء ـ كما هو مذهب الشافعي ـ فإن ذلك يكون جرحًا فيه؛ لأن هذا الحديثَ لا يحتمل غير ذلك المعنى وهو قد خالف معنى ذلك الحديث بالفعل، (فإن ذلك جرحٌ فيه) أي في الحديث؛ (لأن ذلك إن كان حقًا)

وإن كان خلافه باطلا فقد سقط به روايته إلا أن يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين إن شاء الله تعالى و إذا لم يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به ؛ لأنه حجة في الأصل فلا يسقط بالشبهة ، وذلك مثل حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي عليه السلام قال :«أيما امـــرأة نكحت بـغير إذن وليها فهو باطل »ثم إنها زوجت بنت عبدالرحمن و هو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة و مثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد أنه قال :«صحبت ابن عمر سنين

أي إن ذلك العمل الذي عمل بخلاف موجب الحديث إن كان حقا كان ذلك دلالةَ نسخ الحديث ، فيكون الاحتجاجُ بذلك الحديث باطلا ، و إن كـــان **خلافه باطلا فقد** سقطت سببُ تلك المخالفة صحةَ رواية الحديث ؛ لأنه يكون بذلك فاسقا ، و رواية الفاسق غيرُ مقبولةٍ .

ثم إنها زوجت بنت أخيها عبدالرحمن[1] ـ رضي الله عنهما ـ **وهـو غائبٌ** و هو عمل بخلاف ما روت ، و هو قوله عليه السلام «أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »[2] .

فإن قيل : كيف يكون هذا عملا بخلاف ما روت ، و ما روت التزوج ،

---

(١) هو عبدالرحمن بن عبدالله بن عثمان القرشي التميمي ، شقيق أمِّ المؤمنين عائشة ، وأسن أولاد الصديق ، أبوعبدالله ، أسلم و هاجر قبيل الفتح ، له أحاديث نحو ثمانية ، اتفق الشيخان على ثلاثة منها . توفي قرب مكة سنة ٥٢ هـ ودفن بها .
انظر : الإصابة ٢ / ٣٩٩، الاستيعاب ٢ / ٣٩١، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٧٤رقم ١٩٨

(٢) خرجه بهذا اللفظ الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي ٣/ ٣٩٩حديث رقم ١١٠٢ والدارمي في كتاب النكاح باب النهي عن النكاح بغير =

فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح ».

وأما عمل الراوي ببعض محتملاته فلسائر الوجوه، لكنه لم يثبت الجرح بهذا لأن احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله، وذلك مثل حديث ابن عمر: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» وحمله على افتراق الأبدان، والحديث محتمل افتراق الأقوال وهو معنى المشترك لأنهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله. ومن ذلك حديث ابن عباس - رضي الله عنه - : «من بدل دينه فاقتلوه» وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «لا تقتل المرتدة» فقال الشافعي - رحمه الله - لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه،

فإن قيل : كيف يكون هذا عملاً بخلاف ما روت، وما روت التزوج، والعمل منهما التزويج، والتزويج غير التزوج ؟

قلنا : إنما كان هذا عملاً منها بخلاف ما روت لعدم القائل بالفصل، فإن من أبطل نكاحها أبطل إنكاحها، ومن جوز نكاحها جوز إنكاحها، فيكون اعتقادُ جواز الإنكاح منها بخلاف ما روت .

أو نقول: لما انكحت قد اعتقدت جواز نكاحها بغير إذن وليها ؛ لأن من لا يملك النكاح لا يملك الإنكاح بالطريق الأولى .

= ولي ٢ / ٥٧٥ حديث رقم ٢١٠٦، كما خرجه أبوداود في كتاب المناسك، باب الولي ١ / ٦٣٤ حديث رقم ٢٠٨٣ بلفظ: **«أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل »**، وابن ماجه في كتاب النكاح باب لا نكاح . . . ١/ ٦٠٥ حديث رقم ١٨٧٩ بلفظ: **«أيما امرأة لم ينكحها الولي فنكاحها باطل...»**.

والامتـــناع عـــن العمل بـه مثل العـمل بخلافـه؛ لأن الامتـناع حرام مثل العمل بخلافه، والله أعلم بالصواب .

(**والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه**) يعني يخرج بكل واحد منهما عن أن يكون حجةً؛ لأن كلَّ واحد منهما حرامٌ، فحينئذ لا يخلو عن أحد الأمرين : إما أن يكون الحديثُ منسوخًا أو يكون الراوي فاسقًا كما ذكرنا ـ يبطَل الاحتجاج بذلك الحديث، ثم صورة المخالفة ما ذكر من تزوج عائشة ـ رضي الله عنها ـ بعد ما روت من بطلان نكاح امرأة نُكحت بغير إذن وليها فإن ذلك مخالفةٌ للحديث وليس بامتناع قصدًا ، وصورةُ الامتناع ما روي من حديث ابن عمرَ ـ رضي الله عنهما ـ في رفع اليدين[1] ثم تركه[2] . والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) خرجه مسلم في صحيحه ٤ / ٩٣، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين ولفظه : « . . . أن ابن عمرَ قال : كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى تكونا حَذْوَ منكبيه ، ثم كبر ، فإذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك ، وإذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك ، ولا يفعله حين يرفع رأسه من السجود » .

(٢) خرجه الزيلعي في نصب الراية ١ / ٣٩٢ قال : قال البخاري في كتاب «المفرد في رفع اليدين» : وروي عن أبي بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد «أنه لم ير ابن عمرَ رفع يديه إلا في التكبيرة الأولى» قال ابن معين : إنما هو توهمٌ لا أصل له ، أو هو محمول على السهو كبعض ما يسهو الرجل في صلاته ، ولم يكن ابن عمرَ يدع ما رواه عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع ما رواه عن ابن عمر مثل طاوس وسالم ونافع ومحارب بن دثار وأبي الزبير أنه كان يرفع يديه ، فلو صحت رواية مجاهد لكانت رواية هؤلاء أولى ، ثم أخرج روايات هؤلاء المذكورين : أن ابن عمر كان يرفع يديه في الصلاة . والله أعلم .

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

و هذا على قسمين: قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل أصحاب النبي ﷺ، وقسم منه ما يلحقه من قبل أئمة الحديث، وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين: إما أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه أو لا يحتمله.

والقسم الثاني على وجهين أيضًا: إما أن يقع الطعن مبهمًا بلا تفسير أو يكون مفسرًا بسبب الجرح، فإن كان مفسرًا فعلى وجهين أيضًا: إما أن يكون السبب مما يصلح الجرح به أو لا يصلح؛ فإن صلح فعلى وجهين: إما أن يكون ذلك مجتهدًا في كونه جرحًا أو متفقًا عليه، فإن كان متفقًا عليه فعلى وجهين أيضًا: إما أن يكون الطاعن موصوفًا بالاتقان والنصيحة أو بالعصبية والعداوة.

باب الطعن يلحق الحديث

(إما أن يقعَ الطعنُ مبهمًا) بأن قال: هذا الحديثُ غيرُ مقبول، أو قال: هو مطعونٌ، ولم يفسر سببُ الطعن، أو قال: إن الراويَ فاسقٌ، أو مطعون ولم يفسر.

(وأما القسم الأول) وهو طعنُ الصحابة - رضي الله عنهم - فيما لا يحتمل الخفاء.

(عُلم أن القسمةَ من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) أي خيَّر بين أصحابه حين أفتحها.

أما القسم الأول فمثال ذلك أن النبي ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» فقد حلف عمر أن لا ينفي أحدًا أبدًا، وقال علي رضي الله عنه: «كفى بالنفي فتنة»، وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما؛ لأن إقامة الحدود من حظ الأئمة ومبناه على الشهرة، وعمر وعلي - رضي الله عنهما - من أئمة الهدى، فلو صح لما خفي وهذا لأنا تلقينا الدين منهم فيبعد أن يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ، وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم أن القسمة من رسول الله عليه السلام لم تكن حتمًا.

وقال محمد بن سيرين في متعة النساء: هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصحهم تهمة، فإن قيل: ابن مسعود لم يعمل بأخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحًا قلنا: لأنه لم ينكر

فقال: طبَّق الراكعُ كفيه أي جعلهما بين فخذيه[1]، (لكنه رأى رخصة) أي رخصة تخفيف؛ لأنه كانت يلحقهم المشقةُ في التطبيق مع طول الركوع، لأنهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيرًا عليهم لا تعيينا عليهم، فلأجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذي فيه أمرٌ بالأخذ بالركب[2] الدسُّ: الإخفاءُ[3].

---

(١) راجع: الصحاح ٤ / ١٥١٢، مادة: طبق.

(٢) خرجه الترمذي في الصلاة، باب ما جاء في وضع اليدين على الركبتين في الركوع ٢ / ٤٣ حديث رقم ٢٥٨ عن عمر - رضي الله عنه - بلفظ: «إن الركَب سُنت لكم فخذوا بالركب»، وقال الترمذي: حديث عمر حسن صحيح.

(٣) دَسَسْتُ الشيء في التراب أدُسُّهُ: أخفيته فيه.
راجع: الصحاح ٣ / ٩٢٨، مادة: دسس.

الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة أولى، إلا أن ذلك رخصة إسقاط عندنا .

ومثال القسم الآخر ما روي عن أبي موسى الأشعري أنه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة ولم تكن جرحًا ؛ لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء، وأما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل مجملاً ؛ لأن العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصًا في القرون الأولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن .

ألا يرى أن شهادة الحكم أضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا أولى، وإذا فسره بما لا يصلح جرحًا لم يقبل وذلك مثل من طعن في أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد ، وهذا دلالة إتقانه ؛ لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ وإتقان.

ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جد حفظه وحسن ضبطه، فالرجوع إلى كتب الأستاذ آية إتقانه لا جرح فيه،

فقد (طعن) بعض المتعنتين (في أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ) أنه دس ابنه ليأخذ كُتُبَ أستاذه حماد[1] ـ رضي الله عنه ـ وكان يروي من ذلك، وهذا في أصله ليس بصحيح، ولئن صح فإنه ـ رحمه الله ـ أعلى حالاً وأجل منصبًا من أن ينسبَ إلى أنه دس ابنه ليأخذ الكتبَ على وجه التمول والاستتار، بل إن

---

(١) هو حماد بن أبي سليمان العلامة، الإمام، فقيه العراق، أصله من أصبهان ، تلميذ إبراهيم النخعي، وكان أحد العلماء الأذكياء والكرام الأسخياء، توفي سنة ١١٩هـ أو ١٢٠هـ .
قال عبدالملك بن أياس : قيل لإبراهيم : من لنا بعدك ؟ قال : حماد .
انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٣ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٨٨رقم ٧٢٥ .

ومن ذلك طعنهم بالتدليس، وذلك أن تقول: حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا، وسموه عنعنة لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر شبهته أولى، ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنّى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه، مثل قول سفيان الثوري حدثني أبوسعيد، وهو يحتمل الثقة وغير الثقة،

كان للاستيناف ومقابلة حفظه بكتب أستاذه بإجازة من له ولايةُ الإجازة فيزدادُ معنى الإتقان له، فإنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ.

(**التدليس**): كتمانُ عيب السلعة عن المشتري[1]، (**وذلك أن تقول: حدثني فلان عن فلان من غير أن يتّصل الحديث بقوله: حدثنا**) أي لا يقولُ: قال حدثنا فلان قال حدثنا فلان. يعني بإعادة قال حدثنا لا بإعادة عن.

(**لأن هذا يوهم شبهة الإرسال**) أي يحتمل أن يكون تركَ راويًا آخر بينهما لإفادة علو الإسناد؛ لأنه يجوز أن يقول لمن لم يكن وقت النبي

---

(١) التدليس: دلس البائع تدليسًا، كتم عيب السلعة من المشتري وأخفاه.
يقال: دالسه أي خادعه، كأنه من الدلَس بالتحريك وهو الظلمة.
و عند المحدثين هو نوعان:
أ ـ تدليس الإسناد: هو أن يروي عمن لقيه ولم يسمعه منه موهمًا أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه موهمًا أنه لقيه أو سمعه منه.
ب ـ تدليس الشيوخ: فمثل أن يغيِّرَ اسمَ شيخه لعلمه بأن الناس يرغبون عن الرواية عنه، أو يكنيه بغير كنيته، أو ينسبه إلى غير نسبته المعروفة من أمره.
راجع: الصحاح ٣ / ٩٣٠، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٢٥، الكفاية ص ٥٩، تدريب الراوي ١ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٢٢٨، الباعث الحثيث ص ٥٠ ـ ٥٢.

ومثل قول محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ حدثني الثقة من أصحابنا من غير تفسير ؛ لأن الكناية عن الراوي لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارًا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وأمثاله ومثل سفيان الثوري مع جلال قدره وتقدمه في العلم

عليه السلام : عن النبي عليه السلام أنه قال : كذا ، وهذا لأنه لو قال : حدثنا فلانٌ عن فلان عن رسول الله عليه السلام كان هو صادقًا ، وإن حدثه فلانٌ بواسطة عشرة رواة ، وأما إذا قال : حدثنا فلانٌ قال حدثنا فلان إلى أن قال : حدثنا رسول الله عليه السلام كذا ـ لم يبق فيه شبهة الإرسال ؛ لأن ذلك يستعمل في المشافهة .

(**مثل قول سفيان الثوري**[1] **حدثني أبو سعيد**) أراد به الحسن البصري .

(**مثل الكلبي وأمثاله**) كالحسن البصري ومسروق[2] ، . . . .

---

(١) هو سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثوري الكوفي ، المجتهد ، الإمام ، الثقة ، ولد سنة ٩٨هـ ، ونشأ في الكوفة ، أمير المؤمنين في الحديث ، وكان سيد زمانه في علوم الدين ، من مؤلفاته «الجامع الكبير» و«الجامع الصغير» في الحديث ، «الفرائض» و«رسالة إلى عباد بن عباد الأرسوفي» ، توفي في شهر شعبان سنة إحدى وستين ومائة بالبصرة ، وله ثلاث وستون سنة .
انظر : وفيات الأعيان ٢ / ٢٨٦ رقم ٢٦٦ ، معجم المؤلفين ٤ / ٢٣٤ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٢٥٨ رقم ١٠٩٧ .

(٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك من هَمْدان ويكنى أبا عائشة ، الإمام ، الكوفي ، القدوة ، الفقيه ، صاحب ابن مسعود ، وروى عن أبي بكر وعمر ومعاذ وعلي ، وروى له أصحاب الكتب الستة ، كان يصلي حتى تورمت قدماه . قال الشعبي : «ما رأيت أطلب للعلم منه» ، توفي سنة ٦٣هـ .
انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩ ، الشذرات ١ / ٧١ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٣٠ رقم ٣٩٨ .

والورع، وتسميته ثقة شهادة بعدالته فأنى يصير جرحًا، ووجه الكناية أن الرجل قد يُطعن فيه بباطل فيحق صيانته، وقد يروي عمن هو دونه في السن أو قرينه أو هو من أصحابه، وذلك صحيح عند أهل الفقه وعلماء الشريعة وإن طال سنده فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل، وإنما يصير هذا جرحًا إذا استفسر فلم يفسِّر، ومن ذلك ما لا يعد ذنبًا في الشريعة مثلما طعن الجاهل في محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ لأنه سأل عبدالله بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها فأبى فقيل له فيه، فقال: لا تعجبني أخلاقه؛ لأن هذا إن صح فليس به بأس؛ لأن أخلاق الفقهاء تخالف أخلاق الزهاد؛ لأن هؤلاء أهل عزلة وأولئك أهل قدوة، وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة وينعكس ذلك مرة،

وعلقمة[1]، (وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة) كالمزاح بالجِدِّ وأكل الأطعمة الشهية، وتكثير الاختلاط بالناس وتقبيل امرأته وهي صائمةٌ أو حائضٌ أو هو صائمٌ.

(و **ينعكس ذلك مرة**) بأن يحسنَ في منزل العُزلة ويقبحُ في منزل القدوة، وذلك عكس ما ذكرناه، وإن تجانب امرأته في الليل والنهار وترك الاختلاط بالناس.

---

(١) هو علقمة بن قيس بن عبدالله بن مالك بن علقمة النخعي أبوشبل الكوفي، التابعي الكبير، الإمام، الحافظ، سمع عمر بن الخطاب وعثمان وعليًا وابن مسعود وسلمان، وأجمعوا على جلالته ووفور علمه وجميل طريقته، توفي سنة ٦٢هـ وقيل غير ذلك.
انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٢٩ رقم ٣٩٥.

وقد قال فيه عبد الله بن المبارك : لا يزال في هذه الأمة من يحمي الله به دينهم ودنياهم ، فقيل : هل له ومن ذلك اليوم ؟ فقال :محمد بن الحسن الكوفي .

ومثال ذلك من طُعن بركض الدابة مع أن ذلك من أسباب الجهاد كالسباق بالخيل والإقدام ، ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو أمر ورد الشرع به بعد أن يكون حقا لا باطلا إلا أن يكون أمراً يستفز الخفة فيتخبط

ألا ترى إلى معاملة موسى عليه السلام مع العبد الصالح كيف حسُن عنده ما قُبح عند موسى عليه السلام، وموسى عليه السلام كان من أهل القدوة، والعبدُ الصالحُ من أهل العزُلة، فقال له موسى حين قتل نفسًا منكرًا لقتله : ﴿**أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ**﴾[1] فحسُن قتل النفس عنده، و قبح عند موسى عليه السلام[2] ، ولذلك يجب على المفتي أن يأمرَ الناس في بعض المواضع بأخذ الرخص كما في ماء الحمام وغيره تيسيرًا عليهم، ولا يرضاه الزهادُ من المجاهدين.

(**و مثال ذلك**) أي ومثال ما لا يعد ذنبًا في الشريعة؛ (**الركضُ**) : در ائيدن ستور وباي زدن من حد نصر.

(**وطعن بعضُهم بالمزاح**) . المزحُ : الدعاء به من حد منع، والاسم المُزاح - بالضم -، وأما المزاح - بالكسر - فمصدرُ مازحة . كذا في «الصحاح»[3] فكان هاهنا بالكسر بدلالة قوله : (**بركض الدابة**) (**و هو أمرٌ ورد به الشرعُ**)،

---

(١) سورة الكهف، آية: ٧٤.

(٢) راجع القصة في : تفسيرالقرطبي ١١ / ٢٠ - ٢١.

(٣) انظر : إلصحاح ١ / ٤٠٤، مادة : مزح .

ولا يبالي، ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد أن ثبت الإتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره، وذلك مثل حديث ثعلبة ابن صغير العذري في صدقة الفطر أنها نصف صاع من حنطة.

ألا ترى أن رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث أبي سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها صاع من حنطة؛ لأنهما استويا في الاتصال وهذا أثبت متناً من حديث أبي سعيد، وقد انضاف إلى ذلك

وهو ما روي عن النبي عليه السلام حيث قال لمن سأله الناقة: «**لأحملنك على ولد الناقة**، فقال السائل: كيف يطيق لي ولدُ الناقة! فقال النبي عليه السلام: **كلُ ناقةٍ ولدُ الناقة**»[1] فقال السائلُ: كيف يطيق لي ولد الناقة، ومثله أيضاً حديثُ العجوز وهو معروف[2].

(**وهذا أثبت متناً من حديث أبي سعيد**) الخدري[3] - رضي الله عنه - أي

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الأدب، باب ما جاء في المزاح ٢ / ٧١٨ حديث رقم ٤٩٩٨: «عن أنس رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله أحملني، قال النبي ﷺ: **إنا حاملوك على ولد ناقة**، فقال: ما أصنع بولد الناقة؟ فقال النبي ﷺ: **وهل تلد الإبل إلا النوق**».

(٢) وهو حديث: «**لا يدخل الجنة عجوز**» خرجه ابن حجر في كتاب الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ٤ / ١٦٣.

(٣) هو أبوسعيد الخدري، الإمام، المجاهد، مفتي المدينة سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الأبجر، استشهد أبوه مالك يوم أحد، وشهد أبوسعيد الخندق وبيعة الرضوان، وروى حنظلة بن أبي سفيان عن أشياخه أنه لم يكن أحد من أحداث أصحاب رسول الله ﷺ أعلم من أبي سعيد الخدري، توفي سنة أربع وسبعين - رحمه الله -.

انظر: تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٩٢ رقم ٢٦٠.

رواية ابن عباس أيضًا ، ومن ذلك الطعن بأن من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه ؛ لأن العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أنه لم يحترف رواية الحديث وإن كان قد فعله من هو دونه في المنزلة ، فكذلك في كل عصر إذا صح الاتقان سقطت العادة ، وقد قبل النبي عليه السلام خبر الأعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية ، وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالإرسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل ، فإن وقع الطعن مفسرًا بما هو فسق وجرح ، لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة ولم يسمع مثل طعن الملحدين في أهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعي - رحمه الله - على بعض أصحابنا المتقدمين - رحمة الله عليهم - .

وأما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلاثين فصاعدًا أو أربعين . ،

حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذري[1] - رضي الله عنه - أثبت متنًا ؛ لأن فيه الأمرَ بأداء نصف صاع من بر .

و أما متن حديث أبي سعيد الخدري «كنا نؤدِّي على عهد رسول الله ﷺ صاعًا من الحنطة »[2] فليس فيه ما يدل على الوجوب لاحتمال أن يكون ذلك

---

(١) هو عبد الله بن ثعلبة بن صغير العذري المدني ، ولد عام الفتح ، وكان شاعرا فصيحًا ، توفي سنة تسع وثمانين .
انظر : أسد الغابة ٣ / ١٩٠ ، الإصابة ٢ / ٢٧٦ ، الاستيعاب ٢ / ٢٦٢ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٢٠ رقم ٣٤٩ .

(٢) خرجه أبوداود في كتاب الزكاة ، باب كم يؤدي في صدقة الفطر ١ / ٥٠٧-٥٠٨ =

و قد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها، ومن طلبها في مظانها وقف عليها إن شاء الله تعالى، وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعًا ولا تتناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز الحادث ـ تعالى الله عن ذلك ـ وإنما يقع التعارض بينهما

زيادةً على الواجب، ونحن لا ننكر ذلك.

(**وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم**) وهو نحو عمل الراوي بخلافه بعد ما بلغه الحديثُ، ونحو الإنكارُ والامتناعُ عن العمل. (**ومن طلبها في مظانها**) وهي كتب الجرح والتعديل.

(**التعارضُ**): هو أن يتعرضَ لحكم الدليل الأول بالإبطال لا لنفس الدليل[1] والتناقضُ: هو أن يتعرضَ للدليلِ الأول بالإبطال على وجهٍ لا

= حديث رقم ١٦١٦ عن أبي سعيد الخدري قال: «كنا نُخرج إذا كان فينا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حرٍ أو مملوك صاعًا من طعام أو صاعًا من أقط أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من زبيب...» وذكر رجل واحد فيه عن ابن علية «أو صاعًا من حنطة» وليس بمحفوظ.

(١) المعارضة لغة: الممانعة على سبيل المقابلة، عارضت كتابي بكتابه أي قابلته، ويقال: عرض لي كذا أي استقبلني فمنعني مما قصدته، وسمي السحاب عارضًا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها.
وفي الاصطلاح: هو التقابل بين الدليلين بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر.
راجع: لسان العرب ٧/ ١٦٧، التعريفات للجرجاني ص ٢٨١، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٣٠، أصول السرخسي ٢/ ١٢، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٨٨، البحر المحيط ٦/ ١٠٩، وانظر تعريفه في هـ٩ من ص (١٠٢٠).

لجهلنا بالناسخ من المنسوخ، فلا بد من بيان هذه الجملة، والله أعلم وهذا

يبقى هو حجةً أصلا[1]، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

❁ ❁ ❁

(١) هو: اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، كقولنا زيد إنسان، زيد ليس بإنسان.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٩٣.

باب المعارضة

وإذا ثبت أن التعارض ليس بأصل كان الأصل في الباب طلب ما يدفع التعارض .

باب المعارضة

(وإذا ثبت أن التعارضَ ليس بأصل)[1] لما أنه من أمارات العجز ـ تعالى الله عن ذلك ـ (كان الأصلُ في هذا الباب طلَبُ شيء يدفعُ المعارضةَ) ليكون العملُ بالأصل، وذلك أن يُطلبَ التاريخُ، فإن عُلم اندفعت المعارضةُ أويُوَفق بينهما كما فعلنا في قوله عليه السلام: «القلسُ حدثٌ»[2] مع قول الراوي:

(١) لأنه لا يجوز التعارض بين الأدلة الشرعية مطلقًا في الواقع ونفس الأمر سواء كانت نقلية أو عقلية، قطعية أم ظنية، فالشريعة الإسلامية ترجع كلها إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف؛ حيث إن منشأ الخلاف في الأحكام مرجعه اختلاف المجتهدين إذ لا اختلاف في أصل الشريعة؛ لأنه ليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد، بل لا يريد إلا طريقًا واحدًا في الواقع، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء ومنهم الأئمة الأربعة .
راجع: كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٨٨، المغني للخبازي ص ٢٢٤، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٥٨ـ ٤٠١، شرح الكوكب المنير ٤ / ٦٠٨، إرشاد الفحول ص ٢٧٥، الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ٤ / ٢٩٤.

(٢) خرجه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج من البدن ١ / ١٥٣ حديث رقم ١١ بلفظ: «**إذا قاء أحدكم في صلاته أو قلس فلينصرف فليتوضأ...**».

وإذا جاء العجز وجب إثبات حكم التعارض، وهذا الفصل أربعة أقسام في الأصل، وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة .

أما معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال : عرض إليَّ كذا أي استقبلني بصد ، ومنه سُميت الموانع عوارض، وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين، فركن كل شيء ما يقوم به، وأما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم، وذلك أن التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما، مثل النكاح يوجب الحل في محل والحرمة في غيره، وكذلك في وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلِّها. وحكم المعارضة بين آيتين المصير إلى السنة، وبين السنتين نوعان :

المصير إلى القياس وأقوال الصحابة - رضي الله عنهم - على الترتيب في الحجج إن أمكن ؛ لأن الجهل بالناسخ يمنع العمل بهما، وعند العجز يجب

«أنه عليه السلام قاء فلم يتوضأ»[1] وغير ذلك[2] .

(وإذا جاء العجزُ وجب إثباتُ حكمِ التعارض) وهو تقريرُ الأصول، (وهذا الفصل) أراد به بابَ المعارضة .

و حكم المعارضة (بين سنتين نوعان : المصيرُ إلى القياس وأقوالِ الصحابة على الترتيبَ في الحجج إن أمكن) يعني إن ترتيب الحجج أن يبدأ

---

(١) خرجه الزيلعي في نصب الراية كتاب الطهارات، فصل في نواقض الوضوء ١ / ٣٧ حديث رقم ١٦ وقال: غريب جداً .

(٢) انظر الجمع بينهما في : ص (٧٦٥).

تقرير الأصول، وإذا ثبت أن الأصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين أو قراءتين في آية أو بين سنتين أو سنة وآية؛ لأن النسخ في ذلك كله سائغ على ما نبين إن شاء الله تعالى، وأما بين قياسين أو قولي الصحابة - رضي الله عنهم - فلا

بالكتاب ثم بالسنة ثم بأقوال الصحابة ثم بالقياس، وهذا مستقيمٌ على ما اختاره أبو سعيد البردعي - رحمه الله - فإن عنده تقليدَ الصحابي واجبٌ مطلقا فيما يُدرك بالقياس أو لا يدرك[1]، وعلى قول الشيخ أبي الحسن الكرخي - رحمه الله - تقليدَ الصحابي فيما يُدرك بالقياس ليس بواجب بل يَعملُ المجتهدُ التابعيُ برأيه[2] على ما سيأتيك بيانه إن شاء الله تعالى[3] فيكون على قود كلامه المصيرُ إلى القياس أو أقوالِ الصحابة .

---

(١) وهو مذهب الإمام مالك، والشافعي في القديم، وأحمد في رواية، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، وأكثر الأصوليين كشمس الأئمة، وفخر الإسلام ومن معهما .
راجع: أصول السرخسي ٢ / ١٠٥ - ١٠٦، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٨٩، تيسير التحرير ٣ / ١٣٢، الإحكام للآمدي ٣/ ١٩٥، الإبهاج ٣ / ١٩٢، روضة الناظر ١/ ٤٠٣ .

(٢) وهو قول الإمام أحمد، والشافعي في الجديد، وأكثر أصحابه كالغزالي، والآمدي، والشيرازي وغيرهم، لأن القياس وأقوال الصحابة عندهم في مرتبة واحدة، فالواجب عندهم المصير إلى ما يرجح عند المجتهدين منها؛ لأن قول الصحابي لما كان بناءً على الرأي كان بمنزلة قياس آخر، فكان تعارض القياسين فيعمل بأيهما شاء بشرط التحري، وأما إذا كان قول الصحابي مما لا يدرك بالرأي فإنه مقدم على القياس باتفاق عند الحنفية .
راجع: تيسير التحرير ٣ / ١٣٧، المعتمد ٢ / ٥٣٩، التبصرة ص ٣٩٥ فما بعدها، المنخول ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

(٣) راجع: ص (١٢٧٥) وهامش رقم (٦) من ص (١٣٨٥) .

. . . .

ثم نظيرُ قوله: «وحكمُ المعارضة بين آيتين المصيرُ إلى السنة» قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[1] وهَذا في حق الصلاة بإجماع أهل التفسير عليه وبدليل سياق الآية وسباقها، وهو مقتض لوجوب القراءة على المقتدي كما في سائر الأركان من الركوع والسجود، حيث لا تسقط سائر الأركان من المقتدي بإتيان الإمام بها فكذا في القراءة، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[2] يقتضي أن لا تجوز منه القراءة؛ لأن القراءةَ تخلُ بالاستماع وهذا الخطابُ للمقتدين. على هذا أكثرُ أهل التفسير[3]، فلمَا تعارضت الآيتان بهذا الطريق رجعنا إلى السنة، وهي ما قال النبي عليه السلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءةٌ»[4]، وقال في الحديث المعروف: «و إذا كبَّر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا»[5]، ومَنْعُ المقتدي عن القراءة

---

(١) سورة المزمل، آية: ٢.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٢٠٤.

(٣) قال النقاش: أجمع أهل التفسير أن هذا الاستماع في الصلاة المكتوبة وغير المكتوبة.
و قال القرطبي: والصحيح القول بالعموم.
راجع في المسألة: تفسير القرطبي ٧ / ٣٥٤، أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٥٢، شرح فتح القدير على الهداية ١ / ٣٣٨-٣٤١.

(٤) خرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا ١/ ٢٧٧ حديث رقم ٨٥٠، وعلق محمد فؤاد عبدالباقي عليه وقال «في الزوائد: في إسناده جابر الجعفيّ، كذاب، والحديث مخالف لما رواه الستة من حديث عبادة».

(٥) خرجه مسلم في كتاب الصلاة باب الائتمام . . . ٤/ ١٣١-١٣٣ بلفظ: «إنما جعل =

. . . .

خلف الإمام مرويٌّ عن ثمانين نفراً من كبار الصحابة[1] - رضي الله عنهم - فأخذنا بالسنة .

و كذلك وقع التعارضُ بين قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[2] وهذا نصٌّ عامٌّ يتناولُ السراقَ كلَّها من المستأمن وغيره ، وبين قوله تعالى في المستأمن : ﴿ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾[3] فإنه يقتضي أن لا تقطعَ يدُ السارق المستأمن ؛ لأن الإبلاغَ سالما إلى مأمنه وجب بالنص ، وقطع يده ينفي الإبلاغ سالمًا إلى مأمنه كما كان ، فلما وقع التعارضُ بينهما بهذا الطريق رجعنا إلى ما روى سعيد بن جبير[4] عن علي - رضي الله عنهما - بالإبلاغ إلى

= الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون» ، وبنحوه أحاديثَ كثيرة دون ذكر قوله : «و إذا قرأ فأنصتوا » ، لكن خرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة ، باب إذا قرأ الإمام . . . ١/ ٢٧٦ حديث رقم ٨٤٦ بلفظ ذكر فيه : « . . . وإذا قرأ فانصتوا» ، وعلق السندي في التعليق على الحديث فقال : «هذا الحديث صححه مسلم ، ولا عبرة بضعف من ضعفه» .

(١) راجع : تفسير القرطبي ٧ / ٣٥٣ـ٣٥٥ ، تفسير الطبري ٩ / ١٦٢ ، أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٥١ـ٥٢ .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣٨ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ٦ ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ .

(٤) هو الإمام سعيد بن جُبير بن هشام الكوفي الأسدي ، ثقة ، فقيه ، من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع . قتل بين يدي الحجاج سنة خمس وتسعين ومائة - رضي الله تعالى عنه - .
انظر : الشذرات ١ / ١٠٨ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٤٨ رقم ٤٩٧ ،

. . . .

مأمنه كما كان .

ذكره في «الكشاف»[1] وأخذنا به، وعلى هذا كان نص الإبلاغ إلى مأمنه مخصصًا لعموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى[2] .

و أما نظيرُ المصير إلى القياس بعد التعارض بين سنتين فكثيرٌ، فمنه حدُ التيمم في اليدين .

قال الأوزاعي[3] والأعمش: [4] إلى الرسغين[5] .

---

(١) انظر: الكشاف ٢ / ١٤٠، وقصته: جاء رجل من المشركين إلى علي - رضي الله عنه - فقال: إن أراد الرجل منا أن يأتي محمدًا بعد انقضاء هذا الأجل يسمع كلام الله أو يأتيه لحاجة قتل؟ قال: لا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾.

(٢) راجع معناه في: ص (١٨٢٥).

(٣) هو عبدالرحمن بن عمرو بن يُحْمِدْ الأوزاعي أبوعمرو، الحافظ، الثقة، عالم أهل الشام، وأستاذ أبي إسحاق الفزارَي، وعبدالله بن المبارك، وغيرهما، له مؤلفات منها «السنن» و«المسائل» وغيرهما، ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ، وتوفي في بيروت مرابطا سنة سبع وخمسين ومائة، جمع آراءه الفقهية الدكتور عبدالله الجبوري في رسالة الدكتوراه بعنوان (فقه الإمام الأوزاعي).
انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٦، معجم المؤلفين ٥ / ١٦٣، الأعلام ٣/ ٣٢٠.

(٤) هو أبوبكر محمد بن سعيد الأعمش المتوفى سنة ٣٤٠هـ، تفقه على الفقيه الحنفي محمد بن أحمد بن أبي بكر الإسكافي البلخي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، وتفقه عليه محمد بن عبدالله الهندواني .
انظر: الفوائد البهية ص ١٦٠ تحت ترجمة محمد بن أحمد أبوبكر الإسكافي البلخي، تاج التراجم ص ٢٦٤ رقم ٢٤٠ الطبعة المحققة.

(٥) الرسغ: المَفْصِل ما بين الساعد والكف .

. . . .

و قال علماؤنا، والشافعي: إلى المرفقين، وبكل واحد منهما وردت السنة[1]، فلما تعارضت السنتان رجعنا إلى القياس، وقلنا: إن التيممَ بدلٌ عن الوضوء، ثم الوضوء في اليدين إلى المرفقين، فكذا في التيمم.

و منه ما قال علماؤنا - رحمهم الله - إن المنيَ نجسٌ.

و قال الشافعي: إنه طاهر[2] لحديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال:

= راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٠٧.

(١) استدل الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم: «التيمم ضربتان؛ ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين».

كما استدل الإمام الشافعي بحديث أسلع - رضي الله عنه - قال: قلت لرسول الله ﷺ أنا جنب، فنزلت آية التيمم فقال: «يكفيك هكذا، فضرب بكفيه الأرض ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه ثم أمرَّهما على لحيته ثم أعادهما إلى الأرض فمسح بهما الأرض ثم دلك إحداهما بالأخرى ثم مسح ذراعيه ظاهرهما وباطنهما».

واستدل الأعمش بفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أنه - صلى الله عليه وسلم - مسح أنصاف ذراعيه.

و قال الأوزاعي - وهو قول علي بن أبي طالب، وعطاء، والشعبي في رواية، وأحمد بن حنبل، وإسحاق ابن راهويه، وداؤد بن علي، والطبري، وهو قول الشافعي في القديم - : حد التيمم في اليدين إلى الكوعين وهما الرسغان.

راجع: شرح فتح القدير على الهداية ١ / ١٢٦، المجموع ٢ / ٢٢٧، تفسير القرطبي ٥ / ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) راجع: المجموع ٢ / ١٤٦.

. . . .

«المني كالمخاط فامطه عنك ولو بإذخرة»[1] [2] .

و لنا قوله عليه السلام لعمار بن ياسر[3] رضي الله عنه: «إنما يُغسل الثوبُ من خمسة ـ فمنها المني»[4] فلما تعارضتا رجعنا إلى القياس، فقلنا: إنه خارجٌ من البدن يجب الاغتسالُ بخروجه، فكان نجسًا كدم الحيض. كذا في «المبسوط»[5] ومنه ما قال علماؤنا في صلاة الكسوف: إنها ركعتان كلُ ركعةٍ

---

(١) إذخرة. جمعها: إذخرُ، وهو نبات طيب الرائحة.
راجع: الصحاح ٢ / ٦٦٣ مادة: ذخر، الرائد ١ / ٧٠.

(٢) خرجه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب ما ورد في طهارة المني ١ / ١٢٤ بلفظ: «**إنما هو بمنزلة المخاط والبزاق وإنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو بإذخرة**».

(٣) هو الصحابي الجليل عمار بن ياسر بن عامر العنسي الشامي الدمشقي أبو اليقظان، كان من السابقين إلى الإسلام مع أمه وأبيه، أسلم مع صهيب في وقت واحد في دار الأرقم، وكان أول من أشهر إسلامه مع أبي بكر، وبلال، وخبيب، وصهيب ـ رضي الله عنهم ـ وأمه سمية، وكان يعذب مع أمه وأبيه في الله على إسلامهم ويقول لهم الرسول عليه السلام: «**صبرًا آل ياسر فإن موعدكم الجنة**»، هاجر عمار إلى المدينة وشهد بدرًا وأحدًا، والخندق، وجميع المشاهد، وهو أول من بنى مسجدًا لله تعالى في الإسلام، بنى مسجد قباء، وشهد قتال اليمامة في زمن أبي بكر وقطعت أذنه، واستعمله عمر على الكوفة، وله مناقب كثيرة. قتل بصفين مع علي ـ رضي الله عنه ـ سنة ٣٧هـ، وكان عمره ٩٣ سنة.
انظر: الإصابة ٢ / ٥٠٥، الاستيعاب ٢ / ٤٦٩، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٤٢١ رقم ٩٠.

(٤) خرجه الدارقطني في كتاب الطهارة، باب نجاسة البول . . . ١ / ١٢٧ حديث رقم ١ بلفظ: «**يا عمار إنما يغسل الثوب من خمس: من الغائط، والبول، والقيء، والدم، والمني ...**»، وقال الدارقطني: لم يروه غير ثابت بن حماد وهو ضعيف جدًا، وإبراهيم وثابت ضعيفان، كما ضعفه الشوكاني في نيل الأوطار ١ / ٥٤ أيضًا.

(٥) راجعه في ١ / ٦٧.

لأن القياس لا يصلح ناسخًا، وقول الصحابي بناءً على رأيه فحل محل القياس أيضًا.

بيان ذلك أن القياسين إذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ، والجهل لا يصلح دليلاً شرعيًا لحكم شرعي وهو الاختيار، وأما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه؛ لأن

بركوع وسجدتين.

و قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: كلُ ركعة بركوعين وسجودين، وعلى وفق كل واحد من القولين ورد الحديث[1]، فلمّا تعارض الحديثان فيه رجعنا إلى القياس، وذلك فيما قلناه؛ لأن كلَ ركعةٍ في سائر الصَلوات بركوع وسجدتين، فكذا في صلاة الكسوف[2].

(**لأن القياسَ لا يصلح ناسخًا**)؛ لأن النسخَ عبارةٌ عن بيان انتهاء حسن

---

(١) خرّج مسلم في كتاب الكسوف ٦ / ٢٠٢ عن عائشة رضي الله عنها ـ فيما معناه ـ «أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات»، والحديث الثاني خرجه النسائي ٣ / ١٥٧ حديث رقم ١٤٨٤، والزيلعي في نصب الراية ١ / ٢٢٨ عن النعمان بن بشير أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «**إذا خسفت الشمس والقمر فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة**».

(٢) فصلاة الكسوف عند الحنفية ركعتان كسائر الركعات خلافًا للجمهور؛ لأن صلاة الكسوف عندهم ركعتان في كل ركعة ركوعان.
راجع: شرح فتح القدير على الهداية ٢ / ٨٤ فما بعدها، بداية المجتهد ١ / ٢١٠، مغني المحتاج ١ / ٣١٧ـ٣١٨.

ذلك وضع الشرع في حق العمل، فأما في الحقيقة فلا مِن قبل أن الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ أخرى، إلا أنه لما كان مأجورًا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة في حق نفس العمل بشهادة القلب؛ لأنه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة، وأما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة، ولأن القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحال، وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة .

المشروع، وهو لا يُعرف بالقياس، وهذا ظاهرٌ لما أن القياسَ لا يصلح ناسخًا للكتاب والسنة؛ لأن الضعيفَ لا يصلح ناسخًا للقوي، وكذلك لا يصلح أن يكون القياسُ ناسخًا لقياس آخر؛ لأن شبهةَ الحقيةَ في كل واحد من الاجتهادين ثابتةٌ، فلم يكن أحدهما أولى من الآخَر قطعًا بخلاف النصين؛ لأن العملَ بالسابق منهما باطلٌ فوجب العمل بالمتأَخر ضرورة، وهذا لأن وضعَ الشرع القياسَ إنما كان لأجل العمل، فكلُ مجتهد في حق العمل مصيب، فكان كلُ واحد من الاجتهادين أعني السابق والمتأخِّر صوابًا في حق العمل على ما هو عليه وضعُ القياس، فلما كان كلُ واحد من الاجتهادين في حق احتمال الصواب سواءً وجب التخيير بينهما لكن بشهادة القلب ليترجح أحدهما على الآخَرِ بشهادة القلب[1] على ما قال عليه السلام : «المؤمنُ ينظرُ

---

(١) وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ يعمل بأيهما شاء، ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أقوال .
راجع: المستصفى ٢ / ٣٩٣.

. . . .

بنور الله تعالى »[1] وقال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾[2].

و قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ:

فأما إذا وقع التعارضُ بين القياسين فإن أمكن ترجيحُ أحدهما على الآخَر بدليلٍ شرعي وذلك قوةٌ في أحدهما لا يوجد مثله في الآخَرِ يجب العمل بالراجح، ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ في النصوص، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهدَ يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كلَ واحد منهما حقٌ أو صوابٌ، فالحقُ أحدهما والآخرُ خطأ على ما هو المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارةً ويخطئ أخرى، ولكنه معذورٌ في العمل به في الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك[3].

و إنما قلنا: إن القياسَ لا يصلح ناسخًا لقياس آخر لما أن شرطَ المعارضة لا يوجد في تعارض القياسين، فلم يكن بينهما تعارضٌ في الحقيقة لما أن

(١) خرجه الترمذي في كتاب التفسير، باب سورة الحجر ٥ / ٢٩٨ حديث رقم ٣١٢٧، والطبري في تفسيره ١٤ / ٤٦، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة رقم ١٨٢١ بلفظ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه يَنْظر بنور الله ثم قرأ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾» ثم قال الترمذي: هذا حديث غريب إنما نعرفه من هذا الوجه، وقد رُوي عن بعض أهل العلم.

(٢) سورة الزمر، آية: ٢٢.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢ / ١٤.

ومثال ذلك أن المسافر إذا كان معه إناءان في أحدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري - عمل بالتيمم لأنه طهور مطلق عند العجز، وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب، ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال، وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه أصلاً عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لما قلنا: إن الصواب

شرطَ التعارض أن يكون كلُ واحد من المتعارضين موجبًا على وجه يجوز أن يكون ناسخًا للآخر إذا عُرف التاريخُ بينهما كما قلنا في التعارض بين الآيتين، ولا يقعُ التعارضُ بين القياسين؛ لأن أحدَهما لا يجوز أن يكون ناسخًا للآخَرِ؛ لأن النسخَ لا يكون إلا فيما هو موجبٌ للعلم، والقياسُ لا يوجب ذلك، ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين؛ لأنه هو الوصف المؤثر، والتأثيرُ يُثار من النص، ولا يمكن أن يكون أحدهما أولاً والآخرُ آخِراً.

(**و لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحرّي لضرورة وقوع العمل بلا دليل وهو الحال**)، أي وإن لم يعمل بالتحري يلزم العملُ باستصحاب الحال، وهو ليس بدليل .

(**عملَ بشهادة قلبه من غير مجرد اختيار**) أي لا يختار جهة من الجهات من غير تحري؛ بل يتحرى ويختار ما يقعُ عليه تحريه . هكذا ذكره الإمام بدرالدين الكردري - رحمه الله - .

واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه، وإذا عمل بذلك لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه يوجب نقض الأول حتى لم يجز نقض حكم أمضى بالاجتهاد بمثله؛ لأن الأول ترجَّح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة؛

(**و إذا عمل بذلك لم يجز نقضه إلا بدليلٍ فوقه يوجب نقض الأول**) يعني إذا عمل بأحد القياسين صار ذلك العملُ لازمًا لم يجز نقضُ ذلك العمل إلا بدليل فوقه، وهو أن يظهرَ نص بخلافه فحينئذ يتبين به أن العملَ كان باطلاً؛ لأن صحةَ الاجتهاد عند عدم النص، وكذلك إذا عمل بأحد القياسين بشهادة القلب لا يجوز له العمل بالقياس الآخر؛ لأنه بشهادة القلب ترجح جهة الصواب فيه، فيلزم من ذلك ترجيحُ جهة الخطأ في القياس الآخر بخلاف التخيير في كفارة اليمين، فإنه إذا اختار الإطعامَ في حنث يمين يجوز له أن يختارَ الكسوةَ في حنث يمين أخرى؛ لأن كلَ واحد منهما يقينيٌ ولا كذلك القياسُ؛ لأن الصوابَ في أحدهما. هذا هو الكلام في العمل بأحد القياسين فيما مضى.

فأما العملُ بالقياس الآخرِ في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب.

(**و لم يُنقض التحري باليقين في القبلة**) بهذا يثبت الفرق بين هذا وهو مسألة القبلة وبين ما إذا عمل بأحد القياسين، فإنه إذا وجد دليلاً هناك فوقه من كتاب أو سنة يخالفه ينتقض ما عمله بالقياس، وفي مسألة القبلة لا ينتقض، فقال: والفرقُ بينهما أن ما حصَل له من اليقين في مسألة القبلة لم يكن موجودًا وقت تحريه، وإنما حدث له اليقين بعد ما أمضى ما أمضى بتحريه

. . . .

واجتهاده، فصار ذلك بمنزلة عملٍ عمله باجتهاده وقت حياة النبي عليه السلام، ثم نزل نصٌ بخلافه لا يكونُ دليلُ بطلان عمله؛ لأن ذلكَ النص لم يكن موجودًا وقت اجتهاده وإنما حدث بعده .

و أما الاجتهادُ في زماننا فإنه إذا وُجد نصٌ بخلافه ينتقض ما عمله بالاجتهاد؛ لأن النصَ المقتضي لبطلانه كان موجودًا وقت اجتهاده فيبطلَ ما عمله باجتهاده؛ لأن شرطَ الاجتهاد وهو عدمُ النص لم يكن موجودًا وقت عمَله بالاجتهاد، والتقصير إنما وقع منه حيث لم يطلب النص حق الطلب، فكان هذا بمنزلة من تحرى في ثوبين له أحدهما نجسٌ والآخرُ طاهرٌ وهو لا يجد ثوبًا آخرَ فإنه يصير إلى التحري لتحقق الضرورة، وإذا صلى بأحدهما بتحريه ثم عَلم أن النجسَ كان هو يعيد ما صلى .

و ذكر الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هنا بطريق السؤال والجواب فقال: فإن قيل: أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاةً إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصليَ في المستقبل إلى الجهة الثانيةً ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهةَ القبلة ما أدى إليه اجتهاده في الابتداء ؟

قلنا: لأن هناك الحكمَ بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة .

ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر الكعبة جازت صلاته، وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة في ثوب الحكم بطهارة ذلك

لأن اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد أو إجماع انعقد بعد إمضاء حكم الاجتهاد على خلافه، وأما العمل به في المستقبل

الثوب، حتى إذا تبين أنه كان نجسًا تلزمه إعادةُ الصلاة، والعملُ بالقياس من هذا القبيل، فإن صحةَ العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهراً، ولهذا لو تبين نصٌ بخلافه بطل حكم العمل به، فلهذا كان العملُ بأحد القياسين مانعًا له من العمل بالقياس الآخر بعده ما لم يتبين دليلٌ أقوى منه[1].

والحاصل أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل لعمله لا يبقى له خيارٌ بعد ذلك كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب، فإذا تعين لصلاته في أحد الثوبين صفةُ الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأي في الصلاة في الثوب الآخر ما لم تثبت طهارته بدليلٍ موجبٍ للعلم، وفي باب القبلة فرضُ التوجه يحتمل الانتقال من جهة إلى جهة أخرى على ما ذكره في الكتاب إلى آخره.

(**بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد**). و قوله: «بخلاف» متصل بما يليه وهو قوله: «نص نزل» يعني لو اجتهد مجتهدٌ في حياة النبي عليه السلام وعمل به ثم نزل نصٌ بخلاف اجتهاده بعد ما عمل باجتهاده لم ينتقض ما عمل باجتهاده؛ لأن النصَ لم يكن موجوداً في ذلك الوقت، فكان شرطُ صحة الاجتهاد موجودًا، وكذلك لو حَدث انعقادُ الإجماع على خلاف ما لو اجتهد بعد ما أمضى حكم الاجتهادِ لا يظهر بطلان حكم الاجتهاد كما ذكرنا.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ١٥.

على خلاف الأول فنوعان؛ إن كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة إلى جهة حتى انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها فصلح التحري دليلاً على خلاف الأول، وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب.

وأما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة أو تقديرًا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري أن هذا طاهر وأن الأول نجس لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته؛ لأن التحري الأول

(و انتقل من عين الكعبة إلى جهتها) يعني إذا بعُد من مكةَ ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكبًا فإنه يصلي حيثما توجهت راحلته، فبعد ما صلى إلى جهة بالتحري إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضًا؛ لأن الشرطَ أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليه تحريه، وكذلك حكمُ العمل بالقياس في المجتهدات، فإن القضاءَ الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقالَ إلى محلٍ آخَر فيلزم ذلك.

فأما في الحادثة التي لم يتصل بها القضاءُ فمحتملٌ للانتقال.

(وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال) يعني كما أنه يعملُ بتبدل الرأي في القبلة حالة التحري في المستقبل يعمل في سائر المجتهدات القابلة للانتقال بالرأي في المستقبل أيضًا إذا استقر رأيه على أن الصوابَ هو الثاني؛ لأن تبدل الرأي بمنزلة النسخ، يعني يعمل به في المستقبل ولا يظهرُ بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي.

(على تحري طهارته حقيقةً أو تقديرًا) يعني إذا كان أحدُ الثوبين طاهرًا

أوجب الحكم بطهارة الأول ونجاسة الثاني، وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين إلى عين فبطل العمل به.

ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل؛ لأن الدلائل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهداً، لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء

حقيقةً أو تقديراً بأن كان ربعُ الثوب طاهراً والآخرُ نجساً ولا يدري فإنه يتحرى، ويحتمل أن يكون معنى قوله: «صلى في ثوبه على تحري طهارته حقيقة أو تقديراً» يعني إذا وقع تحريه على ثوب بأنه طاهرٌ فصلى فيه يحتمل أن يكون ذلك الثوب طاهراً حقيقة أو تقديراً أي بحكم الشرع، فإنه لما وقع تحريه عليه بأنه طاهرٌ حكمَ الشرعُ هناك أيضاً بطهارته حتى قال بجواز الصلاة التي صلى في ذلك الثوب وإن كان هو نجساً في الحقيقة فكان طاهراً تقديراً.

فإذا تحول رأيه بعد ذلك أن الثوبَ الآخرَ طاهرٌ لم يعتبر هذا الرأي[1] وقلنا: لا يجوز ما صلى في الثاني حتى يتيقن بطهارته؛ لأن الشرعَ لما حكم بكون الثوبِ الأول طاهراً وكون الثاني نجساً وهو وصفٌ لا يقبلُ الانتقالَ من ثوب إلى ثوب ـ فلا يعتبر تبدل رأيه بعد ذلك بأن الثاني طاهرٌ والأول نجسٌ إلا عند التيقن بأن الأولَ نجسٌ فيبطل ما مضى كنص ظهر بعد العمل بالقياس بعد وفاة النبي عليه السلام.

(**ومثال القسم الثاني من القسم الرابع: سؤر الحمار والبغل**) أراد من

---

(١) انظر في جميع هذه المسائل (لو كان معه ثوبان . . .، وإذا صلى بأحدهما بتحريه ثم علم أنه نجس . . . وإذا صلى بأحدهما بتحريه ثم تحول رأيه . . .): المبسوط ١٠/ ٢٠٠ـ٢٠١.

وجب تقرير الأصول فقيل: إن الماء عرف طاهرًا فلا يصير نجسًا بالتعارض فقلنا: إن سؤر الحمار طاهر،

القسم الرابع حكمَ المعارضة؛ لأنه وقع في القسم الرابع عند التعداد في قوله: وهو معرفةُ التعارض لغةً وشرطه وركنه وحكمه شريعةً، ثم جَعل حكم المعارضة على قسمين ـ وإن لم يتلَفَظ بهَ ـ الأولُ غيرُ حال العجز بالعمل بالدليل أي المصيرُ إلى الحجة بعده إن أمكن .

و الثاني: حالُ العجز بالعمل بالدليل وهو تقريرُ الأصول عند العجز، وهذا الذي ذكره هو حالُ العجز بالعمل بالدليل، فكان قسمًا ثانيًا من القسم الرابع، ففي حال العجز يجب تقريرُ الأصول أي إبقاء ما كان على ما كان من الطرفين، أعني طرفُ أعضاء المحدث وطرفُ طهارة الماء، وهذا لأن الماءَ عُرف طاهرًا في الأصل فلا يصيرَ نجسًا بالتعارض، وأعضاءُ المحدث عُرفت موصوفةً بالحدث فلا يزول عنه الحدث باستعمال هذا الماء بالتعارض.

فوجه تعارضُ الأدلة في سؤر الحمار هو: أن الحمارَ يشبه الهرة من وجه ويشبه الكلبَ من وجه على ما ذكر في «النهاية»[1] وغيرها، فشبَهُه بالأول يوجب طهارةَ سؤره، وشَبهُه بالثاني يوجب نجاسته، فتعارضا فوجب تقريرُ الأصول، ولا يمكن المصير إلى القياس لتعارض الأصلين، وباقي التقرير مذكور في غير هذا الكتاب[2] .

---

(١) راجع: اللوحة رقم ٢٧ من الكتاب المذكور الموجود بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(٢) راجع: اللوحة رقم ١٣٦ ـ ١٣٧ من الكتاب الوافي شرح المنتخب، وعبارته «قلت =

وهو منصوص عليه في غير موضع، وكذلك عرقه ولبن الأتان ولم يزل

وقوله: (**وهو منصوصٌ عليه في غير موضع**) أي نص محمد بن الحسن - رحمه الله - في كثير من المواضع من «المبسوط» على أن سؤرَ الحمار

= لشيخي الإمام الزاهد . . . مولانا فخر الدين أحمد بن إلياس المايمرغي - تغمده الله بالرحمة والرضوان - لو كان في سؤر الحمار تقرير الأصول لوجب أن نقول: طاهر ومطهر؛ لأن الماء في أصله كان متصفًا بهاتين الصفتين فقد تغير في سؤر الحمار عن كونه مطهرًا، فلا يكون عملاً فيه بتقرير الأصول.

قال رضي الله عنه: المراد من تقرير الأصول إبقاء كل واحد من الطرفين - أعني طرف المحدث وطرف الماء - على حاله، ثم لو أبقينا الماء على صفة كونه مطهرًا لقلنا بحصول الطهارة للمحدث؛ لأن استعمال المطهر في محل قابل للتطهير يثبت الطهارة لا محالة، فحينئذ ألغينا طرف المحدث في حق تقرير أصله كما كان، فكذلك قلنا ببقاء طهارة الماء كما كان، وهو صفة أصلية له والتطهير صفة عارضة لوجود الطهارة بلا تطهير بخلاف العكس، وبقاء المحدث على حدثه كما كان تقرير الأصول الطرفين وعملاً بالدليلين بقدر الإمكان.

قوله: «لما تعارضت الدلائل» فإنه تعارضت الأقوال في سؤره والأخبار في لحمه، أما الأقوال: فإن ابن عباس - رضي الله عنهما - كان يقول: «الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر» وابن عمر - رضي الله عنهما - كان يقول: «إنه رجس»، فتعارض قوله مع قول ابن عباس، وكذلك الأخبار تعارضت في أكل لحمه «روي أن النبي ﷺ نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر» وروي عن غالب بن أبجر قال: لم يبق لي من مالي إلا حميراتٌ. فقال عليه السلام: «**كل من سمين مالك**» وكذا اعتبار سؤره بعرقه يدل على طهارته، واعتباره بلبنه يدل على نجاسته، ولأن أصل البلوى الذي أشار إليه رسول الله عليه السلام في الهرة موجود في الحمار؛ لأنه يخالط الناس، ولكنه دون ما في الهرة، فإنه لا يدخل في المضايق، فلوجود أصل البلوى لا نقول بنجاسته، ولكن البلوى فيه متقاعدة عن البلوى في الهرة فلا نقول لذلك بطهارته، فبقي مشكوكًا فيه، وأدلة الشرع أمارات يجوز أن تعارض ظاهرًا والحكم فيها =

الحدث به عند التعارض ووجب ضم التيمم إليه فسمي مشكلاً، لما قلنا لا أنه يعنى به الجهل،

طاهرٌ، حتى قال في النوادر: لو غُمس الثوبُ في سؤر الحمار تجوز الصلاة به[1].

(**فسمي مشكلاً**) أي داخلاً في إشكاله؛ لأن سؤرَ الحمار دخل في أشكال الماء المطلق ودخل في أشكال الماء المقيد، فمن حيث إنه يجب استعماله في الوضوء به ولا يكتفى بالتيمم وحده عند وجوده وحده أشبه الماء المطلق، ومن حيث إنه لا يزول به الحدثُ أشبه ماء الورد، فوجب ضم التيمم إليه ليحصل ما هو المطهرّ بيقين، (**لا أنه يعني به الجهل**) أي ليس المرادُ بأن سؤرَ الحمار والبغل مجهولٌ حكمه، بل حكمه وهو الطهارةُ معلومٌ، وكذلك حكمُ أعضاء المحدث على الحدث، وهو أيضًا معلومٌ لكن دخل هو في أشكال المطلق.

وفي أشكال الماء المقيد كما ذكرنا، أو معنى قوله: «لا أنه يعني به الجهل» يعني بقولنا: «إن سؤرَ الحمار مشكل» أي داخل في أشكاله لا أن حكمَ سؤر الحمار غيرُ معلوم بل هو معلومٌ وهو وجوبُ التوضؤ بسؤر الحمار مع ضم التيمم إليه، وإنما ذكر هذا لئلا يظن أن أدلةَ الشرع تؤدي إلى الجهل، فلا تؤدي

= الوقف. كذا في المبسوط، ثم بعد تعارض الأدلة لم يمكن العمل بأحد النصين دون الآخر لتساقطهما بالتعارض، ولا وجه إلى العمل بالقياس؛ لأن القياس لتعدية الحكم لا للإثبات ابتداء من غير تعدية، ولابد له من منصوص عليه، وأنه معدوم هاهنا لتساقطه بالتعارض، فلم يمكن المصير إلى القياس كذلك.

(١) انظر: المبسوط ١/ ٥٠.

وكذلك الجواب في الخنثى المشكل، و كذلك جوابهم في المفقود.

الأدلة إليه لكن قد تؤدي إلى أن يدخلَ الشيء في أشكاله، وحكمُ المشكل هو: التأمل فيه بعد الطلب، فيُدرك المطلوب بالتأمل فيثبت به فضل العالِم المتأملِ على الجاهل الكسلان بتوفيق الملك الديان[1].

(وكذا الجوابُ في الخنثى المشكل)[2] فإنه إذا لم يوجد فيه ما يترجح به جهةَ الذكورة أو الأنوثة يجب تقرير الأصل عند تعارض الدليلين[3]، فقلنا: الزائدُ على نصيب البنت لم يكن ثابتًا، فلا يثبت عند التعارض.

(وكذلك جوابهم في المفقود) حيث قالوا: إنه كان حيًا فتبقى حياته فلا يرثه أحدٌ، ولا يرث هو غيره أيضًا إذا مات أحدٌ من أقاربه؛ لأن مالَه لم

---

(١) الديان: القهار والقاضي والحاكم والحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملاً، بل يجزي بالخير والشر؟
راجع: القاموس المحيط، باب النون فصل الدال، مادة: الدين.

(٢) الخنثى: من الخنث وهو اللين، وفي الشرع: شخص له آلتا الرجال والنساء، أو ليس له شيء منهما أصلاً.
والمشكل منه: من لا يترجح أمره إلى الرجولية أو النسائية.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٨٢.

(٣) وتقرير الأصل فيه هو: أن يجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم، فيقال: أكبر نصيبين في الميراث أعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتًا له فلا يثبت بالشك، ويتأخر عن الرجال ويقدم على النساء في الصلاة، وتختنه أمة لا رجل ولا مرأة.
راجع: أصول السرخسي ٢/ ١٧، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٨١.

ومثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها أيضًا الطلاق والعتاق في محل مبهم يوجب الاختيار ؛ لأن وراء الإبهام محلاً يحتمل التصرف فصلح الملك فيه دليلاً لولاية الاختيار ،

يكن ثابتًا له فلا يثبت له بالشك ، وهو معنى قول المشايخ : المفقود حيٌّ في مال نفسه ميت في مال غيره[1] يعني لا يرثه أحدٌ ولا يرث هو أحدًا .

(**و مثال ما قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها أيضًا الطلاق والعتاق في محل مبهم**) . بيانه أنه إذا قال لامرأتين له : إحداكما طالقٌ ، أو قال لأمتيه : إحداكما حرةٌ . إن له الخيارَ في البيان ، وهو نظيرُ قياسين إذا تعارضا ؛ (**لأن وراءَ الإبهام محلاً يحتمل التصرف**) أي لأن غيرَ الموقع من الطلاق والعتاق بطريق الإبهام محلٌ يحتمل التصرف فيصح تصرفه ، ولأن تعيينَ المحل كان مملوكًا له شرعًا كابتداء الإيقاع ، ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في التعيين ، يعني كان له في ولايته تصرفان : إيقاعُ أصل الطلاق وتعيينُ المحل ، فلما طلّق إحداهما مبهمًا خرج أحدُ التصرفين من يده وبقي الآخرُ في يده كما كان ، وهو تعيين المحل بناء على الملك ، فصح القول بالاختيار بتعيين المحل ؛ لأن الملكَ عبارةٌ عن المطلق الحاجز فيبقى ذلك الخيار ثابتًا له شرعًا ، فكان نظير تعارض القياسين من حيث إن له الخيار في كل واحد منهما بالبيان ، كما أن له الخيار في كل واحد من القياسين بالعمل .

---

(١) انظر : المبسوط ٣٠/ ٥٤ .

فإذا طلق عينًا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل، وإذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب أن تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل.

وذلك خمسة أوجه: من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن

(**وإذا طلق عينًا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل**)، فكان هو نظير النصين إذا تعارضا؛ لأن العملَ بأحدهما باطلٌ بيقين كما في هذه الصورة، فلا يكون له اختيار أحدهما؛ لأنه قد خرج الأمران من يده؛ لأن الإبهامَ جاء من نسيانه، فلو قلنا بالاختيار إنما قلنا باعتبار جهله، وجهله لا يصلح دليلاً شرعيًا كما نقول في النصين.

وكذلك في إعتاق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان؛ لأن الواقعَ من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر، وإنما تثبت المعارضةُ بين المحلين في حقه لجَهله بالمحل الذي عيَّنه عند الإيقاع، وجهله لا يثبت له الخيار شرعًا، فكان كجهله بالناسخ من المنسوخ، فلا يَثبت له الخيارُ هناك فكذا هنا، وكذلك لا يُصار هاهنا إلى تقرير الأصل وهو أنها كانت حلالاً فتبقى حلالاً أي لا يقال هكذا لوقوع الحرمة بيقين وبطلان الأصل وهو العملُ باستصحاب الحال، ولا مدخل للتحري في باب الفروج أيضًا لانعدام مساس الحاجة وتغلُّظ حرمته.

(**و ذلك خمسة أوجه**) فوجه الانحصار على هذه الخمسة هو أن اختلافَ

قبل الزمان صريحًا ومن قبل الزمان دلالة .

أما من قبل نفس الحجة فأن لا يعتدل الدليلان فلا تقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل والمتشابه من الكتاب ، أو المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لأن ركنها اعتدال الدليلين ، وأمثلة هذا كثيرة لا تحصى .

الحجتين وتغايرهما لا يخلو إما أن كان الاختلافُ في ذاتيهما أو لم يكن في ذاتيهما ، فإن لم يكن في ذاتيهما ، فلا يخلو إما كان لمعنى يعقبهما وهو الحكمُ ، أو لمعنى قائم بهما على الخصوص وهو الحالُ ، أو لمعنى قائم بهما لا على الخصوص وهو الزمان ، فإن الزمانَ ظرفُ كل الأشياء المحدثة ، ثم اختلافُ الزمان لا يخلو من أحد الوجهين ، وهما : الصريحُ والدلالةُ ، فلما لم يفت الانحصارُ عن هذه الخمسة تعينت هذه الخمسة له .

(**مثل المحكم لا يعارضه المجمل**) مثل قوله تعالى : ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1] فإنه محكمٌ في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله : ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[2] لأنه يحتمل معاني منها ما توجب التشبيه ومنها ما لا توجب ، فلا يثبت التعارضُ بينهما في الحقيقة ؛ لأن ركنَ المعارضة تساوي الحجتين ، وهذا أيضًا نظيرُ تعارض المتشابه مع المحكم[3] .

فأما نظيرُ تعارض المجمل مع الظاهر فهو أن يستدلَ مستدلٌ في حل البيع

---

(١) سورة الشورى ، آية : ١١ .

(٢) سورة طه ، آية : ٥ .

(٣) قلت : لا تعارض بينهما ؛ لأن الآيتين من الآيات المحكمة لا دخل للتشابه فيهما وفي أمثالهما .

. . . .

في مسألة بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] فيعارضه معارضٌ في عدم الجواز بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فيجيب المعلِّل بأنه مجملٌ والمجملُ لا يعارضُ الظاهرَ، (**وأمثاله كثيرةٌ لا تحصى**).

و من تلك الأمثال ما إذا كان أحدُ النصين محتملاً للخصوص فإنه ينتفي معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر. و بيانه من الكتاب في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[2] و قوله تعالى في المستأمن: ﴿**ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ**﴾[3] فإن التعارضَ يقعُ بين النصين ظاهرًا، ولكن قوله: ﴿**فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ عامٌ يحتملُ الخصوصَ فجعلنا قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ**﴾ دليلُ تخصيص المستأمن من ذلك.

و من السنة قوله عليه السلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها**» و نهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات[4]، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً، ولكن قوله عليه السلام: «**فليصلها إذا ذكرها**»

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٣) سورة التوبة، آية: ٦.

(٤) خرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها ٦/ ١١٤ عن عقبة بن عامر الجهني يقول: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، و نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيَّف الشمس للغروب حتى تغرب».

و أما الحكم فإن الثابت بهما إذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ و المراد به الغموس، وقال: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا

بعرض التخصيص فيُجعل النصُ الآخرُ دليل التخصيص حتى ينتفي به التعارض . كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[1] - رحمه الله - .

(**و أما الحكمُ أي دفع المعارضةِ بالحكم فإن الحكمَ الثابت بالنصين إذا اختلف عند التحقيق بطل التعارض**)؛ لأن المعارضةَ في الحقيقة بإثبات ما نفاه الآخرُ أو بنفي ما أثبته الآخرُ مع الشرائطِ المذكورة، فإذا كان حكمُ كلِ واحد منهما غيرَ الآخر لم يتحقق نفي الإثبات ولا إثبات النفي، كما إذا قال: جاءني زيد، ثم قال: لم يجئ عمرو لا يكون معارضًا البتة، ولو قال: في الدار إنسانٌ في هذا الزمان، ثم قال: ليس في الدار حيوان في هذا الزمان لم يجعلوا هذا مناقضةً وإن كان يلزم فيه نفي ما أثبته وإثبات ما نفاه ضمنًا لا قصدًا، ففي الذي لا يكون إثبات ما نفاه أو نفي ما أثبته لا ضمنًا ولا قصدًا أولى أن لا يكون معارضةً .

إذا ثبت هذا قلنا في (**قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾**[2]) . فالغموس داخل في هذه الآية؛ لأنه مما كسبته القلوبُ فتكون المؤاخذةُ في الغموس ثابتةً، وقوله تعالى: ﴿**لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ**

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٨ .

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٢٥ .

عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ والغموس داخل في هذا اللغو ؛ لأن المؤاخذة المثبتة مطلقة وهي في دار الجزاء، والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع،

ولَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[1].

(**فالغموسُ داخلٌ في اللغو**)؛ لأن كلَ واحد منهما خالٍ عن فائدة اليمين؛ لأن فائدةَ اليمين هي التقوى باليمين على فعلٍ في المستقبل أو على ترك فعلٍ في المستقبل، وهو إخبارٌ عن الأمر في الماضي فلا يكون يمينًا، فعلم بسياق هذه الآية وهي قوله: ﴿**لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ**﴾ أن المرادَ بنفي المؤاخذة نفي المؤاخذة في دار الابتلاء، والمرادُ بإثبات المؤاخذة في قوله: ﴿**ولَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾ المؤاخذةُ في دار الجزاء؛ لأنها ذُكرت مطلقةً غير مقيَدة بكذا وكذا، فالمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء، فإن الجزاءَ بوفاق العمل.

فأما في الدنيا فقد يبتلى المطيعُ ليكون تمحيصًا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجًا[2] فبهذا الطريق يبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر، وإذا انتفت المدافعةُ بين الحكمين ظهر المخلَص عن التعارض.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٨٩.
(٢) انظر معنى الاستدراج في: ص (١٨٢٥).

فلا يصح أن يحمل البعض على البعض،

(**فلا يصح أن يحملَ البعضُ على البعض**) ، وهذا نفي قول الشافعي فإنه حملَ البعضَ على البعض ، وبيان ذلك قوله تعالى : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ محمولٌ على الغموس ، فإن الغموسَ مما كسبته القلوبُ ، ثم اللهُ تعالى فسر ذلك في سورة المائدة بقوله : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ** ﴾ الآية ، والعقدُ عقدُ القلب لا العقدُ الذي هو ضد الحَل ، والعقدُ يحتملهما ، يقال : عقدُ الحبل وهذا لا يشكل ، ويحتملُ عقد القلب .

يقال : عقدتُ قلبي على كذا واعتقدتُ ذلك ، ولي مع فلان عقيدة ، وقوله تعالى : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ مفسرٌ بعقد القلب فصار بيانًا لما هو مجملٌ وهو قوله تعالى : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ** ﴾ فحمل الشافعي ذلك على عقد القلب .

والمؤاخذةُ في قوله : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ محتملةٌ ، والمؤاخذةُ المذكورةُ في قوله : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ** ﴾ مفسرةٌ بقوله : ﴿ **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ** ﴾ الآية .

فتبين بتلك الآية أن المؤاخذةَ المذكورةَ في قوله : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ المؤاخذةُ بالكفارة ، لكنا نقول : ذلك الذي قاله الخصمُ من حمل المحتمل على المفسر إنما يكون عند وجود المعارضة بينهما ، والمعارضةُ غيرُ ثابتة بينهما لما ذكرنا من حمل كل واحدة منهما على دار على حدة من دار الابتلاء ودار الجزاء ، وقوله : «لأن المؤاخذةَ المثبتةَ مطلقةٌ» متصلٌ بقوله :

ومثاله كثير .

وأما الحال فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف، ومعناه انقطاع الدم، وبالتشديد قُرئ ومعناه الاغتسال، وهما معنيان متضادان ظاهرًا .

«سقط التعارضُ» .

(**و أمثاله كثيرةٌ**)، ومن تلك الأمثال حمل الشافعي النص المطلق على النص المقيد كما في حمل كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط إيمان الرقبة .

﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾[1] بالتخفيف يدل على انتهاء حرمة القِربان إلى انقطاع دم الحيض .

يقال: طهرتِ المرأةُ إذا انقطع دم الحيض عنها، فلا يجوز أن تنتهيَ حرمةُ القربان إلى الاغتسال ؛ لأنه انتهى قبل الاغتسال بانقطاع الدم، فمن المحال أنَ لا تنتهي حالَ وجود الانتهاء، وقوله: ﴿**حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ بالتشديد يدل على انتهاء حرمة القِربان إلى الاغتسال، فيُرى أنه لا تنتهي حرمةُ القربان حال انتهاء حرمته بانتهاء الحيض بتمام العشرة وهو محالٌ .

فلذلك حُمل قراءةُ التشديد على ما دون العشرة[2] لتنتهي حرمة القربان

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٢٢ .

(٢) وعند الجمهور على ما دون خمسة عشر يومًا.

انظر: فتح القدير شرح الهداية ١/ ١٦١-١٦٢، تفسير القرطبي ٣/ ٨٨-٨٩، بداية المجتهد ١/ ٥٠، المغني لابن قدامة ٢/ ٣٢٠.

ألا ترى أن الحيض لا يجوز أن يمتد إلى الاغتسال مع امتداده إلى انقطاع الدم ؛ لأن امتداد الشيء إلى غاية واقتصاره دونها معًا ضدان ، لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين بأن يحمل الانقطاع على العشرة فهو الانقطاع التام الذي لا تردد فيه .

و لا يستقيم التراخي إلى الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير ، ويحمل الاغتسال على ما دون مدة الانقطاع والتناهي ؛ لأن ذلك هو المفتقر إلى الاغتسال فينعدم به التعارض وكذلك قوله : ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فإذا حملنا النصب على

بالاغتسال ، وقراءةُ التخفيف تحملُ على العشرة لتنتهي هي بانقطاع دم الحيض ، فانعدم التعارضُ .

(ولا يستقيم التراخي إلى الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير) وهو أن أكثرَ الحيض عشرة لا غير ، فلو جعلنا حكم امتداد الحيض إلى وقت الاغتسال حينئذ تلزم الزيادة على التقدير الشرعي وهي لا تجوز وإن قلَّت ، ولأنا لو قلنا بحرمة القربان إلى وقت الاغتسال بعد تمام العشرة إنما تكون هي بسبب أن الحيضَ باقٍ بعدُ ؛ لأن حرمةَ القربان إنما كانت لوجود الحيض وهو لا يكون بعد تمام العشرة فلا يصح وقفُ حل الوطء بعد تمام العشرة إلى وجود الاغتسال كذلك .

(لأن ذلك هو المفتقر إلى الاغتسال) ؛ لأنه يحتملُ البلوغ إلى العشرة فلا يكون هذا الانقطاع محكمًا بل مترددًا فكان مفتقرًا إلى مؤيدٍ وهو

ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارض فصح ذلك لأن الجلد أقيم مقام بشرة القدم، فصار مسحه بمنزلة غسل القدم.

وأما صريح اختلاف الزمان فبأن يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخًا، وذلك مثل قول ابن مسعود - رضي الله عنه - في

الاغتسالُ .

(**فصح ذلك**) الحملُ وهو حمل الخفض على حالة الاستتار وحمل النصب على حالة عدم الاستتار .

و قوله: (**لأن الجلدَ أقيم مقام بَشرةِ القدم**) جوابُ سؤال مقدر بأن يقال: كيف يكون هذا عملاً بالآية، والآيةُ تقتضي المسح على الرِجلِ، وأنت توجبه على الخُف ؟

فقال في جوابه: هذا يعني أن هذا صحَّ بطريق المجاز، يعني ذكرُ مسح الرِجل وإرادة مسح الخُف لكون الخف قائمًا مقام بَشرة القدم جائزٌ، فصار مسحُ الخف بمنزلة مسحِ الرِجل وإن لم يكن مسحُ الرجل جائزًا ؛ إلا أنه يصحُ إطلاقُ مسح الخف على مسح الرجل بطريق المجاز .

و أما في الحقيقة فلا ؛ لأنه لا جواز للمسح على الرِجل حتى يكون هذا خلفه، (**فصار مسحه بمنزلة غَسل القدم**)، وفي بعض النُسخ: بمنزلة مسح القدم، وهذا ظاهرٌ ؛ لأن الجلدَ لما أقيم مقام بشرة القدم صار المسحُ على الخف كالمسح على القدم لوجود مجوِّز المجاز وهو ذكر الرِجل وإرادةِ الخُف في قوله

المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا أنها تعتد بوضع الحمل .

و قال : «من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ ﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة » و أراد به قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ﴾ الآية ، وكان ذلك ردًا على من قال بأبعد الأجلين، وأما الذي

تعالى : ﴿ و أرجلِكم ﴾[1] بالخفض ؛ لأن الخفَ ملتبسٌ بالرِجل فصح ذكر الرِجل وإرادةُ الخف .

و أما قوله : «بمنزلة غسل القدم» فمعناه أن الجلدَ لما قام مقام بشرة القدم كان المسحُ مصادفًا لبشرة القدم تقديرًا بمنزلة الغسل يُصادف بشرة القدم تحقيقًا .

(**المباهلةُ**) : الملاعنة من البَهْلة وهي : اللعنة[2]، و يُروى «**من شاء لاعنته**»[3] و ذلك أنهم كانوا إذا اختلفوا في شيء اجتمعوا، وقالوا : بهلةُ الله على الظالم منا[4] فجعل عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ التأخرَ دليل النسخ فعرفنا أنه كان معروفًا فيما بينهم أن المتأخرَ من النصين ناسخٌ للمتقدم .

(**و كان ذلك ردًا على قول من قال بأبعد الأجلين**) ، فكان علي ـ رضي الله

---

(١) سورة المائدة، آية : ٦ .

(٢) يقال : بَهْلَة الله وبُهْلَتُهُ أي لعنة الله.

راجع : الصحاح ٤/ ١٦٤٢ مادة : بهل.

(٣) خرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه ١/ ٧٠٤ حديث رقم ٢٣٠٧ .

(٤) راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٦١ .

يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الحظر والإباحة، أن الحاظر يجعل آخرًا ناسخًا دلالة؛ لأنا نعلم أنهما وجدا في زمانين ولو كان الحاظر أولاً كان ناسخًا للمبيح، ثم كان المبيح ناسخًا فتكرر النسخ، وإذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن أولى، وهذا بناءً على قول من جعل الإباحة أصلاً .

عنه - يقول: «تعتدُ بأبعد الأجلين»[1] إما بوضع الحمل أو بأربعة أشهر وعشر؛ لأن قوله تعالى: ﴿**وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾[2] يوجب عليها العدةَ بوضع الحمل، وقوله: ﴿**يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**﴾[3] يوجب عليها العدةَ بأربعة أشهر وعشر فجمع بينهما احتياطا، وجوابه ما ذكره ابن مسعود - رضي الله عنه - أعني أن العملَ بهذا الطريق إنما يكون عند العجز عن علم التاريخ .

و أما إذا علم أن قولَه تعالى: ﴿**وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ**﴾ آخرهما تاريخًا فيعمل به لا بغيره .

(**لأنا نعلم أنهما وجدا في زمانين**)؛ لأن نزولَهما في زمان واحد محالٌ للتناقض، ثم يقول كان المحرِّمُ آخراً لكونه متيقنًا في النسخ وكونُ المبيحِ محتملاً في النسخ؛ لأنه لو تقدم كان مقرراً للإباحة ولو تأخر كان ناسخًا،

---

(١) وهو قول ابن عباس - ثم رجع عنه - وسحنون من علماء المالكية أيضًا .
راجع: تفسير القرطبي ٣/ ١٧٤، تفسير الطبري ٢٨/ ١٤٤ .

(٢) سورة الطلاق، آية: ٤ .

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٤ ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**﴾ .

ولسنا نقول لهذا في أصل الوضع؛ لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان.

والمحرِّمُ ناسخٌ تقدم أو تأخر، فكان الأخذُ بالمحكم أولى، ولأن المحرِّمَ إذا تقدم يتكرر النسخُ ولو تأخر لا يتكرر، فكان الأخذُ بعدم تكرار النسخ أولى؛ إذ الأصلُ هو البقاءُ على حاله، ولأن في القول بتأخر المحرِّم أخذًا بالاحتياط، وفي جعل المبيح ناسخًا مع احتمال كون المحرِّم آخرًا تركُ الاحتياط؛ لأنه تلزمه العقوبةُ بارتكاب المحرِّم فكان القولُ بتأخر المحرِّم أولى[1].

و قوله: (**و لسنا نقول بهذا في أصل الوضع**) أي لا نقول بأن الإباحةَ أصلٌ في أصل وضع الشرع[2] بأن يقالَ لا حرمةَ في الأشياء كلِّها في الأصل

---

(١) وهو رأي أبي الفرج المالكي أيضًا.
وذهب ابن القصار، وأبو إسحاق، وأكثر الشافعية، وأحمد بن حنبل، والكرخي، والجصاص، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام إلى: تقديم الحظر على الإباحة.
وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر: هما سواء، وإليه ذهب أبو هاشم المعتزلي، وعيسى بن أبان، واختاره الرازي، وهو الصحيح عند الباجي.
راجع: أصول السرخسي ٢/ ٢٠ـ٢١، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩١ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٩٩، شرح ابن الملك على المنار ص ٦٧٩ـ ٦٨٠، تيسير التحرير ٤/ ١٥٩، المغني للخبازي ص ٢٢٨ـ٢٢٩، إحكام الفصول للباجي ص ٦٧٢، التبصرة ص ٤٨٤، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٧.

(٢) اختلف العلماء في أن الأصل في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع الإباحة أم الحظر؟
فذهب الجمهور بما فيهم أهل الظاهر إلى: أن الأصل فيها التوقف لا يحكم فيها بحظر ولا إباحة.
وذهب عامة المعتزلة إلى: أن الأصل فيها هو الإباحة، واختاره ابن الهمام الحنفي، =

....

في أصل وضع الشرع ؛ (**لأن البشرَ من وقت آدم عليه السلام إلى يومنا هذا لم يُتركوا سُدى**)[1] أي مهملاً عن التكليف في وقت من الأوقات .

قال الله تعالى : ﴿ **وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ** ﴾[2] و في التكليف حظرٌ وتحريمٌ لأشياء وإباحةٌ لأشياء ، فلو قلنا بأن الإباحةَ أصلٌ في الأشياء كلِّها في أصل وضع الشرع يلزم ارتفاع التكليف ، فكان هذا القولُ مناقضًا لقوله تعالى : ﴿ **وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ** ﴾ و هو لا يصح ، وفي «الكشاف» في تفسير هذه الآية :

فإن قلت : كم من أمةٍ في الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يخلُ فيها نذير ؟

= ونسبه إلى أكثر الحنفية والشافعية وهو ظاهر كلام الإمام أحمد .
وذهب بعض أصحاب الحديث إلى : أن الأصل فيها هو الحظر إلا بورود الشرع مقررًا أو مغيرًا ، وبه قال الإمام أحمد في رواية أيضًا .
راجع التفصيل في : أصول السرخسي ٢/ ٢١ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٤ فما بعدها ، تيسير التحرير ٢/ ١٦٨ فما بعدها ، ميزان الأصول ص ١٩٨ـ ٢٠٤ ، التوضيح والتلويح ص ٥٩٣ فما بعدها ، المستصفى ١/ ٦٣ ـ ٦٥ ، الإحكام لابن حزم ١/ ٥٨ فما بعدها ، إرشاد الفحول ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، المسودة ص ٤٢١ ـ ٤٢٧ .

(١) السُدي ـ بالضم ـ المهمل . يقال : إبل سدى أي مهملة ، وبعضهم يقول سَدْى بالفتح وأسديتها : أي أهملتها .
راجع : الصحاح : ٦/ ٢٣٧٤ مادة : سدى .

(٢) سورة فاطر ، آية : ٢٤ .

. . . .

قلت: إذا كانت آثارُ النذارة باقيةً لم تخلُ من نذير إلى أن تندرس[1] و حين اندرست آثارُ نذارةِ عيسى علَيه السلام بعث اللهُ تعالَى محمداً عليه السلام[2].

و ذكر في «التيسير» قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[3]، ثم إن أهل الإباحة من المتصوفة[4] الجهلة حملوا الكلامَ في قوله تعالى: ﴿لَكُم﴾ على الإطلاق والإباحة مطلقًا، وقَالوا: لا حظرَ ولا حجرَ ولا نهيَ ولا أمرَ، وإذا تحققت المعرفةُ وتأكدت المحبةُ سقطت الخدمةُ وزالت الحرمةُ، فالحبيب لا يكلِّفُ حبيبه ما يتعبه، ولا يمنعه ما يريده ويطلبه، وهذا منهم كفر صراح وخروج من الإيمان بإفصاح، وقد نهى اللهُ تعالى، وأمر، وأباح، وحظر، ووعد، وأوعد، وبشَّر، وهدَّد، والنصوصُ ظاهرةٌ والدلائلُ متظاهرةٌ، فمن حمل هذه الآيةَ على الإباحة المطلقة فقد انسلخ من الدين بالكلية.

و المحملُ الصحيحُ ما قاله ابن عباس - رضي الله عنهما -: خلق لمنافعكم

---

(١) الإندراس: الانطماس، واندرس: انطمس، امحى.
راجع: القاموس المحيط باب السين، فصل الدال، مادة: درس.

(٢) انظر: الكشاف ٣/ ٢٧٣.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٩.

(٤) المتصوفة: فرقة حاصل كلامهم: أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهم فرق: أصحاب العادات، وأصحاب العبادات، وأصحاب الحقيقة، والنورية، والحلولية، والمباحية.
انظر: اعتقادات فرق المسلمين ص ١١٥.

. . . .

ومصالحكم، وشرحه أن جميعَ ما في الدنيا لدفع حوائجكم وقوامِ معايشكم، فلا بقاءَ عادةً للبشر إلا بالطعام والشراب ودفع الحر والبرد بالأكنان[1] والأثواب، وقد هُيِّئَ ذلك كلُّه فيها لكم، وفيها أيضًا زوائدُ على الضروريات من تناول الطيبات، والتجمل بأنواع الزينات، والتقلب في وجوه اللذات، والاسترواح بأنواع الراحات، فالسماءُ سقفكم، والشمسُ سراجكم، والقمرُ نوركم، والنجومُ هُداكم، إلى أن قال: و أما الحيواناتُ الضارةُ المؤذيةُ والأعيانُ النجسةُ الخبيثةُ ففيها تذكيرُ عقوبات الجحيم ومعرفةُ النعم في أضدادها، وهو نفعٌ عظيمٌ.

وأعظم ذلك كله نفعُ الاستدلال بها على وحدانية الله تعالى قال الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾[2]، فالبناء دليلٌ على الباني[3] . . . إلى آخره.

قلت: أما الذي قال هاهنا هذا بناءً على قول من جعل الإباحةَ أصلاً فليس هذا الذي جعل الإباحةَ أصلاً من أهل تلك الإباحة من المتصوفة الجهلة الذين

---

(١) الأكنان: جمع كن، والكنّ: هو السُترة، قال تعالى: ﴿ **وجعل لكم من الجبال أكنانا** ﴾.

انظر: الصحاح ٦/ ٢١٨٨ مادة: كنن.

(٢) سورة فصلت، آية: ٥٣.

(٣) انظر: اللوحة رقم ٣٥ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى برقم ٩٥٥ تفسير، والمصور عن مكتبة جار الله برقم ١٤٠.

. . . .

ذكرهم في «التيسير» فإنهم كفرةٌ حيث كفروا بقولهم: لا حظر ولا حجر ولا نهي أصلاً على ما ذكر في «التيسير»، يعنون بذلك لا قبل بعثة النبي عليه السلام ولا بعد بعثته على ما اقتضى ذلك دليلهم.

و أما الذي ذكر هنا فهو طريقة بعض مشايخنا فإنهم قالوا: الإباحةُ أصلٌ إلى أن يردَ التحريمُ، فإذا ورد التحريمُ يحرم.

و قد ذكر الإمامُ المحقق شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في «أصول الفقه» فقال:

و بيان ذلك - أي بيان أن النصَ الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة - وهو أن الموجبَ للإباحة يبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً في الأشياء، كما أشار إليه محمد - رحمه الله - في كتاب الإكراه[1]، والذي أشار إليه في كتاب الإكراه وهو ما ذكره في باب تعدي العامل منه: و لو تهدد بقتل حتى شرب الخمرَ فلم يفعلْ حتى قتل خفتُ أن يكون آثماً[2]، وذكر هنا لفظًا يُستدل به على أنه كان من مذهبه أن الأصلَ في الأشياء الإباحةُ، وأن الحرمة بالنهي عنها شرعًا، فإنه قال: لأن شربَ الخمر وأكلَ الميتة لم يحرم إلا بالنهي.

ثم قال في «أصول الفقه»: و على أقوى الطريقتين باعتبار أن قبلَ مبعث

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ٢٤/ ٧٧.

. . . .

رسـول الله عليه السلام كانت الإباحةُ ظاهرة في هذه الأشياء، فإن الناسَ لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات، ولكن في زمان الفترة الإباحةُ كانت ظاهرةً في الناس، وذلك باق إلى أن يثبت الدليلُ الموجبُ للحرمة في شريعتنا، فبهذا يتبين أن الموجبَ للحظرِ متأخر[1] .

و حاصل هذا أن ما يفهم من الكتابين أعني «أصول الفقه» للإمام شمس الأئمة و«أصول الفقه» للإمام فخرالإسلام - رحمهما الله - هو أن العلماءَ قالوا جميعًا: بأن الإباحة أصلٌ في الأشياء، حتى قالوا عند جهالة التاريخ بورود النصين أحدهما محرِّمٌ والآخرُ مبيحٌ بأن المحرِّمَ متأخرٌ كيلا يلزم تكرارَ النسخ على ما ذكرنا[2]، و إنما يصح هذا التعليلُ أن لو كانت الإباحةُ أصلاً في الأشياء كلِّها، لكن اختلفوا في التخريج .

بعضهم قالوا: معنى ذلك هو أن اللهَ تعالى خلق الأشياءَ كلَّها في أصلها مباحةً للعباد، ثم بعث الأنبياءَ عليهم السلام وأوحى إليهم بتحريم بعضها وإبقاء بعضها على الإباحة الأصلية كما كانت .

و أما اختيار الشيخين[3] - رحمهما الله - فليس مرادُ العلماء من قولهم: «إن الإباحة أصل في الأشياء كلِّها» أن تكون ذلك بالشرع، بل مرادُهم من

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠-٢١.

(٢) راجع: ص (١٣٤٥)، هامش رقم (٦٤).

(٣) وهما: شمس الإسلام السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي.

و إنما هذا بناءً على زمان الفترة قبل شريعتنا، وذلك ما رُوي عن النبي عليه السلام: «أنه حرم الضب» ورُوي «أنه أباحه»، و«حرم لحوم الحمر الأهلية» وروي «أنه أباحها» وكذلك الضبع وما يجري مجرى ذلك أنا نجعل الحاظر ناسخًا .

ذلك زمانُ الفترة، يعني أن في زمان الفترة كان الناسُ يستعملون الأشياء على طريق الإباحة ؛ لأنه لم يكن للناس آمرٌ وناه ينفذُ قوله على الناس، فكانت الأشياءُ كلها كأنها مباحةٌ بسبب استعمال الناس على الإباحة .

لا أن الشارعَ رفع الحظر والنهي عن الأشياء كلِّها، ثم لما بُعث نبينا ﷺ وأوحى إليه بإباحة بعض الأشياء . قلنا: قرر تلك الأشياء على الإباحة الأصلية التي كان أهل الفترة يستعملونها مباحةً، ولما أوحي إليه بتحريم بعضها قلنا نُسخ إباحةُ تلك الأشياء التي كان أهلُ الفترة يستعملونها مباحة، فكون المبيح مقرِّرًا وكون المحرِّم ناسخا للإباحة الأصلية إنما كان بهذا الطريق لا أن التكليفَ بالحظر والتحريم في أصله كان مرتفعًا عن الناس في وقت من الأوقات، والله أعلم .

(**و «حرم لحوم الحُمر الأهلية »**)[1] (**و روي «أنه عليه السلام أباحها»**)[2] أي جعلنا فيها أيضا المحرِّم ناسخًا .

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الذبائح، باب لحوم الحمر الإنسية ٩/ ٥٦٩، حديث رقم ٥٥٢١-٥٥٢٢ بلفظ: «نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

(٢) خرجه أبو داود في كتاب الأطعمة، باب في لحوم الحمر الأهلية، حديث رقم ٣٨٠٩ =

....

فإن قيل: إذا كان المحرِّمُ ناسخًا كيف يصح قولهم في سؤر الحمار: أن الدلائلَ تعارضت[1]؟

قلنا: قولهم ذلك صحيحٌ؛ لأن كونه ناسخًا بهذا الطريق ثبت بالاجتهاد فأخذنا في حرمة اللحم بالاحتياط، وأما فيما وراء ذلك فبقي التعارضُ؛ لأن الاحتياطَ في ذلك في القول بالتعارض كي يضم إلى سؤر الحمار التيمم حتى يخرجَ عن وجوب الطهارة باليقين.

أو نقول: بعد ما ثبت حرمةُ لحمها بقي التعارضُ؛ لأن حرمةَ اللحم لا تدل على نجاسة السؤر على البتات، فإن الهرةَ حرامٌ لحمها، وسؤرها طاهرٌ.

أو نقول: دل الدليلُ على طهارة سؤر الحمار اعتبارًا بعَرَقه، فإنه صح أن النبي عليه السلام ركب الحمار مُعْرَوْرِيا[2] و الحر حر الحجاز والثقلُ ثقلُ

= من طريق عبيد أبي الحسن عن عبد الرحمن عن غالب بن أبجر ولفظه: «**أطعم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرمتها من أجل جوّال القرية**». قال الحافظ ابن حجر في الدراية ٢/ ٢١٠ ـ ٢١١ في تعليق على حديث رقم ٩١٣: «وأخرجه الطبراني والبزار وابن أبي شيبة وعبد الرزاق. قال البزار: لا نعلم لغالب بن أبجر غيره . . . وقال البيهقي: هو حديث مضطرب فيه، وإن صح فإنما رخص له عند الضرورة».
وقال الشوكاني في نيل الأوطار ٨/ ١١٥: «الحديث لا تقوم به حجة. قال الحافظ: إسناده ضعيف والمتن شاذ مخالف للأحاديث الصحيحة فلا اعتماد عليه، وقال المنذري: اختلف في إسناده كثيرًا».

(١) انظر هذه الدلائل في: ص (١٣٨٩ ـ ١٣٩٠) وفي الأسطر الآتية.

(٢) من ركب فرسه عُريًا أي بلا سرج عليه.
روى مسلم في الجنائز عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «أتي النبي ﷺ بفرس =

واختلف مشايخنا فيما إذا تعارض نصان أحدهما مثبت والآخر ناف مبق على الأمر الأول؛ فقال الكرخي: المثبت أولى، وقال عيسى بن أبان: يتعارضان، وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في هذا الباب، فقد رُوي

النبوة، فكان هذا دليلاً على طهارة عرقه؛ إذ لا يجوز من المسلم الاقترابَ من النجاسة فما ظنك في رسول الله عليه السلام، وحرمةُ لحمه تدل على نجاسة سؤره كما في الكلب وغيرِه، فتعارضت الأدلةُ، فلذلك وجب تقرير الأصول على ما مر[1].

(**واختلف مشايخنا فيما إذا تعارض نصان أحدهما مثبتٌ والآخر نافٍ مُبقٍ على الأمر الأول**)[2]، فالمرادُ من المثبت هو الخبر الذي يثبت الأمر الطارئ، ومن النافي هو الخبر الذي ينفي الأمر الطارئ ويبقي الحال على الأمر الأول كما كان على ما أشار إليه في الكتاب، حتى إن رواية من روي «**أعتقت بريرة**

= مُعْروري فركبه حين انصرف من جنازة ابن دحداح ونحن نمشي حوله»، وروى الترمذي في الجنائز: باب رقم ٣٢ عن أنس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يعود المريض ويشهد الجنازة ويركب الحمار ويجيب دعوة العبد».

(١) راجع: ص (١٣٨٩ ـ ١٣٩٠).

(٢) اختلف العلماء في التعارض بين النافي والمثبت على ثلاثة مذاهب:
المذهب الأول: أنهما متساويان، فلا يرجح أحدهما على الآخر بمجرد كونه نفيًا أو إثباتًا، وإليه ذهب جماعة من الأصوليين، ومنهم: القاضي عبد الجبار، وعيسى ابن أبان، وغيرهم، وقالوا: إن مقتضى الحجية من عدالة وضبط الراوي وصحة الحديث ثابت في كل من الخبرين النافي والمثبت، فلا يوجد مرجح لأحدهما ـ إذ هو المفروض، فلا يقدم أحدهما على الآخر.
المذهب الثاني: أن الدليل النافي مرجح ومقدم على المثبت، وإليه ذهب بعض =

«أن بريرة أعتقت وزوجها حر» و هذا مثبت، وروي «أنها أعتقت وزوجها عبد» وهذا مبق على الأمر الأول وأصحابنا أخذوا بالمثبت،

وزوجها عبدٌ»[1] ناف وإن كان لفظه لفظَ الإثبات، وكذلك من روي «أنه عليه السلام حين تزوج ميمونة[2] كان مُحْرِمًا»[3] نافٍ على ما ذكرنا.

فقال الكُرخي: «المثبتُ أولى» لأنه أقربُ إلى الصدق من النافي؛ لأن المثبتَ يعتمد الحقيقة والنافي يبني الأمرَ على الظاهر.

= العلماء من الحنفية، والحنابلة، وعليه نص الإمام أحمد، وجمهور الشافعية وفيهم الآمدي وغيره. واستدلوا بأدلة منها: أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التأكد، ولو قدرنا تأخره كانت فائدته التأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد.
المذهب الثالث: أن المثبت مقدم على النافي، وإليه ذهب الكرخي، وقيل إنه مذهب الشافعي.
أما أصحاب الحنفية المتقدمين كأبي حنيفة وأصحابه ففي بعض المسائل عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي.
راجع: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي ٢/ ١١٣، أصول السرخسي ٢/ ٢١ ـ ٢٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨ فما بعدها، المغني للخبازي ص ٢٣٠، تيسير التحرير ٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥، شرح ابن الملك ص ٦٨١ ـ ٦٨٢، المستصفى ٢/ ٣٩٨.

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب الحرام ١/ ٦٧١ حديث رقم ٢٠٧٥.
(٢) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية. تزوجها رسول الله ﷺ في ذي القعدة سنة سبع ما اعتمر عمرة القضاء. توفيت سنة ٥١ هـ، ودفنت بسرف.
انظر: الإصابة ٤/ ٤١١ ـ ٤١٣.
(٣) خرجه البخاري في كتاب النكاح، باب نكاح المُحرم ٩/ ٧٠، حديث رقم ٥١١٤ بلفظ: «تزوج النبي ﷺ وهو محرم» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

. . . .

و قال عيسى بن أبان ـ رحمه الله ـ : «يتعارضان» يعني لا يرجحُ المثبتُ على النافي لكونه مثبتًا، ولا النافي على المثبت لكونه نافيًا، بل تقع المعارضةُ بينهما، فيُطلب الترجيحُ من وجه آخر ؛ لأن كلامَنا في نفي يحيطُ العلم به، فكان هو مثل الإثبات من هذا الوجه فيتعارضان.

وقد اختلف عمل أصحابنا ـ رحمهم الله ـ في هذا الباب، فحاصل ما ذكر هنا من اختلاف عمل أصحابنا بالمثبت والنافي خمسُ مسائلَ، فذكر كلَّ واحدة منها عقيب الأخرى، فبدأ بالإثبات وختم بالإثبات .

الأولى ـ مسألة أن زوجَها حرٌ أو عبدٌ، أخذوا فيها بالمثبت[1] .

و الثانية ـ مسألة الإحرام، أخذوا فيها بالنافي[2] .

و الثالثة ـ مسألة التباين، أخذوا فيها بالمثبت[3] .

---

(١) فأخذوا برواية عائشة رضي الله عنها وهي : «أن زوجها كان حرًا حين عتقت» وهو مثبت لأنه أمرا عارضًا وهو الحرية فأخذوا به ؛ لأن الأمة المنكوحة إذا أعتقت يثبت خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبدًا بالاتفاق.
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٩٨ ـ ١٩٩ .

(٢) فقالوا بجواز نكاح المحرم خلافًا للشافعي ؛ لأن قول يزيد بن الأصم وهو «أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم» أي خارج عن إحرامه، وهو مثبت ؛ لأنه يدل على أمر عارض على الإحرام، ورواية ابن عباس رضي الله عنهما «أنه تزوجها وهو محرم» ناف ؛ لأنه مبق على الأمر الأول، فإن الإحرام كان ثابتًا قبل التزوج فأخذوا به.

(٣) فحديث«رد رسول الله ﷺ زينب على أبي العاص» رجح فيه المثبت للنكاح الجديد ؛ لأن من نفى ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلاً موجبًا العلم به، بل عدم الدليل =

وروي أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي أنه تزوجها وهو محرِم، واتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحل الأصلي إنما اختلفت في الحل المعترض على الإحرام، فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى من العمل بالمثبت، وروي أن النبي عليه السلام ردَّ ابنته زينب ـ رضي الله عنها ـ على زوجها بنكاح جديد، وروي أنه ردها بالنكاح الأول،

و الرابعة ـ مسألة الطهارة والنجاسة، أخذوا فيها بالنافي(١) .

والخامسة ـ مسألة الجرح والتعديل، أخذوا فيها بالمثبت(٢) .

(سَرْف) : بوزن كتف جبل بطريق المدينة، وهو على رأس ميل من مكة(٣) . بها قبر ميمونة ـ رضي الله عنها ـ زوج النبي عليه السلام و كانت ماتت بمكةَ

= للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول.
انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٣.

(١) فالمخبر بالطهارة ناف؛ لأنه مبق على الأمر الأصلي، والمخبر بالنجاسة مثبت؛ لأنه مخبر على أمر عارض.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٢٠١.

(٢) فالجارح مثبت؛ لأنه يثبت أمرًا عارضًا على خبر العدل، وهو ناف لأنه مبق على الأمر الأول، إذ العدالة هي الأصل.
راجع المرجع السابق ٣/ ٢٠١.

(٣) ويقول ياقوت الحموي: هو موضع على ستة أميال من مكة، وقيل: سبعة، وتسعة، واثني عشر، تزوج به رسول الله ﷺ ميمونة بنت الحارث، وهناك بنى بها، وهناك توفيت.
انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٣/ ٢٣٩ رقم ٦٣٧٨.

وأصحابنا عملوا فيه بالمثبت، وقالوا في كتاب «الاستحسان» في طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته والآخر بحله أو طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع: أن الطهارة أولى ولم يعملوا بالمثبت.

و قالوا في الجرح والتعديل إذا تعارضا أن الجرح أولى وهو المثبت، فلما

فحملها ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ إلى سرف.

(رد بنته زينب ـ رضي الله عنها ـ على زوجها أبي العاص[1] بنكاح جديد).

أصلُ المسألة أن أحدَ الزوجين إذا خرج إلى دار الإسلام مهاجراً وبقي الآخرُ في دار الحرب تقعُ الفرقةُ بينهما عندنا، وعند الشافعي لا تقعُ الفرقةُ بتبائن الدار، وقال: روي أن زينب[2] هاجرت إلى المدينة ثم تبعها زوجها أبو العاص بعد سنتين فردَّها عليه بالنكاح الأول[3] و قلنا: الصحيحُ من

---

(١) هو أبو العاص بن عبد العزى بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصيٍّ بن كلاب القرشي، صهر رسول الله عليه السلام زوج بنته زينب. وهو والد أمامة التي كان يحملها النبي عليه السلام في صلاته. أسلم أبو العاص قبل الحديبية بخمسة أشهر، ومات في شهر ذي الحجة سنة اثنتي عشرة في خلافة الصديق.
انظر: الإصابة ٤/ ١٢١، أسد الغابة ٦/ ١٨٥.

(٢) هي زينب بنت رسول الله ﷺ وهي أكبر بناته. تزوجها ابن خالتها أبو العاص بن الربيع، وولدت منه عليًا، توفي وقد ناهز الاحتلام، وتوفيت زينب رضي الله عنها عام ٨ هـ.
انظر: الإصابة ٤/ ٣١٢ـ٣١٣ مؤسسة الرسالة، الاستيعاب ٤/ ٣١١.

(٣) خرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر ١/ ٦٤٧، حديث رقم ٢٠٠٨ عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ رد ابنته على أبي العاص بن الربيع بعد سنتين بنكاحها الأول».

اختلف عملهم لم يكن بد من أصل جامع، وذلك أن نقول: إن النفي لا يخلو من أوجه: إما أن يكون مما يُعرف بدليله أو لا يعرف بدليله أو يشتبه حاله، فإن كان من جنس ما يُعرف بدليله كان مثل الإثبات، وذلك مثل ما قال محمد ـ رحمه الله ـ في «السير الكبير» في رجل ادعت عليه امرأته أنها سمعته منه يقول: المسيح ابن الله فقال الزوج: إنما قلتُ: المسيح ابن الله

الرواية أنه ردها عليه بنكاح جديد[1]، و ما روي أنه ردها عليه بالنكاح الأول أي لحرمة النكاح الأول.

ألا ترى أنه ردها عليه بعد سنتين، والعدةُ تنقضي في مثل هذه المدة عادة[2] (**ولم يعملوا بالمثبت**) وهو النجاسةُ.

(**في رجل ادعت عليه امرأته أنها سمعته يقول: المسيحُ ابن الله إلى أن قال ولم يقل غير ذلك**)، والفرقُ بين قول الشهود: لم نسمع غيرَ ذلك، وبين قولهم: لم يقل غيرَ ذلك أنه لا تنافي بين قولهم: لم نسمع، وبين قول الزوج: قلت: قال النصارى: ﴿**الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ**﴾[3] لأنه صح أن يقال: قال

---

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب الزوجين يسلم . . . ١/ ٦٤٧، حديث رقم ٢٠٠٩ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ رد ابنته على أبي العاص بن الربيع بنكاح جديد».

(٢) فالحديث الأول وهو «أن النبي ﷺ ردها عليه بالنكاح الأول» ناف؛ لأنه مبق على الأمر الأول، وحديث الثاني وهو «أنه ﷺ ردها عليه بنكاح جديد» مثبت؛ لأنه يدل على أمر عارض، فأخذ الحنفية بالمثبت دون النافي.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٢٠٠ـ٢٠١.

(٣) سورة التوبة، آية: ٣٠ ﴿**وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ**﴾.

قول النصارى، أو قالت النصارى المسيح ابن الله، لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله، فإن شهد شاهدان أنا سمعناه يقول: المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري أنه قال غير ذلك أم لا، لم تقبل الشهادة وكان القول قوله أيضًا، وإن قال الشاهدان: نشهد أنه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قُبلت الشهادة ووقعت الحرمة، وكذلك في الطلاق إذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قُبلت الشهادة على محض النفي؛ لأن هذا نفي طريق العلم به ظاهر، وذلك أن كلام المتكلم إنما يسمع عيانًا فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئًا أو لم يزد؛ لأن ما لا يُسمع فليس بكلام لكنه دندنة، وإذا وضح طريق العلم وظهر صار مثل الإثبات، وأما ما لا طريق

فلانٌ قولا: ولكني لم أسمع، ولا يصح أن يقال: قال ولم يقل، فيكون قولهم: «ولم يقل ذلك» نفيًا لمقالة الزوج، وهو مما يحيط العلم به فيقبل.

(وكذلك في الطلاق إذا ادعى الزوجُ الاستثناء فقد قبلت الشهادة) يعني أن الزوجَ إذا ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهودُ على أنه لم يستثن قُبلت الشهادةُ، وهذه شهادةٌ على النفي، ولكنها عن دليل موجب للعلم به، وهو أن ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه، وما لم يُسمع منه يكون دندنة لا كلامًا، فإذا قُبلت الشهادةُ على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على الإثبات قلنا: في الخبر أيضًا يقع التعارض بين النفي والإثبات، والدندنةُ: أن تسمع من الرجل نغمةً ولا تفهم ما يقول[1].

---

(١) راجع: الصحاح ٥/ ٢١١٤، مادة: دندن.

لإحاطة العلم به فإنه لا يُقبل فيه خبر المخبر في مقابلة الإثبات مثل التزكية ؛ لأن الداعي إلى التزكية في الحقيقة هو أن لم يقف المزكى منه على ما يجرح عدالته، وقَلما يوقف من حال البشر على أمر فوقه في التزكية والجرح يعتمد الحقيقة فصار أولى، وإن كان أمرًا يشتبه فيجوز أن يعرف المخبر بدليل ويجوز أن يعتمد فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في المخبر .

فإن ثبت أنه بُني على الحال لم يقبل خبره ؛ لأنه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه فيه السامع، وإذا أخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان مثل المثبت في التعارض، فحديث نكاح ميمونة من القسم الذي يعرف بدليله ؛ لأن قيام الإحرام يدل عليه أحوال ظاهرة من المُحرِم، فصار مثل الإثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير إلى ما هو من أسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة، وهو أن يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان أولى، وهو رواية ابن عباس -

---

(وقلّما يوقف من حال البشر على أمر فوقه في التزكية) أي فوق عدم الوقوف للمزكي الذي يقول إنه عدلٌ، والقلة هنا مستعارةٌ عن العدم أي أن من زكى غيره وعدَّله إنما زكاه بسبب أنه لم يقف في حقه على ما يوجب جرحه، فكان مآل تزكيته إلى الجهل .

و قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله -: من يزكي الشاهدَ إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه، إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيرِه حتى يكون إخبارُه عن تزكيته عن دليل موجبٍ للعلم به، والذي جرحه فخبَره مثبتٌ للجرح العارض لوقوفه على دليلٍ موجَب له، فلذلك جُعل خبره

رضي الله عنهما ـ أنه تزوجها وهو محرم لأنه فسر القصة فصار أولى من رواية يزيد بن الأصم ؛ لأنه لا يعدله في الضبط والاتقان، وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يُعرف إلا بناء على ظاهر الحال، فصار الإثبات أولى ومسألة الماء والطعام والشراب من جنس ما يُعرف بدليله ؛ لأن طهارة الماء لمن استقصى المعرفة في العلم به مثل النجاسة، وكذلك الطعام واللحم والشراب ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح

أولى[1] و قوله: (**لأنه فسر القصة فصار أولى**) روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسولَ الله عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو مُحرِم، فأقام بمكةَ ثلاثًا، فأتاه حويطب بن عبدالعزى[2] في نفر من قريش في اليوم الثالث فقالوا: قد انقضى أجلُكم فاخرج عنا . قال عليه السلام: «و ما عليكم لو تركتموني فعرَّستُ بين أظهركم فصنعنا طعامًا فحضرتموه، فقالوا: لا حاجة لنا إلى طعامكم فاخرج عنا، فخرج نبي الله عليه السلام، وخرجت ميمونة ـ رضي الله عنها ـ حتى عرَّس بها بسَرْف » كذا في شرح الآثار[3] .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٣.

(٢) هو حُويطب بن عبد العزى القرشي العامري المُعمَّر، من الصحابة الذين أسلموا يوم الفتح، شهد حنينًا، وهو أحد الذين أمرهم عمر بتجديد أنصاب حدود حرم الله، وأحد من دفن عثمان ليلاً، وكان حميد الإسلام، وسار إلى الشام مجاهدًا عاش ١٢٠ سنة، وتوفي ٥٢ أو ٥٤ هـ.
انظر: الإصابة ١/ ٣٦٣، الاستيعاب ١/ ٨٣٨، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٧٨ رقم ٢١٧.

(٣) انظر: شرح معاني الآثار ٢/ ٢٦٩.

علة فيصلح مرجحًا، ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد - رحمه الله - في مسائل الماء والطعام والشراب أن قول الاثنين أولى ؛ لأن القلب يشهد بذلك لمزية في الصدق إلا أن هذا خلاف السلف فإنهم لم يُرجحوا بزيادة العدد وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الأخبار ولكنهم لا يُسلِّمون هذا إلا في الأفراد،

(و لكنهم لا يسلمون هذا إلا في الأفراد) يعني أنهم يساعدوننا فيما قلنا إذا كان عبدًا واحداً وفي مقابلته حرٌ واحدٌ حيث لا يرجحون رواية الحر الواحد على رواية العبد الواحد كما هو قولنا .

فأما في العدد فيخالفوننا حيث يرجحون رواية الرجلين على رواية المرأتين، وكذلك يرجحون خبرَ الحرين على خبر العبدين[1] .

قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله -: هذا النوعُ من الترجيح قولُ محمد - رحمه الله - خاصةً وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف - رحمهما الله - والصحيحُ ما قالا ، فإن كثرةَ العدد لا تكون دليل قوة الحجة .

قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[2] و قال: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[3]، ثم السلفُ من الصحابة وغيرِهم لم يرجحوا

---

(١) وهو قول أكثر الشافعية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني من الحنفية والكرخي في رواية . راجع: أصول السرخسي ٢/ ٢٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٢٠٩، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٠٦، تيسير التحرير ٣/ ١٦٩ - ١٧١، المستصفى ٢/ ٣٩٧، شرح الجلال للمحلى ٢/ ٤٠٥، إرشاد الفحول ص ٢٧٦، المحصول ٥/ ٤١٤ فما بعدها.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٨٧ .

(٣) سورة يوسف، آية: ١٠٣ .

فأما في العدد فإن خبر الحرين أولى وكذلك رواية الرجلين كما في مسألة

بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الآحاد، فالقول به يكون قولاً بخلاف إجماعهم، ولما اتفقنا أن خبرَ الواحد موجبٌ للعمل كخبر المثنى فيتحقق التعارضُ بين الخبرين بناء على هذا الإجماع، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات .

ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع التعارضُ بين خبر المرأة وخبر الرجل، وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وبين خبر غير المحدود، وبين خبر المثنى وخبر الأربعة، وإن كان يظهر التفاوتُ بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنى[1] و في «فتاوى قاضي خان» فإن كان المزكي اثنين فعدَّلهم أحدهما وجرحهم الآخرُ .

قال أبوحنيفة وأبويوسف ـ رحمهما الله ـ : الجرحُ أولى ؛ لأنه اعتمد على دليل غير ظاهر الحال، فكان الجرح أولى كما لو عدله اثنان وجرحه اثنان كان الجرح أولى في قولهم .

و قال محمد ـ رحمه الله ـ : إذا عدلهم واحدٌ وجرحهم آخر فالقاضي يتوقف ولا يقضي بشهادتهم، ولا يرد بل ينتظرُ إن جرحَهم آخر يثبت الجرح وإن لم يجرحهم آخر بل عدلهم آخر تثبت العدالة[2] .

---

(١) راجع : أصول السرخسي ٢/ ٢٤ـ٢٥ .
(٢) انظر : فتاوى قاضي خان بهامش الفتاوى الهندية كتاب الشهادات مسائل التزكية والتعديل ٢/ ٤٦٣ .

الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف، وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب إلحاقه بها، وهذا.

(**وهذه الحجج بجملتها**) إشارةٌ إلى أقسام الكتاب من الخاص والعام إلى آخرِها، وأقسامُ السنة من المتواتر والمشهور والآحاد وغيرِها، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب البيان

البيان في كلام العرب عبارة عن الإظهار، وقد يستعمل في الظهور، وقال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ و﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ وقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾.

والمراد بهذا كله الإظهار والفصل، وقد يستعمل هذا مجاوزًا وغير مجاوز.

باب البيان

ذكر في الكتاب في الباب الذي يلي هذا الباب حد البيان: ما يظهر به ابتداءُ وجوده[1]، أي ابتداء وجود الكلام[2].

(**وقد يُستعمل هذا**) أي لفظُ البيان (**مجاوزًا وغير مجاوز**) أي متعديًا وغير متعدٍ، فمعنى غير المتعدي فيما إذا كان البيانُ مصدر الثلاثي من بان

---

(١) راجع: ص (١٤٢٥).

(٢) البيان في اللغة: الإظهار والتوضيح والفصاحة، بان الشيء بيانًا، اتضح فهو بين، وفلان أبين من فلان أي أفصح منه وأوضحُ كلامًا.
و في الاصطلاح: تعريف الشارح قريب لتعريف السرخسي للبيان حيث قال: «البيان: إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء» انتهى، وعرفه الجرجاني: بأنه عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع.
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠٨٣، مادة: بين، أصول السرخسي ٢ / ٣٥، التعريفات للجرجاني ص ٦٧

والمراد به في هذا الباب عندنا الإظهار دون الظهور، ومنه قول النبي عليه السلام: «إن من البيان لسحرًا» أي الإظهار، والبيان على أوجه: بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهي خمسة أقسام.

يبينُ: ظهرَ.

وأما إذا كان هو مصدر بَيَّن من باب التفعيل كالكلام والسلام والصلاة فيجيء فيه غير متعد أيضًا.

قال في «الصحاح»: والتبيينُ أيضًا الوضوحُ، وفي المَثل: قد تبينُ الصبحُ لذي عينين أي قد وضح وظهر[١].

(**والمراد به في هذا الباب عندنا**) أي عند أصحاب أصول الفقه. هكذا كان بخط شيخي ـ رحمه الله ـ.

«**إن من البيان لسحرًا**»[٢] أي كما أن بالسحر تُستمال القلوبُ فكذا بالبيان الفصيح واللسان البليغ تستمالُ القلوبُ، أو كما أن في السحر إراءةَ الباطل في لباس الحق فكذا في البيان البليغ إراءةُ المعنى الذي هو غيرُ متينٍ في لباس المعنى الذي هو متينٌ، فكان فيهما إراءةٌ لغير الدليل دليلاً.

(**و قوله: فهي خمسةُ أقسام**) اتفق الشيخان في كون البيان خمسة

---

(١) انظر: الصحاح ٥ / ٢٠٨٣، مادة: بين.

(٢) خرجه بهذا اللفظ البخاري في كتاب الطب، باب إن من البيان سحرًا ١٠ / ٢٤٧، حديث رقم ٥٧٦٧، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

أما بيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾؛ لأن اسم الجمع كان عامًا يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل، ومثله: ﴿وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾

واتفقا أيضًا في التسمية بهذه الأسامي، إلا أن الإمامَ فخر الإسلام ـ رحمه الله ـ لما جعل الاستثناءَ والتعليقَ كليهما من قبيل بيان التغيير انتقص مسمى بيان التبديل فجعل النسخ مسمى بيان التبديل فتم البيان خمسة،

و الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ جعل بيان التغيير الاستثناءَ، وبيان التبديل التعليقَ فازداد اسما البيان، وأخرج النَسْخَ من كونه بيانًا لانعدام حد البيان فيه، فقال: حدُ البيان غيرُ حد النسخ؛ لأن البيانَ: إظهارُ حكم الحادثة عند وجوده ابتداءً، والنسخُ رفعٌ للحكم بعد الثبوت[1] فلم يكن بيانًا.

(**لأن اسمَ الجمع كان عامًا يحتمل الخصوص**) كما في قوله تعالى: ﴿**فَنَادَتْهُ الْمَلائِكَةُ**﴾[2] أي جبريلُ ومثله: ﴿**وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ**﴾[3] أي كان قوله: ﴿**وَلا طَائِرٍ**﴾ حقيقةٌ في حق الطائر الحقيقي إلا أنه يحتمل أن يرادَ به غيرُ الطائر الحقيقي بطريق المجاز؛ لأنه يقال لمن يخفُّ في مشيه ويسرعُ في أمره كأنه طائرٌ، ويقال أيضًا للبريد طائرٌ، ويقال: فلان يطيرُ بهمته، فكان

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٣٥.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٣٩.
(٣) سورة الأنعام، آية: ٣٨.

وذلك مثل أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق، وقال: عنيت به الطلاق من النكاح، وإذا قال لعبد: أنت حر وقال: عنيت به العتق عن الرق والملك، وهذا البيان يصح موصولاً ومفصولاً لما قلنا إنه مقرِّر .

قوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ قطعًا لذلك المجاز الذي يراد بالطيران السرعةَ، وكذلك تأكيدُ القلوب بكونها في الصدور في قوله تعالى: ﴿**وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [1] أيضًا بيانُ تقريرٍ .

و قوله: (**أنت طالق**)، (**وقال: عنيت به الطلاقَ من النكاح**)، وهو يحتملُ الطلاق عن القيد الحسي، فإذا قال من النكاح قرر موجب الكلام .

(**وقال: عنيت به العتق عن الرق**) فإن التحريرَ يحتمل من غير الرق وهو التخليةُ عن غيره، ولأن الحرَ يستعمل في معنى الكريم . يقال رجلٌ حرٌ أي كريم[2] فلما قال: من الرق كان مقرِّرًا لكون مراده من الحرية الحريةُ عن الرق .

(**لما قلنا إنه مقررٌ**) أي لا مغيِّرٌ، وإنما يشترطُ الوصل في بيان التغيير، ولأن هذا البيانَ لو لم يلحقه لكان الذي قرره هو المرادُ، فلذلك كان لحوق هذا البيان في أي وقت كان جائزًا[3]؛ لأن وجودَه وعدمَه بمنزلة في تحقيق المراد،

---

(١) سورة الحج، آية: ٤٦ .
(٢) ويقال: ناقة حُرةٌ أي الكريمة، وسحابة حرةٌ أي كثيرة المطر .
انظر: الصحاح ٢ / ٦٢٨، مادة: حرر .
(٣) فصح هذا البيان موصولاً ومفصولاً بالاتفاق .
انظر: أصول السرخسي ٢ / ٢٨، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢١٦، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١١١، تيسير التحرير ٣ / ١٧٢ .

و أما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، و﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ ونحو ذلك، ثم يلحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته: أنت بائن إذا قال: عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات، ولفلان علي ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة، فإن بيانه بيان تفسير، ويصح هذا موصولاً ومفصولاً؛ هذا مذهب واضح لأصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولاً وإن

فيجوز لحوق هذا البيان في أي وقت كان.

(فبيان المجمل والمشترك): أما بيان المجمل فيحتمل التراخي لما فيه من تقرير المقصود من الخطاب وهو الابتلاءُ، فإن الابتلاءَ يوجد في المجمل مرتين: أحدهما: الابتلاءُ باعتقاد الحقية فيما هو المرادُ به مع انتظار البيان للعمل به، وبعد البيان الابتلاءُ بالعمل به، فلذلك حسُن بيانُ تأخير المجمل، وكذلك بيانُ المشترك يحتمل التراخي أيضًا لما قلنا، إلا أن التفاوتَ بينهما هو أن إدراكَ المطلوب بغالب الرأي في المشترك قائمٌ وفي المجمل لا، وهذا التفاوتُ لا يمنع التراخي في البيان؛ لأن حكمَ كلِ واحدٍ منهما في الحال التوقفُ مع حقية المراد، والمشتركُ يحتمل البيان من صاحبِ الشرع أيضًا، فحينئذ يصير مفسرًا.

(هذا مذهبٌ واضحٌ لأصحابنا) - رحمهم الله - أي للفقهاء، فإن في هذا خلاف بعض المتكلمين، فإن على قول بعض المتكلمين عدم جواز تأخير بيان المجمل والمشترك عن أصل الكلام؛ لأن العملَ به بدون البيان غيرُ ممكن،

فصل، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ وثم للتراخي، وهذا لأن الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد به على انتظار البيان.

ألا ترى أن ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد به صحيح في الكتاب والسنة من غير انتظار البيان فهذا أولى، وإذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي، واختلفوا في خصوص العموم فقال أصحابنا: لا يقع

والمقصودُ بالخطاب فهمه والعمل به، وإذا كان ذلك لا يحصلُ بدون البيان، فلو جوَّزنا مع ذلك تأخيرَ البيان أدى ذلك إلى تكليف ما ليس في الوسع[1]

---

(١) اتفق العلماء على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز تكليف المحال، وأما تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ففيه مذاهب عدَّ بعضها الشوكاني منها:

الأول: الجواز مطلقًا، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين كابن سريج، والاصطخري، وابن خيران، والقفال وابن القطان، والطبري والشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو قول الشافعي، واختيار الرازي وابن الحاجب، وقال الباجي: عليه أكثر أصحابنا، وحكي عن مالك أيضًا.

الثاني: المنع مطلقًا، وهو قول أبي إسحاق المروزي، وأبي بكر الصيرفي، وأبي حامد المروزي، وأبي بكر الدقاق، وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية، وابن داؤد الظاهري.

الثالث: جواز تأخير بيان المجمل دون غيره، وقيل: هو قول الصيرفي، وأبي حامد المروزي، وأصحاب الشافعي.

الرابع: أنه يجوز تأخير بيان العموم لا المجمل. وهو قول عبدالجبار، ووجه لأصحاب الشافعي

الخامس: إنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار =

الخصوص متراخيًا، وقال الشافعي رحمه الله: يجوز متصلاً ومتراخيًا.

و قال علماؤنا فيمن أوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره

وجوابُ هذا ما ذكرنا من أن خطابَ الشارع مفيدٌ فائدته قبل البيان وهي ابتلاءٌ على ما ذكرنا وهو مذكورٌ في الكتاب.

(وقد قال علماؤنا فيمن أوصى بهذا الخاتم لفلان وبفَصِّه لفلان غيره) إلى آخره.

= كالوعد والوعيد، ونسب هذا القول إلى الكرخي وبعض المعتزلة.

السادس: جواز تأخير بيان الأخبار لا الأوامر والنواهي، حكاه أبوإسحاق ولم ينسبه.

السابع: يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره، ذكر هذا القول أبوالحسين في «المعتمد» وأبوعلي وأبوهاشم وعبدالجبار.

الثامن: التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشترك دون ما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك، فإنه لا يجوز التأخير في الأول ويجوز في الثاني، ونسب هذا القول إلى أبي الحسين البصري، والدقاق، والقفال، وأبي إسحاق.

التاسع - إن بيان المجمل إن لم يكن تبديلاً ولا تغييرًا جاز مقارنًا وطارئًا، وإن كان تغييرًا جاز مقارنًا، ولا يجوز طارئًا بحال. نقله ابن السمعاني عن أبي زيد من الحنفية.

راجع أدلة مفصلة لهذه الأقوال في: أصول السرخسي ٢ / ٢٨، التقرير والتحبير ٣ / ٣٦، تيسير التحرير ٣ / ١٧٢، التلويح على التوضيح ٢ / ١٨، فواتح الرحموت ٢ / ٤٩، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١١٢، اللمع ص ٥٣، البرهان ١ / ١٢٨، الإحكام للآمدي ٢ / ١٨٢ فما بعدها، الإبهاج ٢ / ٢١٥، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٢، المستصفى ١ / ٣٦٨، حاشية البناني شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٦٩، المعتمد ١ / ٣١٥ فما بعدها، روضة الناظر ٢ / ٥٧، المسودة ص ١٧٨، الإحكام لابن حزم ١ / ٨١، إرشاد الفحول ص ١٧٣-١٧٥. =

موصولاً: إن الثاني يكون خصوصًا للأول فيكون الفص للثاني، وإذا فصل لم يكن خصوصًا بل صار معارضًا، فيكون الفص بينهما، وهذا فرع لما مر أن العموم عندنا مثل الخصوص في إيجاب الحكم قطعا.

فإن قلت: إيراد الخاتم نظيرًا للعام ليس بمستقيم؛ لأن العامَ هو: اللفظُ الذي ينتظم جمعًا من المسميات التي هي متحدة الحدود كالمؤمنين والمسلمين والرجالِ والنساءِ، والخاتمُ ليس له أفرادٌ.

و لو قيل: إن الحلقةَ والفصَّ له أفرادٌ لا يستقيمُ ذلك أيضًا لوجهين: أحدهما: أن أفرادَ العام يجب أن يكون أقله ثلاثة، وهذا اثنانِ لا ثلاثة.

و الثاني: أن أفراد العام يجب أن تكون متحدةَ الحدود كما ذكرنا، والحلقةُ في الخاتم ليست على حد الفص وكذلك الفصُّ ليس على حدِ الحلقة لتغايرهما في ذاتيهما صورةً ومعنى فكيف يكونان أفرادًا للعام؟

قلت: هذا الذي ذكره هو نظيرٌ للعام من حيث الشمول كما في العام، فإن لفظَ الخاتم يتناولُ الحلقةَ والفصَ جميعًا كلفظ الشيء ولفظُ الإنسان، فإن كلاً منهما عامٌ وأفرادُهما في التحقيق مخالفٌ بعضها لبعض في الحد والحقيقة.

ألا ترى أن حدَ الجوهر غيرُ حد العرض، وكذلك حدُ الحيوان على خلاف حد الجماد، واسمُ الشيء يتناولهما بطريق العموم، وكذلك حدُّ الرجل على خلاف حد المرأة والصبي، واسمُ الإنسان يتناولهم بطريق العموم.

و لو احتمل الخصوص متراخيًا لما أوجب الحكم قطعًا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعًا بخلاف الخصوص الذي مر، وليس هذا باختلاف في حكم البيان،

فعُلم بهذا أن المعنى الأصلي في العام هو معنى الشمولِ والتناولِ لا اتحادُ الأفراد من حيث الحد والحقيقة.

أو نقول: أورد الخاتمَ نظيرًا للعام لا أن يكون عينَ العام لمشاركته في معنى الشمول كالعام.

ألا ترى أن مشايخَنا ـ رحمهم الله ـ أوردوا الواحدَ من العشرة نظيرَ صفات الله تعالى مع ذاته من حيث إن كلاً منهما لا هو ولا غيره مع أن ذاتَ الله تعالى وصفاته متعاليةٌ عن النظير إذ ليس كمثله شيء، ولأن الواحدَ إن لم يكن عينَ العشرة ولا غيرَها لكن هو جزءٌ منها فليست صفةُ الله تعالى بجزء من ذاته فلا يكون نظيرًا لصفاته، ولكن لما وجدوه نظيرًا فيما قصدوا إليه جعلوه نظيرًا لها لزيادة تفهيم المتعلمين، فكذا هنا لما وجدوا الخاتمَ متناولاً للحلقة والفص كالعام فإنه متناولٌ لأفراده جعلوه نظيرًا له.

و قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: يجوزُ متصلاً ومتراخيًا، وهذا الخلاف بناء على أن دليلَ الخصوص بيانُ تغيير أم لا؟ وهذا الخلاف أيضًا مبني على أن العامَ قبل الخصوص هل يوجب الحكم قطعًا أم لا؟

(**و لو احتمل الخصوص متراخيًا لما أوجب الحكم قطعًا**) إذ بالخصوص يتبين أن المخصوصَ لم يدخل تحت العام من الابتداء، فيلزم أن يلزمنا اعتقادٌ

بل ما كان بيانًا محضًا صح القول فيه بالتراخي؛ لأن البيان المحض من شرطه محل موصوف بالإجمال والاشتراك ولا يجب العمل مع الإجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة بالفعل مع ذلك أخرى، وهذا مجمع عليه.

أنه موجبٌ قطعًا في جميع أفراده وغيرُ موجب في الجميع وهذا تناقضٌ، فلا يجوز القول بالتراخي.

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: إن الخصمَ يوافقنا في القول بالعموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم، وقد أوضحنا ذلك بالدليل، ثم من ضرورة القول بالعموم لزومُ اعتقاد العموم فيه، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي إلى أن يُقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، وهذا في غاية الفساد[1].

(**بل ما كان بيانًا محضًا صح القول فيه بالتراخي**) وهو بيانُ المجمل والمشترك، وما كان بيانَ التغيير لا يصح فيه التراخي، وما كان بيانَ التقرير صح القول فيه بالتراخي. هذه الوجوه كلها بالإجماع، فاختلفنا في دليل الخصوص وجعلناه من قبيل بيان التغيير فاشترطنا الوصل، والشافعي جعله من قبيل بيان التقرير؛ لأن بعد التخصيص بقاءُ موجب العام كما كان قبل التخصيص عنده فلم يتغير حكمُ العام بالتخصيص من القطع إلى الاحتمال فصح القول بالتراخي.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٣١.

وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير أو تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالإجماع على ما نبين إن شاء الله تعالى ، وإنما الاختلاف أن خصوص دليل العموم بيان أو تغيير ، فعندنا هو تغيير من القطع إلى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء ، وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصح موصولاً ومفصولاً .

ألا ترى أنه يبقى على أصله في الإيجاب ، وقد استدل في هذا الباب

و ليس هذا باختلاف في حكم البيان ، أي اختلافنا مع الشافعي في جواز تأخير تخصيص العام وعدم جوازه ليس بسبب اختلاف بيننا وبينه في حكم البيان ، بل الإجماعُ منعقدٌ بيننا وبينه في أن البيانَ الحقيقيَ وهو بيانُ المجمل والمشترك يجوز فيه التراخي .

و أما تخصيصُ العام فهو عندنا من قبيل بيان التغيير ، فلذلك لا يجوزُ تأخيره ، وعنده من قبيل بيان التقرير فيجوز .

(**وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير أو تبديل لم يحتمل القول بالتراخي**) أراد بالتغيير الاستثناء ، وبالتبديل الشرط ، وهذه التسميةُ هنا وقعت على موافقة تسمية الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ .

و أما عند المصنف ـ رحمه الله ـ فالشرطُ والاستثناءُ كلاهما من قبيل بيان التغيير دون التبديل ، فإن بيانَ التبديل عنده النسخُ والتراخي فيه لازمٌ ، فلم يصح قوله : «لم يحتمل القول بالتراخي» في حق النسخ .

(**ألا ترى أنه يبقى على أصله في الإيجاب**) يعني أن العامَ بأصله يحتملُ

بنصوص احتجنا إلى بيان تأويلها ؛ منها أن بيان بقرة بني إسرائيل وقع متراخيًا ؛ وهذا عندنا يقيد المطلق وزيادة على النص فكان نسخًا فصح متراخيًا لما نبين في بابه إن شاء الله تعالى، واحتج بقوله في قصة نوح عليه السلام: ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ إن الأهل عام لحقه

التخصيصَ، فورودُ الخصوص يقرِّرُ ما احتمله العامُ قبل التخصيص فبقي العامُ بعد التخصيص على ما كان قبل التخصيص، فكان هذا علامةَ كون البيان للتقرير فلم يكن هذا في الحقيقة باختلاف في البيان المحض؛ لأن في البيان المحض وهو بيان المجمل والمشترك جواز البيان بالتراخي .

(**و هذا عندنا يقيِّد المطلقَ وزيادةٌ على النص فكان نسخًا**)، والنسخُ لا يجوز إلا متراخيًا . بيانه أن قوله تعالى: ﴿**بَقَرَةً**﴾ في قوله: ﴿**أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾[1] نكرة مطلقة في موضع الإثبات، وعندنا أن النكرةَ المفردة في موضع الإثبات خاصٌ فلا يحتمل القول بالتخصيص لكن يحتملُ التقييد؛ لأن الفردَ يحتمل الصفةَ وهي تقييد له، فلذلك قُيد بما ذكر الله تعالى في قوله: ﴿**إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا**﴾[2] وهذا زيادةٌ على مطلق البقرة والتقييدُ نسخٌ عندنا، وعند الشافعي المطلقُ عامٌ وهو يبني الأمر في هذا على مذهبه وهو أن المطلقَ عامٌ عنده، فلا يلزمنا ما أورده هنا .

---

(١) سورة البقرة، آية: ٦٧ .

(٢) سورة البقرة، آية: ٧١ .

خصوص متراخ بقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ والجواب أن البيان كان متصلاً به بقوله: ﴿إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ وذلك هو ما سبق من وعد إهلاك الكفار وكان ابنه منهم، ولأن الأهل لم يكن متناولاً للابن لأن أهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم، فيكون أهل ديانة لا أهل نسبة، إلا أن نوحًا عليه السلام قال فيما حُكي عنه: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ لأنه كان دعاه إلى الإيمان فلما أنزل الله تعالى الآية الكبرى حسُنَ ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له أمره أعرض عنه وسلمه للعذاب، وهذا سائغ في معاملات الرسل عليهم السلام بناءً على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ

و الدليلُ على أن ذلك كان بطريق النسخ ما ذكره ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ بقوله: لو أنهم عمدوا إلى أيِّ بقرة كانت فذبحوها لأجزأت عنهم، ولكنهم شددوا فشدد اللهُ عليهم[1] فدل أن الأمرَ الأولَ قد كان فيه تخفيفٌ، وأنه قد انتسخ ذلك بأمرٍ فيه تشديدٌ عليهم. فعُلم بهذا أن الزيادةَ على المطلق كانت بمنزلة النسخ.

(إلا أن نوحًا عليه السلام قالَ) إلى آخره جوابٌ لإشكال مقدَّر وهو أن يقال: لو لم يكن الأهلُ متناولاً للابن لما قال نوحُ عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾[2]؟

---

(١) راجع في قوله: تفسيرالطبري ١ / ٣٣٩.

(٢) سورة هود، آية ـ ٤٥.

وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾.

ثم لحقه الخصوص بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ متراخيًا عن الأول، وهذا الاستدلال باطل عندنا؛ لأن صدر الآية لم يكن متناولاً لعيسى والملائكة عليهم السلام؛ لأن كلمة (ما) لذوات غير العقلاء، لكنهم كانوا متعنتين فزاد في البيان إعراضًا عن تعنتهم، واحتج بقوله: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ﴾، وهذا عام خص منه آل لوط متراخيًا وهذا أيضًا غير صحيح؛ لأن البيان كان متصلاً به.

قلنا: إنما قال ذلك بناءً على العلم البشري وحُسن ظنه به أنه لما رأى الطوفانَ عسى أن يكونَ نادمًا على فعله ويؤمنُ بالله عند ذلك.

(لكنهم كانوا متعنتين فزاد في البيان إعراضًا عن تعنتهم) يعني أن القومَ كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم، فحين عارضوا بعيسى عليه السلام والملائكة علم رسول الله عليه السلام تعنتهم في ذلك، وأنهم يعلمون أن الكلامَ غيرُ متناول لمن عارضوا به، وقد كانوا أهل اللسان، فأعرض عن جوابهم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾[1] ثم بين اللهُ تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[2] ومثلُ هذا يكون ابتداءَ كلام، وإن لم يكن محتاجًا إليه في حق من لا يتعنت، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي

---

(١) سورة القصص، آية: ٥٥.
(٢) سورة الأنبياء، آية: ١٠١.

أما في هذه الآية فلأنه قال: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ وذلك استثناء واضح.

و قال في غير هذه الآية: ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾ غير أن إبراهيم عليه السلام أراد الإكرام للوط بخصوص وعد النجاة أوخوفًا من أن يكون العذاب عامًا.

بِالشَّمْسِ﴾[1] وكلامنا فيما يكون محتاجا إليه إلى البيان، فتوقف به على ما هو المرادُ.

(أما في هذه الآية ـ وهي قوله: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾[2] كان البيانُ بها متصلاً) وهو قوله: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ فظلمهم كان علةَ إهلاكهم، ولوطٌ وأهلُه سوى امرأته ليسوا بظالمين، فلم يكن قوله: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ متناولاً لهم، فكان ذلك استثناءً لهم من حيث المعنى، فصار كأنه قال: إنا مهلكوا أهلَ هذه القرية إلا لوطًا وأهلَه سوى امرأته، وهو معنى قوله: (وذلك استثناءٌ واضحٌ) أي معنى.

و قوله: (غير أن إبراهيم) جوابُ سؤال يرد على قوله؛ «لأن البيانَ كان متصلاً به» بأن يقال لو كان البيانُ متصلاً به لما اعترض عليه إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾[3]، وصرح بذلك السؤالِ والجوابِ الإمامُ شمس

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٨.
(٢) سورة العنكبوت، آية: ٣١.
(٣) سورة العنكبوت، آية: ٣٢.

. . . .

الأئمة ـ رحمه الله ـ فقال: فإن قيل: فما معنى سؤالُ إبراهيمَ عليه السلام الرسلَ بقوله: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾؟

قلنا: فيه معنيان:

أحدهما: أن العذابَ النازل قد يخص الظالمين كما كان في قصة أصحاب السبت[1]، وقد يصيب الكل فيكون عذابًا في حق الظالمين ابتلاءً في حق المطيعين كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾[2] فأراد الخليلُ عليه السلام أن يبينَ له أن عذابَ أهل تلك القرية من أي الطريقين.

والثاني: أنه عَلم يقينًا أن لوطًا عليه السلام ليس من المهلكين معهم، ولكن خصه في سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادةُ تخصيص للوط، وهو نظيرُ قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾[3] وقد كانَ عالمًا متيقنًا بإحياء الموتى، ولكن سأله لينضم العيان إلى ما كان له من علم اليقين، فيزدادُ

---

(١) روي أن اليهود أمروا بتعظيم يوم السبت وعدم الصيد فيه، وكانت تأتيهم حيتانهم يوم السبت بكثرة، ولما رأي قوم منهم خالفوا أمر الله تعالى وتجاوزوا واصطادوا فمسخهم الله قردة فأصبحوا وهم قرود، وقيل: شبابهم أصبحوا قردة وشيبانهم خنازير.

راجع في القصة: تفسير الكشاف للزمخشري ٢ / ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) سورة الأنفال، آية: ٢٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٦٠.

و ذلك مثل قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ واحتج بقوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ أنه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم -رضي الله عنهم-، وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل؛ لأن القربى مجمل، وكان الحديث بيانًا له أن المراد

به طمأنينة قلبه[1].

و قوله: (**ذلك**) إشارة إلى قوله: «أراد الإكرام للوط عليه السلام».

(**و هذا عندنا من قبيل بيان المجمل**)، وذلك لأن النبي عليه السلام قسم سهم ذوي القربى وأعطى بني هاشمَ وبني عبد المطلب، فقال جبيرُ بن مُطْعِم[2] وعثمان بن عفان -رضي الله عنهما-: يا رسول الله لا نكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعكَ اللهُ فيهم، فما بالنا حرمتنا وأعطيت بني المطلب ونحن وهم في النسبة إليك سواء ؟ فقال عليه السلام: «**إنهم لم يفارقوني في الجاهلية والإسلام، وهم وبنو هاشم كشيء واحد. وشبَّك بين أصابعه**»[3]

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١ / ٣٣.

(٢) هو جبير بن مُطْعم بن عدي بن نوفل بن عبدمناف بن قصي أبومحمد القرشي النوفلي، صحابيَ جليل موصوف بالحلم ونبل الرأي، وكان أتى النبي عليه السلام في فداء أسارى بدر كافرًا، وأسلم بين الحديبية والفتح ووالده كان أجار رسول الله عليه السلام حين قدم من الطائف من دعاء ثقيف. توفي سنة ثمان وقيل بعدها بالمدينة -رضي الله عنه-.
انظر: الإصابة ١ / ٢٢٧، الاستيعاب ١ / ١٣٢، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٨٧ رقم ٢٥١

(٣) خرجه أبوداود في كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب بيان مواضع قسم الخمس ٢/ ١٦٢ حديث رقم ٢٩٨٠ بلفظ «إنا وبنو المطلب لا تفترق في جاهلية ولا إسلام، =

قربى النصرة لا قربى القرابة .

وهذا من رسول الله عليه السلام بيانٌ أن المرادَ بالقربى (**قربى النصرة لا قربى النسب**) ولا قربى يحتملهما ، فكان الحديثُ بيانًا للمجمل لا تخصيصًا ، وبيانُ المجمل يجوز فيه التراخي .

و ذكر أصل هذا الحديث في الباب الأول من سير «المبسوط» فقال :

إن أصلَ النسب وهو عبدُ مناف كان له أربعةُ بنين : هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس ، ورسولُ الله عليه السلام كان من أولاد هاشم ، فإنه عليه السلام محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف ، وكان بنو هاشم أولاد جده وجبير بن مُطْعِم كان من بني نوفل ، وعثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ كان من بني عبد شمس ، وولد جد الإنسان أقرب إليه من ولد أخي جده ، وهذا معنى قولهما : «لا ننكر فضل بني هاشم» .

فأما بنونوفل وبنو عبد شمس كانوا مع بني المطلب في القرابة أسوةً .

و قيل : بنو نوفل وبنو عبد شمس فكانوا أقرب إليه من بني المطلب ؛ لأن نوفلاً وعبد شمس كانا أخوي هاشم لأب وأم ، والمطلب كان أخا هاشم لأبيه لا لأمه ، والأخُ لأب وأم أقربُ إلى المرء من الأخ لأب ، ثم أعطى رسول الله عليه السلام بني المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس ، فأشكل ذلك عليهما ، فلهذا سألاه ، فأزال رسولُ الله عليه السلام إشكالهما ببيان علة

= وإنما نحن وهم شيء واحد . وشبك بين أصابعه صلى الله عليه وسلم » .

و إجماله أن القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوهًا من النسب مختلفة، والله أعلم بالصواب .

الاستحقاق أنها النصرةُ دون القرابة، ولم يرد به نصرة القتال، فقد كانت هي موجودةً في عثمان وجبير بن مُطعِم ـ رضي الله عنهما ـ ، وإنما أراد نصرة الاجتماع للنبي عليه السلام للموانسة في حال ما هجره الناس إلى آخره[1] .

(**وإجمالُه أن القربى يتناولُ غير النسب**) من القُرْب بالنصرة ومن القرب بالموافقة ومن القرب بإعطاء المال (**ويتناول وجوهًا من النسب مختلفة**) وهي القرابة القريبة والقرابة البعيدة والقرابة المتوسطة .

❁ ❁ ❁

(١) انظر: المبسوط ١٠ / ١٢.

باب بيان التغيير

بيان التغيير نوعان: التعليق بالشرط والاستثناء، وإنما يصح ذلك موصولاً ولا يصح مفصولاً، على هذا أجمع الفقهاء، وإنما سميناه بهذا الاسم أو أشار إلى أثر كل واحد منهما وذلك أن قول القائل: أنت حر لعبده علة العتق نزل به منزلة وضع الشيء في محل يقر فيه، فإذا حال

باب بيان التغيير

فقولنا: «بيان التغيير» معناه: بيانٌ هو تغييرٌ كما يقال: علم الفقه وعلم الطب، وهو ما تغيَّر من موجب الكلام الذي ذكر[1]، أو لأنما ذكر في آخره من الشرط والاستثناء.

(**على هذا إجماع الفقهاء**) خلافًا لابن عباس - رضي الله عنهما - في الاستثناء، فإنه جوَّز الاستثناءَ متراخيًا[2].

---

(١) أو هو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره.
راجع: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح ١ / ٣٤.

(٢) إنه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلاً وإن طال الزمان، وبه قال مجاهد، وفي بعض الروايات عنه أنه قدَّر زمان الجواب بسنة، فإن استثنى بعدها بطل.
و قال سعيد بن جبير: إنه يجوز إلى أربعة أشهر اعتبارًا بالإيلاء.
و قال الحسن وطاووس وعطاء: يجوز إلى ما لم يقم عن محله اعتباراً بالعقود، وبه قال الإمام أحمد بن حنبل.
و من هنا يتبين أن دعوى الإجماع التي ساقها فخرالإسلام البزدوي فيها نظر. =

الشرط بينه وبين محله فتعلق به، بطل أن يكون إيقاعًا؛ لأن الشيء الواحد يكون مستقرًا في محله ومعلقًا مع ذلك،

وحكاية أبي حنيفة - رضي الله عنه - مع أبي جعفر الدوانيقي[1] معروفةٌ، وهي أنه كان خليفةً فاستقبله أبو حنيفة - رضي الله عنه - يومًا وأخذه أبو جعفر بتكنينه[2] و قال: أنت الذي خالفت جدي! فقال أبو حنيفة - رحمة الله عليه -: أتناظرني أم تقاتلني؟ فقال: أناظرك، فقال له أبو حنيفة - رحمة الله عليه - لو صح الاستثناءُ متراخيًا بارك اللهُ في بيعتك[3]، يعني لو استثنوا بعد البيعة كيف تبقى بيعتك صحيحة! فسكت فأرسله.

= راجع: تفسير القرطبي ٦ / ٢٧٣، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٣٦، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١١٣، فواتح الرحموت ١ / ٣٢١، تيسير التحرير ١ / ٢٩٧، إحكام الفصول للباجي ص ١٨٣، المستصفى ٢ / ١٦٥، التبصرة ص ١٦٢، الإبهاج ٣ / ١٤٥، شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٣، جمع الجوامع ٢ / ١١، المسودة ص ١٥٢، إرشاد الفحول ص ١٤٨

(١) هو المنصور أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، بويع بالخلافة بعهد من أخيه، وكان فحلَ بني العباس هيبة وشجاعة وحزمًا ورأيًا ... قتل خلقًا كثيرًا حتى استقام ملكه، وهو الذي ضرب أباحنيفة - رحمه الله - على القضاء، ثم سجنه فمات بعد أيام، وكان غاية في الحرص والبخل، فلقب أبا الدوانيق لمحاسبته العمال والصناع على الدوانيق والحبات، ولد سنة ٩٥ هـ وتوفي سنة ١٣٧ هـ.
انظر: تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي ص ٢٥٩ فما بعدها.

(٢) في أ: بتلبيته. و لعل يريد بكلمة: تكنينه: كتفه.

(٣) راجع القصة في المبسوط ٨ / ١٤٣، وفي تاريخ بغداد ١٣ / ٣٦٥ «دعا المنصور أباحنيفة، فقال الربيع حاجب المنصور وكان يعادي أباحنيفة: يا أمير المؤمنين هذا أبو حنيفة يخالف جدك كان عبدالله بن عباس يقول: إذا حلف على اليمين ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء =

فصار الشرط مغيرًا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك ؛ لأن حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده ، فأما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان .

(**فصار الشرطُ مغيِّرًا له من هذا الوجه**) ؛ لأن موجبَ صدر الكلام التنجيز فغيَّر الشرط هذا الموجب .

(**فأما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان**) ؛ لأن النسخَ : رفعٌ للحكم الأول وإثباتٌ للحكم الثاني فلا يكون بيانًا ، إلا أن هذا القولَ وقع مخالفًا لما ذكر قبل هذا بأن النسخَ هو بيانُ التبديل[1] فقال : في باب النسخ وهو في حق صاحب الشرع بيانٌ محضٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلومًا عند الله تعالى[2] .

قلنا : تأويلُ هذا هو كونُ النسخ بيانًا في حق صاحب الشرع ؛ لأن حدَ البيان موجودٌ في حقه وهو ما يظهر به ابتداءَ وجود الكلام ، فكان في النسخ في حق الله تعالى إظهارُ ابتداء وجود الكلام المطلق في أن شرعيةَ الحكم الثابت به إلى هذا الوقت ؛ لأنه عندَ الشرع المنسوخ كان اللهُ تعالى عالمًا ببقاء شرعيته

= إلا متصلاً باليمين ، فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة . قال وكيف ؟ قال يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون أيمانهم ، قال : فضحك المنصور وقال : يا ربيع لا تعرض لأبي حنيفة . . . » .

(١) كما سيذكر الشارح قول المصنف في ص (١٤٩٥) ويقول : عند المصنف بيان التبديل هو النسخ .

(٢) راجع : ص (١٥٣٥) .

ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب والكلام كان يحتمله شرعًا لأن التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعًا مثل البيع بالخيار وغيره، سمي هذا بيانًا فاشتمل على هذين الوصفين فسُمي بيان تغيير، وكذلك الاستثناء مغير للكلام لأن قول القائل: لفلان علي ألف درهم فالألف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره، وإذا قال: إلا خمسمائة كان تغييرًا لبعضه.

ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيًا كان ناسخًا،

إلى وقت مقدَّر، فلما نسخه كان ذلك بيانا لما كان عَلمه قبل ورود النسخ.

و أما قوله هاهنا: «فأما التغييرُ بعد الوجود فنسخٌ وليس ببيان» أي في حق العباد؛ لأن العبادَ كانوا لا يعلمون قبل ورود الناسخ انتهاءَ شرعية المنسوخ، فلا يكون النسخُ بيانًا لما يظهرُ به ابتداءَ وجود الكلام، بل يكون رفعًا لشرعية المنسوخ بعد وجودها فلا يكون بيانًا.

(**و لما كان التعليقُ بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب**) يعنى أن المعلقَ بالشرط يظهر كونه عند وقوع الشرط وهو في الحال غير موجب بل ينقلب موجبًا عند وجود الشرط.

(**ألا ترى أن التعليقَ بالشرط والاستثناء لو صح كلُ واحد منهما متراخيًا كان ناسخًا**)؛ لأن قولَه: أنت طالقٌ إذا تعرَّى عن الشرط يقع الطلاقُ بالاتفاق، فلو صح الشرطُ بعد ذلك لكان رفعًا للحكم الثابت

ولكنه إذا اتصل منع بعض التكلم لا أنه رفع بعد الوجود فكان بيانًا فسُمي بيان تغيير ، ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط ، إلا أن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم إيجابًا في بعض الجملة أصلاً والتعليق يمنع الانعقاد لأحد الحكمين أصلاً وهو الإيجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل واختلفوا

كالنسخ ، فإن النصَ الموجبَ لحكم لمّا أثبت الحكم الثابت بالنص المعارض بعد زمان كان نسخًا لذلك الحكم ، وكذلك قوله : ألفُ درهم إذا لم يقترن الاستثناءُ ثبت موجبه ، فلو صح الاستثناءُ متراخيًا كان رفعًا للحكم الثابت بالألف كما قلنا في التعليق بالشرط .

(**ولكنه إذا اتصل منع بعض التكلم لا أنه رفعَ بعد الوجود ، فكان بياناً**) من حيث إن المرادَ بالألف بعضُه لا كلُه فسُمي بيانُ التغيير ؛ لأنه وُجد فيه معنى كل واحد منهما .

(**ومنزلةُ الاستثناء مثلُ منزلة التعليق بالشرط**) أي في كونهما جميعًا بيان التغيير ، فكانا من باب التغيير دون التبديل ، هذا على خلاف ما اختاره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فإن بيانَ التغيير عنده الاستثناءُ لا غير .

وأما بيانُ التبديل عنده فالتعليق بالشرط[1] و عند المصنف بيانُ التبديل هو النسخُ ، فالاستثناءُ والتعليقُ عند المصنف من بيان التغيير .

---

(١) راجع : أصول السرخسي ٢ / ٣٥ .

في كيفية عمل كل واحد منهما فقال أصحابنا : الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلمًا بالباقي بعده .

وقال الشافعي رحمه الله : إن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة

(**في كيفية عمل كل واحد منهما ، فقال : الاستثناءُ يمنع التكلم بحكمه**) أي مع حكمه ، يعني أن الاستثناءَ يمنع الموجِبَ مع موجَبه وهو الحكم[1] و عند الشافعي يمنع الموجَب .

و أما الموجب وهو المستثنى منه بمجموعه فثابتٌ ولكن امتنع بعض حكمه بمعارضة الاستثناء[2] .

(**وقال الشافعي - رحمه الله - إن الاستثناءَ يمنع الحكمَ بطريق المعارضة**) ؛

---

(١) الموجَب - بفتح الجيم - وهو : ما يوجبه اللفظ من الحكم ، أو هو ما أوجبه دليل المستدل واقتضاه .
و الموجب - بكسر الجيم - وهو : ما يوجب الحكم من الدليل ، أو هو : نفس الدليل لأنه الموَجبُ للحكم .
انظر : شرح الكوكب المنير ٤ / ٣٣٩ .

(٢) فعند الحنفية الاستثناء يجعل تكلمًا بالباقي لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم كالإيجاب إلى غاية ، فإن الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل .
و عند الشافعي - رحمه الله - يمنع الحكم بطريق المعارضة ، فعنده يمنع الحكم لا التكلم كما في التعليق بالشرط ، فصار تقدير قوله : «لفلان علي ألف إلا مائة» عند الحنفية ؛ لفلان علي تسعمائة فكأنه لم يتكلم بقدر المائة ولم يحكم عليه فتسقط تكلما وحكما ، وعند الشافعية إلا مائة فإنها ليست علي ؛ فتسقط عندهم مئة حكمًا لا تكلمًا .
راجع : أصول السرخسي ٢ / ٣٦ ، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٧ ، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١٢٢ - ١٢٤ .

بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما سبق .

و قد دل على هذا الأصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل : لفلان علي ألف درهم إلا مائة ، لفلان علي تسعمائة وعنده إلا مائة فإنها ليست علي ، وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى : ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين ، وكذلك قال

لأن صدرَ الكلام وقع موجبًا متناولاً لقدر المستثنى ، إلا أن حكمَه لا يثبت بالاستثناء كما هو الأصلُ في وقوع المعارضة بين الدليلين ، وكذلك التعليقُ بالشرط عنده يمنع حكم العلة عن الثبوت لا أنه يمنعُ انعقادَ العلة بل وقع علة إلا أن الحكمَ لا يثبت بالتعليق .

(**بمنزلة دليل الخصوص**) يعني أن دليلَ الخصوص يعارض النصَ العام بصيغته في مقدار المخصوص ؛ لأنه نصٌ مستبدٌ كالنص العام فكان عمله في المعارضة لهذا .

(**وقد دل على هذا الأصل مسائلُهم**) أي مسائل أصحابنا والشافعي - رحمهم الله - .

و قوله : ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا**﴾[1] إلى آخره فمعناه في تخريج الشافعي إلا الذين تابوا (**فاقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غيرُ فاسقين**) ؛ لأن الاستثناءَ عنده بطريق المعارضة ، فصدرُ الكلام يوجب ردَّ الشهادة أبدًا والاستثناءُ يعارضه في حالة واحدة وهي حالةُ التوبة ، وردُّ الشهادة مما يحتمل

---

(١) سورة النور ، آية : ٥ .

في قول النبي عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» إن معناه: بيعوا سواء بسواء، فبقي صدر الكلام عامًا في القليل والكثير؛ لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ

التوقيت فإنه مؤقت بحالة الفسق، وبعد زوال الفسق بالتوبة كان الحكمُ بخلافه، وعنده ردُّ الشهادة حكم الفسق؛ لأن ردَ الشهادة بالقذف كردِّ الشهادة بفسق آخر فينتهي بالتوبة .

فأما الجلد فحدٌ يتعلق به حق العبد عنده على سبيل التغليب ولهذا يورث ويجري فيه العفو فلا تظهر فيه التوبةُ .

(**لأن الاستثناءَ عارضه في المكيل خاصة**) فبقي ما وراء المكيل تحت العام وهو المجازفةُ والمفاضلةُ .

(**وخصوص دليلِ المعارضة لا يتعدى مثلُ دليل الخصوص في العام**) يعني أن دليلَ المعارضة خاصٌ وهو قوله: «**إلا سواءً بسواء**» وقع معارضًا لصدر الكلام في حالة المساواة فلا يتعدى؛ إذ لو تعدَّى لصار عامًا، وهو خاصٌ كما أن دليلَ الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصًا إلا بطريق التعليل، ولكن الفرقَ بينهما أن دليلَ المعارضة لا يتعدى إلى غير ما عارضه لا بنفسه ولا بطريق التعليل؛ لأن التعليلَ فرعُ النص، فلو عللنا النص المعارض للتعدية يلزم أن يكون التعليلُ معارضًا للنص الذي عارضه النص المعارض كالنص المعارض وهو لا يصح كما ذكرناه في عدم تعليل الناسخ .

الَّذِي بِيَدِهِ﴾ هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو في حق من يصح منه العفو فبقي فيما لا معارضة فيه، وقال في رجل قال: لفلان علي ألف درهم،

فأما دليلُ التخصيص وإن كان فيه شبهةُ المعارضة باعتبار شبهه الناسخَ وهو للبيان في نفسه لوجود حد البيان فيه وهو: أن يظهرَ به ابتداءً وجود الكلام، فكان قابلاً للتعليل.

وحاصله أن دليلَ المعارضة وهو قوله: «**إلا سواء بسواء**» لا يتعدى حتى لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عند الخصم مثلُ دليل الخصوص في العام، فإن دليلَ الخصوص فيه نصٌ خاصٌ قطعي لا يتعدى إلى ماوراء المخصوص إلا بالتعليل، ولهذا لم يثبت الحكمُ فيما وراءه قطعًا بل بغالب الرأي بالقياس.

و كذلك تخريجه في (**قوله تعالى**: ﴿**إِلاَّ أَن يَعْفُون**﴾[1]) أنه بطريق المعارضة، معناه أن صدرَ الكلام وهو قوله تعالى: ﴿**فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**﴾ يتناولُ جميعَ الأحوال، فحالُ العفو من المرأة صار معارضًا فلا يتعدى إلى حالٍ لا يصح العفو منها إذا كانت صغيرةً أو مجنونةً.

قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ وقال أي الشافعي في قوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء**»: إن المرادَ: لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدَهما بالآخر، حتى أثبت بالحديث حكمين: حكمُ الحرمة لمطلق الطعام بالطعام فأثبته في القليل والكثير، وحكمُ الحل بوجود المساواة كما هو موجبُ الاستثناء، فيختصُّ بالكثير الذي يقبل المساواةَ، وهو نظيرُ

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٧.

إلا ثوبًا أنه يسقط من الألف قدر قيمته ؛ لأن دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الإمكان ، وذلك ممكن في القيمة ، واحتج في المسألة بالإجماع ودلالته وبالدليل المعقول .

أما الإجماع فإن أهل اللغة أجمعوا أن الاستثناء من الإثبات ، نفي ومن النفي إثبات وهذا إجماع على أن للاستثناء حكمًا وضع له يعارض به حكم المستثنى منه ، وأما الثاني فلأن كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) وهي كلمة وُضعت للتوحيد ومعناه النفي والإثبات ، فلو كان تكلما بالباقي

قوله تعالى : ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ في أن الثابتَ به حكمان : حكمُ تنصُّف المفروض بالطلاق ، فيكون عامًا فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكمُ سقوط الكل بالعفو كما هو موجَب الاستثناء ، فيختصَ بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو[1] ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[2] أي وإن يتفضل الزوجُ فيعطي الكلَ صلةً لها وإحسانًا إليها ، أي الواجبُ شرعاً هو النصف إلا أن تُسقط هي الكلَ أو يعطي هو الكلَ وإنما كان الزوجُ هو الذي بيده عقدة النكاح ؛ لأن الطلاقَ بيده فكان إبقاءُ العقد بيده .

و قوله : (يسقط من الألف قدر قيمته) وعندنا لا يَسقط من الألف شيء ؛ لأن هذا ليس باستثناء حقيقةً ، فلو كان تكلمًا بالباقي لكان نفيًا لغيره لا إثباتًا له ، فمعنى نفي الغير من غير إثبات له قصداً بالفارسية جز خداي خداي نيست[3]

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢ / ٣٧-٣٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٣٧ .

(٣) معناها : لا إله دون الله إله .

لكان نفيًا لغيره لا إثباتًا له فصح لما كانت كلمة التوحيد أن معناها إلا الله فإنه إله، وكذلك لا عالم إلا زيد فإنه عالم، وأما الثالث فإننا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام، وإذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه فـــلا سبيل إلى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه؛ فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ .

فأما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل، واحتج أصحابنا ـ رحمهم الله ـ بالنص والإجماع والدليل المعقول أيضًا.

أما النص فقوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ ، وسقوط الحكم بطريق المعارضة يكون في الإيجاب لا في الأخبار،

و هذا تكلم بالباقي لا غير، وأما لو كان بطريق المعارضة فكان معناه: خداي نيست مكَر يك خدايست[1] ، و هذا كما ترى نفيٌ للألوهية عن غيره وإثباتٌ إياها له، فكان هذا أولى باعتبار أن هذا كلمةُ التوحيد .

(**فامتناعُ الحكم مع قيام التكلم سائغٌ**) كما في البيع بشرط الخيار والطلاق الرجعي، فإن وضعَ الطلاقِ لرفع النكاح وذلك لا يوجد في الطلاق الرجعي قبل انقضاء العدة .

(**فقوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾**[2]) فإن دليلَ المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر؛ لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام، ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناعُ الحكم فيه بمانع، فلو كان الطريقُ ما قاله الخصمُ لاختُص الاستثناءُ بالإيجاب

---

(١) معناها: لا إله إلا الله .

(٢) سورة العنكبوت، آية: ١٤ .

فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بمانع .

و أما الإجماع فقد قال أهل اللغة قاطبة : إن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا . و إذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا إنه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه .

كدليلِ الخصوص ، والدليلُ على صحة ما قاله علماؤنا - رحمهم الله - هذه الآية أيضًا ، فإن معناه : لبث فيهم تسعمائة وخمسين عامًا ؛ لأن الألفَ اسمٌ لعدد معلوم ليس احتمالُ ما دونه بوجه ، فلو لم يُجعل أصلُ الكلام هكذا لم يمكنْ تصحيحُ ذكر الألف بوجه ؛ لأن اسمَ الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً .

و إذا قال الرجلُ : لفلان عليَّ ألفُ درهم إلا مائةً فإنه يُجعل كأنه قال : له عليَّ تسعمائة ، فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألفُ لا يمكن إيجابُ تسعمائة عليه ابتداءً ؛ لأن القدرَ الذي يجب هو حكمُ صدر الكلام ، وإذا لم يكن في صدر الكلام احتمالُ هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقة ، فعرفنا به أنه يصير صدرُ الكلام عبارةً عما وراء المستثنى وهو تسعمائة ، وكان لهذا العدد عبارتان :

الأقصر : وهو تسعمائة ، والأطول : وهو الألفُ إلا مائةً ، وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناءَ استخراجُ بعض الكلام على أن يُجعل الكلامُ عبارةً عما وراء المستثنى .

و قوله : (**فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بمانع**) جوابٌ

وإثبات ونفي بإشارته على ما نبين إن شاء الله تعالى، وأما الدليل المعقول فوجوه: أحدها: أن ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ، والثاني: أن دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل

عن قوله: «فامتناعُ الحكم مع قيام التكلم سائغٌ» و سقوطُ الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الإخبار؛ لأن الإيجابَ إثباتُ شيء، فإذا عارضه شيء آخر لم يثبت .

فأما الإخبارُ فلفظٌ دالٌ على أمر كان أو يكون وهو لا يصح بدون ذلك؛ لأنه لو لم يكن كائنًا يلزم منه الكذبً فلا يمكن امتناع المخبرَ به بالمعارضة؛ لأنه كائنٌ قبل ثبوت المعارضة فيستحيل امتناعه، ولما بقي جميعُ ما تكلم بحكمه في صدر الكلام لم يقبل الامتناعُ بمانع فبطل القول بالمعارضة فصح ما ذكرنا .

(**وإثباتٌ ونفيٌ بإشارته**) يعني لو كان صدرُ الكلام نفيًا كان الإثباتُ في المستثنى بطريق الإشارة كما في كلمة التوحيد، ولو كان صدرُ الكلام إثباتًا كان النفي في المستثنى بطريق الإشارة كما في قوله: لفلان علي ألف درهم إلا مائةً وإنما لم يُعكس؛ لأن الإثباتَ أو النفي في المستثنى غيرُ مذكور قصدًا، لكن لما كان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه بحسب وضع صيغة الكلام فيه لزم ذلك ضرورةَ الاستثناء لغة .

(**أن ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل**) ولم يستو هاهنا؛ لأن استثناءَ الكل من الكل لا يجوز، ولو كان بطريق المعارضة لجاز .

الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه، وإنما يتم بما قبله فلم يصلح معارضًا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهي احتمل وقف أول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد بأوله، وهذا الإبطال مذهب الخصم، والثالث لتصحيح ما قلنا، وبيان ذلك أن وجود التكلم ولا حكم له أصلاً ولا انعقاد له بحكمه أصلاً سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالإجماع مثل طلاق الصبي وإعتاقه.

وإنما الشأن في الترجيح وبيانه أن الاستثناء متى جعل معارضًا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه وذلك لا يصلح حكمًا لكل التكلم بصدره.

(والاستثناءُ قطٌ لا يستقل بنفسه)

فإن قيل: هذا على أصلكم.

و أما على أصل الشافعي فإنه لما كان الاستثناءُ على وجه المعارضة كان مستقلاً بنفسه على ما ذكر قبله بقوله: «إلا مائةً فإنها ليست عليَّ» قلنا: هذا أيضًا لا يستقل بنفسه بدون الأول.

ألا ترى أنه لو قال: إلا مائةً فإنها ليست عليَّ بدون سابقة المستثنى منه لا يكون مفيدًا، فلذلك صح قولنا على الإطلاق والاستثناءُ قط لا يستقل بنفسه.

(وذلك لا يصلح) أي وذلك البعضُ الذي هو ما وراء المستثنى لا يصلح حكمًا لكل التكلم بصدره، ثم أوضح هذا القول بقوله:

ألا ترى أن الألف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله، لا يجوز أن يسمى التسعمائة ألفًا بخلاف دليل الخصوص؛ لأنه إذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتًا بذلك الاسم بعينه صالحًا؛ لأن يثبت به كاسم المشركين إذا خص منه نوع كان الاسم واقعًا على

(**ألا ترى أن الألفَ اسمُ علم له لا يقعُ على غيره**) يعني أن كلَ التكلم بصدره اسم الألف في قوله: لفلان علي ألفٌ إلا مائةً فلا يصلح ما دون الألف الذي بقي بعد الاستثناء وهو تسعمائة حكمًا للألف، فلو كان إخراجُ المائة من الألف بطريق المعارضة لبقي اسمُ الألف صالحا حقيقةً لإطلاقه على ما وراء المستثنى وهو تسعمائة كما في دليل الخصوص، فإنه لما ثبت حكمه بطريق المعارضة للعام بقي اسمُ العام صالحًا حقيقةً لإطلاقه على ما وراء المخصوص من العام، فإن اسمَ المشركين في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾[1] بقي صالحا لإطلاقه حقيقة على ما وراء الذمي والمستأمن من المشركين لثبوته بطريق المعارضة.

و المعنى في ذلك وهو أنَّا إنما اشترطنا صلاحيةَ إطلاق اسمِ كل صدر الكلام على ما وراء المستثنى الذي وجب على المقرِّ في قوله: لفلان علي ألفٌ إلا مائةً؛ لأن القدرَ الذي يجب هو حكمُ صدر الكلام، وإذا لم يكن في صدر الكلام احتمالُ هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقةً، فعرفنا به أنه يصير صدرُ الكلام عبارةً عما وراء المستثنى وهو تسعمائة.

---

(١) سورة التوبة، آية: ٥.

الباقي بلا خلل، ولهذا قلنا: إن العام إذا كان كلمة فرد أو اسم جنس صح الخصوص إلى أن ينتهي بالفرد، وإذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص إلى الثلاثة لا غير، فلذلك بطل أن يكون معارضًا فجعل تكلمًا بالباقي بحقيقته وصيغته، وكان طريقًا في اللغة يطول مرة ويقصر أخرى، وجعل الإيجاب والنفي بإشارته بيانه أن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه.

ألا ترى أن الأول ينتهي به، وهذا لأن الاستثناء يدخل على نفي أو إثبات والإثبات بالعدم ينتهي، والعدم بالوجود ينتهي، وإذا كان الوجود غاية للأول أو العدم غاية لم يكن بد من إثبات الغاية لتناهي الأول، وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام إلا أن الأول ثابت قصدًا وهذا لا، فكان إشارة، ولذلك اختير في التوحيد: لا إله إلا الله ليكون الإثبات إشارة والنفي قصدًا؛ لأن الأصل في التوحيد تصديق القلب،

(وإذا كان الوجودُ غايةً للأول أو العدمُ غايةً لم يكن بد من إثبات الغاية لتناهي الأول)، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت فكذلك انعدامُ الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب لا لمعارضٍ مانع.

(و لذلك اختير في التوحيد لا إله إلا الله ليكون الإثباتُ إشارةً والنفي قصداً) إلى آخره، وهذا لأن الإيمانَ عند المحققين من المتكلمين هو التصديقُ بالقلب فقط، والبيانُ باللسان شرطُ إجراء الأحكام في الدنيا، وعند

فاختير في البيان الإشارة إليه والله أعلم .

و الاستثناء نوعان :متصل ومنقطع ، أما المتصل فهو الأصل .

الفقهاء : الإقرارُ باللسان وإن كان ركنًا لكنه زائد[١] ؛ لأنه إذا لم يتمكن من البيان ولم يصادف وقتًا يقدر فيه على البيان وصدَّق بالقلب فهو مؤمنٌ بالإجماع إذا لم يكن ذلك الوقت وقت البأس[٢] فكان التصديقُ كل الإيمان أو أصلاً فيه ، (**فاختير في البيان الإشارة**) ؛ لأن الإشارةَ غيرُ مقصودة والإقرارُ أيضًا غيرُ مقصود ، فاختير ما ليس بمقصود لما ليس بمقصود .

فإن قيل : إن النفي باللسان أيضًا غيرُ مقصود ؛ لأن التصديقَ هو الأصلُ ، والتصديقُ هو نفي الألوهية عن غير الله وإثباتُ الألوهية لله تعالى وهو الأصلُ في القلب ، فكيف يصح قوله في الكتاب : «ليكون النفي قصدًا والإثباتُ إشارةً» مع أن النفي على ما قررنا باللسان أيضًا غيرُ مقصودٍ ؟

قلنا : الأمرُ كذلك إلا أنه يُقصد النفي في الكلام بالبيان لدفع خصومةِ الخصم ؛ لأن من الناس من يثبت الألوهيةَ لغير الله فمسَّتْ الحاجةُ إلى النفي قصدًا دفعًا لقول الخصم .

---

(١) وهو قول أبي منصور الماتريدي ، ويروى عن أبي حنيفة كذلك .
و هو مخالف للقول الصحيح وهو : أن الإقرار ركن في الإيمان ولا يكفي مجرد التصديق في الإيمان ، وإلا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين .
انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣٢ .

(٢) البأس : العذابُ ، والباسُ : الشدة في الحرب ، وعذاب بئيس أيَ شديد .
راجع : الصحاح ٣ / ٩٠٦ـ٩٠٧ ، مادة : باس .

. . . .

فأما إثبات الألوهية لله تعالى فلا نزاع، فيه قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1]، فاختير في الإثبات الإشارةَ فلذلك ابتدأ في كلمة التوحيد بنفي الأغيار عن شركة الألوهية ليقع النفيُ مقصودًا، فلما انتفت الألوهيةُ عن غير الله قصدًا ثبتت الألوهيةُ لله تعالى لغةً وإشارةً؛ لأنه لا بد للعالَم الحادثِ من محدثٍ أحدثه، ومن خالق خلقه وهو اللهُ تعالى.

وإلى هذا أشار الإمامُ المحقق شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في تقريره فقال: وأما قولُ أهلِ اللغة: الاستثناءُ من النفي إثباتٌ فإطلاقُ ذلك باعتبار نوع من المجاز، فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراجٌ وإنه عبارةٌ عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ولا طريقَ للجمع سوى ما بينا، وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارةٌ عما وراء المستثنى، وهو نفيٌ من الإثبات وإثباتٌ من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكمَ الإثبات يتوقف به كما يتوقف بالغاية، فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمي نفيا مجازًا.

ثم قال: فإن قيل هذا فاسدٌ؛ لأن قولَ القائل: لا عالِم إلا زيدٌ يُفهم منه الإخبارَ بأن زيدًا عالمٌ، وكذلك كلمةُ الشهادة تكون إقرارًا بالتوحيد حقيقةً، كيف

---

(١) سورة لقمان، آية: ٢٥.

و تفسيره ما ذكرنا، وأما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الأول لأن الصدر لم يتناوله فجُعل مبتدءاً مجازًا.

يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟

قلنا: قول القائل لا عالِم نفي لوصف العلم، وقوله: إلا زيدٌ توقيتٌ للوصف به ومقتضى التوقِيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت، فمقتضى كلامُه هنا نفي صفة العلم لغير زيد، ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لا بنص كلامه كما أن نفي النهار يتوقت إلى طلوع الفجر، فبوجوده يثبت ما هو ضده وهو صفةُ النهار ونفي السكون مؤقت بالحركة، فبعد انعدام الحركة يثبت السكون . يقرره أن الآدمي لا يخلو من أحد الوصفين، إما العلم وإما نفي العلم عنه، فلما توقت النفي في صفة كلامه بزيد ثبت صفةُ العَلم فيه لانعدام ضده، وفي كلمة الشهادة كذلك نقول: فإن كلاَّمَه نفي الألوهية عن غير الله ثم يثبتُ التوحيدُ بطريق الإشارة إليه[1] .

(**وتفسيره ما ذكرنا**) وهو قوله: إن الاستثناءَ استخراجٌ وتكلمٌ بالباقي بعد الثنيا[2] .

و قوله: (**مجازاً**) بدل من قوله: « مبتدأ» يعني أن إطلاقَ اسم الاستثناء على المنقطع بطريق المجاز[3] .

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٤١-٤٢ .

(٢) أو هو الحكم بإخراج الثاني من الحكم الأول بواسطة موضوعة لذلك .
انظر: البحر المحيط ٣ / ٢٧٥ .

(٣) لا خلاف بين العلماء في أن الاستثناء المتصل حقيقة . و لكنهم اختلفوا في =

قال الله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ أي لكن رب العالمين.

قال الله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾[1] و قبله قال: ﴿ قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ (٧٥) أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ (٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ أي كل ما عبدتموه أنتم وعبده آباؤكم الأقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر، والأقدمُ تفضيل القديم وهم الأجدادُ وآباءُ الأجداد، فإني أُعاديهم أي أجتنبُ عبادتهم وتعظيمهم إلا ربَّ العالمين فإني أعبده وأُعظِّمه لا أعبدُ غيرَه.

و قال الضحاك[2] ﴿ إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾: أي إني بريء من الآلهة التي

= الاستثناء المنقطع هل هو حقيقة أو مجاز؟
فذهب الجمهور إلى أن الاستثناء المنقطع مجاز وليس حقيقة.
و ذهب البعض إلى أنه حقيقة وليس مجاز.
و قال البعض بالوقف.
راجع: أصول السرخسي ٢ / ٤٢، فواتح الرحموت ١ / ٣١٦، تيسير التحرير ١ / ٢٨٤، المستصفى ٢ / ١٦٩ ـ ١٧٠، المعتمد ١ / ٢٦٢، شرح تنقيح الفصول ص ٢٤١، التبصرة ص ١٦٥، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوى ص ٣٩١

(١) سورة الشعراء، آية: ٧٧.
(٢) هو الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب الكلابي، أبو سعيد، صحابي مشهور ومن الشجعان الأبطال، واستعمله الرسول عليه السلام على سرية إلى بني كلاب، وكان من عمال الرسول عليه السلام على الصدقات ـ رضي الله عنه ـ
انظر: الإصابة ٢ / ١٩٨، الاستيعاب ٢/ ١٩٩، أسد الغابة ٣/ ٤٧.

تعبدون كلَّها إلا ربَّ العالمين فإني لا أتبرأُ منه[١] .

و قيل : هو استثناءٌ منقطعٌ بمعنى لكن[٢] .

و قيل : بل هو استثناءٌ متصل[٣]، و قد كان في آبائهم من يعبدُ اللهَ ويعبدون الأصنام على الشركة فتبرأ من كل ما يعبدونه ، واستثنى ربَّ العالمين مما يعبدونه فصح الاستثناءُ . كذا في «التيسير»[٤] .

(و كذلك ﴿ لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلا تَأْثِيمًا (٢٥) إِلاَّ قِيلاً سَلامًا سَلامًا ﴾)[٥] .

قال في «الكشاف» : أي إن كان تسليمُ بعضهم على بعض أو تسليمُ الملائكة عليهم لغواً فلا يسمعون لغوا إلا ذلك ، فهو من وادي قولهم :

و لاعَيب فيهم غير أن سُيوفَهم بهنَّ فُلولٌ[٦] من قِراع[٧] الكتائب[٨]

أو لا يسمعون فيها إلا قولاً يُسلمون فيه من العيب والنقيصة على الاستثناء

---

(١) راجع تفسير التيسير للنسفي اللوحة رقم ٣٦٣ .
(٢) و هو قول الزجاج والفخرالرازي .
راجع : تفسير أبي السعود ٦ / ٢٤٨ ، وتفسير الفخرالرازي ٢٤ / ١٤٣ .
(٣) راجع تفسير أبي السعود ٦ / ٢٤٨ .
(٤) انظر : اللوحة رقم ٣٦٣ من الكتاب المذكور .
(٥) سورة الواقعة ، الآيتان : ٢٥ ، ٢٦ .
(٦) فلول : الفَلُّ ـ بالفتح ـ واحد فُلول السيف وهو كسور في حدّه ، جاء فَلُّ القوم أي منهزموهم ، رجل فَلٌ وفلول وفلالٌ .
راجع : الصحاح ٥/ ١٧٩٢ ـ ١٧٩٣ .
(٧) القراع : الضرابُ : و قد قَرَع الثورُ وقرع الفحلُ الناقة يَقْرَعها قَرْعًا وقِراعًا .
راجع : الصَحاح ٣ / ١٢٦١ ، مادة : قرع .
(٨) الشعر للنابغة الذبياني . =

و قوله: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ استثناء منقطع لأن التائبين غير داخلين في صدر الكلام، فكان معناه إلا أن يتوبوا، أو يحمل الصدر على عموم الأحوال بدلالة الثنيا، فكأنه قال: و أولئك هم الفاسقون بكل حال إلا حال التوبة.

المنقطع، أو لأن معنى السلام هو الدعاءُ بالسلامة، ودارُ السلام هي دارُ السلامة وأهلُها عن الدعاء بالسلامة أغنياء، فكان ظاهرُه من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الإكرام[1].

(وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾)[2] استثناءٌ منقطعٌ، هذا جوابٌ عما تمسك به الشافعي -رحمه الله- في أن الاستثناءَ يمنع الحكمَ بطريق المعارضة.

قلنا: كلامنا معك في الاستثناء الحقيقي وهو المتصلُ من الاستثناء لا المنقطعُ منه وهذا منقطعٌ؛ لأن التائبين غيرُ داخلين في صدر الكلام، فلا يرد علينا نقضًا، ونحن نسلِّم أن صورةَ المعارضة ثابتةٌ في الاستثناء المنقطع؛ لأن ذلك ليس من جنس الأول حتى يستقيمَ فيه التكلمُ بالباقي بعد الثنيا، فتعذر حملُ اللفظ على حقيقة الاستثناء ولئن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناءُ بعضِ الأحوال، أي فأولئك هم الفاسقون في جميع الأحوال إلا

= انظر: مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف لابن حجر العسقلاني المطبوع مع الكشاف ص ١٠

(١) انظر: الكشاف ٢ / ٤١٦.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٦٠.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ استثناء حال، وكذلك قوله: «إلا سواء بسواء» استثناء حال فيكون الصدر عامًا في الأحوال.

أن يتوبوا، فيكون هذا الاستثناءُ توقيتَ الحال ما قبل التوبة، فلا تبقى صفةُ الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لا لمعارضٍ مانعٍ كما توهمتَ أنت.

(وكذلك قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾)[1] إذا حُمل صدرُ الكلام على الأحوال يكون حقيقةً، فكأنه قال: فالنصف ثابت في جميع الأحوال إلا حال عفو المرأة التي هي صالحةٌ للعفو وهي العاقلةُ البالغةُ فحينئذ النصفُ أيضًا غيرُ ثابتٍ فصح التكلم فيه بالباقي بعد الثنيا بالنظر إلى عموم الأحوال.

(وكذلك قوله: «إلا سواءً بسواء») استثناءُ حالٍ بأن المساواةَ حالٌ، والأصلُ أن يثبتَ المستثنى منه على وفق المستثنى إذا لم يكن المستثنى منه على وفق المستثنى في النفي، وعلى هذا مسائلُ إن كان في الدار إلا زيدٌ كان المستثنى منه بني آدم إن كان في الدار إلا حمارٌ المستثنى منه الحيوان على ما يجيء تمامه[2]، فكذلك هاهنا المستثنى لما كان حالاً كان المستثنى منه أحوالاً؛ لأن استثناءَ الحال من العين لا يتصور، فكأنه قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المساواة والمجازفة والمفاضلة إلا حالةُ المساواة، ولا تتحقق هذه الأحوالُ إلا في الكثير لما أن المساواةَ إنما تثبت بالمسوِّي الشرعي

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٧.

(٢) راجع: ص (١٦٤٥).

. . . .

بالاتفاق، وهو الكيلُ المذكور في حديث آخر بقوله: «إلا كيلا بكيل»[1]، فالمجازفةُ والمفاضلةُ مبنيتان على الكيل الشرعي، وهذا لأن مطلقَ الفصل ليس بمراد بالإجماع؛ لأن أجزاءَ الحنطة لا بد أن تتفاوتَ بعضُها مع بعض آخر وذلك غيرُ معتبر، بل المعتبرُ ما كان زائدًا على الكيل، فالزائد على الكيل يقتضي وجودَ الكيل لا محالة، وتلك الأحوالُ الثلاثةُ التي ذكرنا لا تتحقق إلا فيما يدخل تحت الكيل.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه لا يصح إلا بالإدراج وهو إدراج الأحوال، فالإدراجُ خلاف الأصل كما أن كون الاستثناء منقطعا خلاف الأصل أيضًا، فكيف رجحتم جانب الإدراج على كون الاستثناء منقطعًا؟

قلنا: لا كذلك؛ لأن الإدراجَ أحدُ نوعي الكلام عند اقتضاء الدليل.

ألا ترى أن أحدًا لم يقل فيما إذا كان المستثنى منه محذوفًا في قولك: ما جاءني إلا زيدٌ، وهو أحدٌ يكون الاستثناءُ منقطعًا مع أنا أجمعنا مع الخصم على أن هذا الاستثناءَ الذي ذُكر في الحديث متصلٌ لا منقطعٌ، وكفى به حجةً لنا في أنه متصلٌ، ولا يصح اتصاله إلا بما ذكرنا، فكان الإدراجُ ثابتًا ضرورة.

(١) قال أبو جعفر الطحاوي في شرح معاني الآثار ٤ / ٧٠: «كتب أبوبكر الصديق إلى أمراء الأجناد حين قدم الشام. أما بعد فإنكم قد هبطتم أرض الربا فلا تتبايعون الذهب بالذهب إلا وزنًا بوزن، ولا الورق بالورق إلا وزنًا بوزن، ولا الطعام بالطعام إلا كيلاً بكيل» قال أبو قيس: قرأت كتابه.

و ذلك لا يصلح إلا في المقدر، واتفق أصحابنا - رحمهم الله - أن قول الرجل: لفلان علي ألف درهم إلا ثوبًا أن هذا استثناء منقطع؛ لأن استخراجه لا يصح فجعل نفيًا مبتدأً ونفيه لا يؤثر في الألف، وأما إذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف - رحمهما الله - هو صحيح، وقال محمد - رحمه الله -: ليس بصحيح لما قلنا من الأصل

فعُلم بهذا أن الحديثَ لم يتناول القليلَ الذي لا يدخل تحت الكيل أصلاً، فبطل استدلال الشافعي به على حرمة بيع القليل من الطعام.

و قوله: (**و ذلك لا يصلح إلا في المقدر**) وهو المقدر بالكيل بالاتفاق.

(**ونفيه لا يؤثر في الألف**) حتى أنه لو قال: لكن لا ثوبَ له عليَّ بالتصريح بهذا إنه لا يُسقط به عنه شيئًا من الألف، فكذلك اللفظُ الذي يدل عليه؛ لما أن المستثنى لم يتناوله صدرُ الكلام لا صورةً ولا معنى.

(**وأما إذا استثنى المقدَّر من خلاف جنسه**) بأن قال: لفلان علي ألفُ درهم إلا كرَّ حنطة، (**فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف - رحمهما الله - هو صحيحٌ، وقال محمد - رحمه الله - ليس بصحيح**)، وهذا الخلاف أيضًا في كل مقدر مكيل أو موزون حتى قال في «المبسوط» و لو قال: له علي ألفُ درهم إلا دينارًا فالاستثناءُ جائزٌ، ويُطرح من الألف قيمةُ الدينار، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - استحسانًا، وفي القياس لا يصح هذا الاستثناء، وهو قول محمد - رحمه الله - وكذلك لو قال: إلا فلسًا أو إلا كُر حنطة أو استثنى شيئًا مما يكال أو يوزن أو يُعدُّ عددًا فهو على هذا الخلاف.

وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الألف شيئًا، وقال أبوحنيفة وأبويوسف ـ رحمهما الله ـ هو صحيح؛ لأن المقدرات جنس واحد في المعنى؛ لأنها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى.

فأما إذا قال: إلا شاةً أو ثوبًا أوعرضًا من العروض فالاستثناءُ باطلٌ عندنا[1].

(**لأن المقدراتَ جنسٌ واحدٌ في المعنى**) أي في حكم الثبوت في الذمة على معنى أن كلَ واحدٍ من المكيل والموزون يثبت في الذمة ثبوتًا صحيحًا حيث يثبت بمقابلة ما هو مالٌ وبمقابلة ما ليس بمال بخلاف الثوب والحيوان، فإنهما لا يثبتان في الذمة إلا بمقابلة ما ليس بمال كما في النكاح والدية، وهكذا تثبت المقدرات في الذمة ثمنًا وتثبت حالاً ومؤجلاً، ويجوز الاستقراض فيها فكانت في حكم الثبوت في الذمة كجنس واحد معنى، والاستثناءُ: استخراجٌ وتكلمٌ بالباقي بعد الثنيا بطريق المعنى، فصح استثناءُ كلِ واحدٍ من المكيل والموزون من الآخر لهذا.

و قوله: (**لأنها تصلح ثمنًا**) بأن يقول: اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة وتصف ذلك على ما ذكرنا في «النهاية»[2] فإن الحنطةَ في تلك الصورة تتعين ثمنًا حتى صح استبدالها بآخر.

---

(١) راجع: المبسوط ١٨ / ٨٧.
(٢) لم أجد هذا الجزء من الكتاب المذكور.

وقد قلنا: إن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا معنى لا صورة، فإذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي في قدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الأول بخلاف ما ليس بمقدر من الأموال؛ لأن المعنى مختلف فلم يصح استخراجه والله أعلم.

وعلى هذا الأصل قلنا فيمن قال: لفلان علي ألف درهم وديعة: إنه

(وقد قلنا: إن الاستثناءَ تكلمٌ بالباقي معنى لا صورةً) أي أنه تكلمٌ بالألف صورةً وهذا لا شبهةَ فيه، وإنما جعل تكلمًا بالباقي من حيث المعنى، فكان قوله: «لفلان علي ألفُ درهم إلا مائةً» من حيث المعنى لفلان علي تسعمائة، فكانت تسميةُ الدراهمِ وهي الألفُ في قدر المائة تسميةً صورةً بلا معنى، فكذلك هاهنا إذا صح الاستخراجُ من طريق المعنى وهو القدرُ بقي المعنى وهو الشيء المقدر في قدر المستثنى وهو كذا من الحنطة.

(تسميةُ الدراهم بلا معنى) كما قلنا في قولنا: ألفٌ إلا مائةً؛ لأن المقدرَ هاهنا في صدر الكلام مثل ألف درهم، وقوله في الاستثناء: إلا كُر حنطة مثل قوله: إلا مائةً فلا فرقَ بينهما في المعنى من حيث وجوبهما في الذمة.

و أما الثوبُ فلا يكون مثلُ المكيل والموزون في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوتُ في الذمة؛ فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيعًا أي في باب السلم، والألفُ إنما يثبت في الذمة ثمنًا فلا يمكن جعل كلامه استخراجًا باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى، فلذلك جعلناه استثناءً منقطعًا.

(وعلى هذا الأصل) وهو أن الوصلَ يشترطُ في بيان التغيير:

يصح موصولاً ؛ لأنه بيان مغير ؛ لأن الدراهم تصلح أن تكون عليه حفظًا إلا أنه تغيير للحقيقة فصح موصولاً، وكذلك رجل قال: أسلمت إلي عشرة دراهم في كذا لكني لم أقبضها أو أسلفتني أو أقرضتني أو أعطيتني - ففي هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانًا ؛ لأن حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد تحتمل العقد فصار النقل إلى العقد بيانًا مغيرًا.

وإذا قال: دفعت إلي عشرة دراهم أو نقدتني لكني لم أقبض، فكذلك عند محمد ؛ لأن النقد والدفع بمعنى الإعطاء لغة فيجوز أن يستعار للعقد أيضًا، وقال أبو يوسف - رحمه الله - لا يصدق لأنهما اسمان مختصان للتسليم والفعل، وأما الإعطاء فهبة، فيصلح أن يستعار للعقد، وإذا أقر بالدراهم قرضًا أو ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولاً ؛ لأن الدراهم نوعان: جياد وزيوف، إلا أن الجياد غالبة فصار الآخر كالمجاز فصح

(إلا أنه تغييرٌ للحقيقة) فإن مقتضى قوله: علي ألفُ درهم، الإخبارُ بوجوبِ الألف في ذمته، وقوله: «وديعة» فيه بيانٌ أن الواجبَ في ذمته حفظها وإمساكها إلى أن يؤديَها إلى صاحبها لا أصلَ المال، فإذا كان موصولاً كان بيانًا صحيحًا، وإذا كان مفصولاً كان نسخًا، فيكون بمنزلة الرجوع عما أقرَّ به.

(لأن حقيقةَ هذه العباراتِ للتسليم وقد تحتمل العقدَ) كقوله تعالى: ﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم﴾[1] أي ماعقدتم؛ لأنه سببُ الإيتاء بطريق ذكر المسبَّب وإرادة السبب.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٣.

التغيير إليه موصولاً .

وقال أبوحنيفة : لا يقبل وإن وصل ؛ لأن الزيافة عارضة وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعًا كدعوى الأجل في الدين ودعوى الخيار في البيع ، وإذا قال : لفلان علي ألف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة إذا كذبه المقر له في قوله : لم أقبضها وصدقه في الجهة ، أو كذبه في الجهة وادعى المال وقالا : إن صدقه في الجهة صدق وإن فصل لأنه إذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري أنه لم يقبض وعلى المدعي البينة ، وإن كذبه فيها صدق إذا وصل ، لأن هذا بيان مغير من قبل أن الأصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن ، وقد يجب

(وإذا قال : لفلان علي ألفٌ من ثمن جاريةٍ باعنيها) إلى آخره .

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ لو قال : لفلان علي ألفُ درهمٍ من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ يُصدق إذا كان موصولاً ، وإذا كان مفصولاً يُسأل المقر له عن الجهة ، فإن قال : الألفُ لي عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقولُ قولَه والمالُ لازمٌ على المقرِ .

وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فحينئذ القولُ قولُ المقرِّ أنه لم يقبضها ؛ لأن هذا بيانُ تغيير ، فإنه يتأخر به عن حق المقر له في المطالبة بالألف إلى أن يحضرَ الجاريةَ ليسلِّمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجلِ في العقد يكون مغيراً لمقتضى مطلق العقد ولا يكونَ ناسخًا لأصله فيصح هذا البيانُ منه موصولاً ، وإذا كان مفصولاً فإن صدقَه في الجهة فقد ثبتت الجهةُ بتصادقهما عليها ، ثم ليس في إقراره بالشراء ووجوبُ المال عليه بالعقد إقرارٌ بالقبض ، فكان المقرِ له

الثمن غير مطالب بأن يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله: غير أني لم أقبضها مغيرًا للأصل، ولما كان كون المبيع غير مقبوض أحد محتمليه لا من العوارض كان بيانًا مغيرًا فصح موصولاً، ولأبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ إن هذا رجوع وليس ببيان لأن وجوب الثمن مقابلاً بمبيع لا يعرف أثره دلالة

مدعيًا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر ليس براجع عما أقر به، فجعلنا القولَ قولَ المنكر، وإذا كذَّبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادَّعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيانُ تغيير فلا يصح مفصولاً.

و أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول: هذا رجوعٌ عما أقر به؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المالَ واجبٌ له دينًا في ذمته، وثمنُ جارية لا يوقف على أثرها لا يكون واجبًا عليه إلا بعد القبض، فإن المبيعةَ قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف على عينها بحال بطل العقدُ، ولا يكون ثمنها واجبًا[1] يعنى إذا هلكت قبل القبض أو كانت مجهولةً.

و قوله: «من ثمن جارية باعنيها ولكني لم أقبضها» إشارةٌ إلى هذا، فإن الجاريةَ التي هي غيرُ معينة لا يوقف على أثرها، وما من جارية يحضرها البائعُ إلا وللمشتري أن يقولَ: المبيعةُ غيرُها، وقد أقر بأن الألفَ في ذمته واجبٌ متقررٌ، وذلك صريحٌ منه بأن الجاريةَ مقبوضةٌ، ثم قوله: «لكني لم أقبضْها» يكون رجوعًا منه، فعرفنا أن آخرَ كلامه رجوعٌ عما أقر به من وجوب المال دينا

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٤٨.

قبضه والثابت بالدلالة مثله إذا ثبت بالصريح فإذا رجع لم يصح، وهذا فصل يطول شرحه.

في ذمته، والرجوعُ لا يصح موصولاً ولا مفصولاً.

(**والثابت بالدلالة مثلُه إذا ثبت بالصريح**) يعني الحكمُ الثابتُ بالدلالة مثلُ الحكم الثابت بالصريح عند عدم الصريح، ولو كان قال: قبضتُ المبيعَ لكني لم أقبض كان رجوعًا فكذا هاهنا، ولا يقال بأنه صرح بقوله: لكني لم أقبضها، والدلالةُ إنما تعملُ عملَ الصريح إذا لم يكن الصريحُ مخالفًا لها.

فأما إذا كان مخالفًا لها فلا عبرةَ لها بمقابلة الصريح؛ لأنا نقول: إن ذلك فيما إذا تعارضا.

فأما إذا ثبت موجبُ الدلالة أولاً فلا، وهاهنا ثبت موجب الدلالة أولاً وهو قبضُ المبيع على ما ذكرنا، ثم قوله: «لم أقبضها» إنما وُجد بعد ثبوت موجَب الدلالة فلا يكون ذلك معارضًا بل يكون رجوعًا.

و ذكر في «المبسوط» في تعليل أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يوضحه أنه أقر بالمال وادَّعى لنفسه أجلاً لا إلى غاية معلومة وهي إحضارُ المتاع، فإن تسليمَ الثمن لا يجب إلا بإحضار المعقود عليه ولا طَريقَ للبائع إلى ذلك؛ لأن البائعَ ما من جارية يحضرها إلا وللمشتري أن يقولَ: الجاريةُ المبيعةُ غيرُ هذه، ولو ادعى أجلَ شهرٍ أو نحو ذلك لم يُصدق وصلَ أم فصلَ، فإذا ادعى أجلاً مؤبدًا أولى أن لا يصدَّقَ في ذلك[1].

---

(١) راجع: المبسوط ١٢ / ١٦٤ـ١٦٥.

و على هذا الأصل إيداع الصبي الذي يعقل ؛ قال أبويوسف هو من باب الاستثناء ؛ لأن إثبات اليد والتسليط نوعان : الاستحفاظ وغيره ،

(وعلى هذا الأصل إيداع الصبي - أي الصبي المحجور - الذي يَعقل) .

و أما الصبي الذي لا يعقل فيجب أن يضمنَ بالاتفاق . هكذا ذكره المصنف - رحمه الله - في «الجامع الصغير» .

و ذكر في أحكام الصغار بعد ذكر هذه الرواية ؛ لأن التسليطَ غيرُ معتبرٍ وفعلهُ معتبر[1] .

و ذكر الإمام الإسبيجاني[2] - رحمه الله - في «المبسوط» أن الاختلافَ في الصبي الذي يعقل .

أما الذي لا يعقل فلا ضمانَ عليه بالإجماع[3] .

(**قال : أبويوسف - رحمه الله - هو من باب الاستثناء ؛ لأن إثباتَ اليد نوعان : للاستحفاظ ولغيره**) ، فإذا قال : «احفظ هذا» يكون هذا القولُ استثناءً لغير الاستحفاظ عن إثبات اليد ، إلا أن الاستحفاظَ لم يتعد أثره إلى الصبي لعدم الولاية عليه فيصير كالمعدوم يعني غيرُ الاستحفاظ خرج من إثبات اليد ، والنوعُ الآخَر من إثبات اليد بطريق الوديعة لم يثبت لما ذكرنا من عدم الولاية ، فجعل كأن اليدَ لم يكن أصلاً ، فصار كأن الصبي استهلك مالَ

---

(١) راجع قول البزدوي مع هذا التعليل في كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٧٧ .

(٢) مر ترجمته في هامش رقم (٦٠) من ص (٦٠) .

(٣) هو المبسوط للإمام الإسبيجاني ، ولم أقف على مكان وجوده . و راجع قوله في : كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٧٧ .

فإذا نص على الإيداع كان مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه، فلا يبطل لعدم الولاية، بل لا يثبت إلا الاستحفاظ ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية فيصير كالمعدوم .

و قال أبوحنيفة ومحمد - رحمهما الله - ليس هذا من باب الاستثناء ؛

الغير ابتداءً فيضمن .

و حاصله أن التسليطَ والاستحفاظَ كلُ واحدٍ منهما لم يثبت من المودِع في حق الصبي .

أما التسليطُ فإنه تصرفٌ من رب المال في حق نفسه مقصورٌ عليه غيرُ متناول للصبي، فانعدم التسليطُ لانعدام علته .

و أما الاستحفاظُ فانعدم أيضا لانعدام ولايته على الصبي، وبعد انعدام النوعين صار كأنه لم يوجد تمكينه من المال أصلاً، فبعد ذلك إذا استهلكه كان ضامنا كما لو كان المالُ في يد صاحبه على حاله فجاء الصبي واستهلكه، وهذا الخلافُ فيما إذا كانت الوديعةُ غيرَ العبد والأمةِ فإن كانت إياهما فقبلهما الصبي كان ضامنًا بالاتفاق .

و قوله: (**فإذا نص على الإيداع كان مستثنى**) أي كان التسليطُ مستثنى، (**والاستثناءُ من المتكلم تصرفٌ على نفسه فلا يبطل بعدم الولاية على الصبي**) أي فلا يبطل استثناؤه (**بل لا يثبت إلا الاستحفاظُ**) ؛ لأنه استثنى غيره .

(**وقال أبوحنيفة ومحمد - رحمهما الله - ليس هذا من باب الاستثناء ؛**

لأن التسليط فعل يوجد من المسلط .

فـــلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام .

لأن التسليطَ فعلٌ يوجد من المسلِّط) يعني أن قوله : «احفظ هذا» قولٌ والتسليطُ فعلٌ، وشرطُ صحة الاستثناء أن يكون صدرُ الكلام مجانسا[1] للمستثنى، والمستثنى هاهنا غيرُ الاستحفاظِ والاستثناء قوله : «احفظ» فلا يصح .

أو نقول : صدرُ الكلام فعلٌ مطلقٌ والمطلقُ فردٌ، والاستثناءُ يقتضي كون صدر الكلام متناولاً للفردين فصاعدًا، فلا يكون استثناءً بهذين المعنيين؛ لأن قولَه : «احفظ» كلامٌ ليس من جنس الفعل ليَشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء، ولكنه معارضٌ بمنزلة دليل الخصوص، أو بمنزلة ما قاله الخصمُ في الاستثناء، وإنما يكون معارضًا إذا صح منه هذا القول شرعًا، ولا خلاف أن قولَه : «احفظ» غير صحيح في حكم الاستحفاظ شرعًا فيبقى التسليطُ مطلقًا، فالاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقًا لا يكون موجبًا للضمان على الصبي ولا على البالغ .

و ذكر في «المبسوط» في تعليل قولهما فقال : لأنه صبي وقد سلطه ربُّ الوديعة على ماله حين دفعه إليه، وفي تفسير هذا التسليط نوعانِ من الكلام :

أحدهما : أنه تسليطٌ باعتبار العادة؛ لأن عادةَ الصبيان إتلافُ المال لقلة

---

(١) الجنس : الضرب من الشيء، وهو أعم من النوع، ومنه المجانَسَةُ والتجنيس، وهذا مُجانس لهذا أي مماثل. انظر : الصحاح ٣/ ٩١٥، مادة : جنس .

و المستثنى من خلاف جنسه فيصير ذلك من باب المعارضة، فلا بد من تصحيحه شرعًا ليُعارضه ولم يوجد.

نظرهم في عواقب الأمور، فهو لمَّا مكَّنه من ذلك مع علمه بحاله يصيرُ كالإذن له في الإتلاف، وبقوله: «احفظ» لا يخرج من أن يكون آذنًا؛ لأنه إنما خاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدِّم الشعيرِ بين يدي الحمار وقال: لا تأكل، بخلاف العبد والأمة لأنه ليس من عادة الصبيان القتل؛ لأنهم يهابون القتلَ ويفرُّون منه فلا يكونَ إيداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم.

و الأصحُ أن نقول: معنى التسليط تحويلُ يده في المال إليه، فإن المالكَ باعتبار يده كان متمكنًا من استهلاكه، فإذا حوَّل يده إلى غيره صار ممكنًا له من استهلاكه بالغا كان المودَع أو صبيًا، إلا أن بقوله: «احفظ» قصدَ أن يكون هذا التحويلُ مقصورًا على الحفظ دون غيره، وهذا صحيحٌ في حق البالغ باطلٌ في حق الصبي؛ لأنه التزامٌ بالعقد والصبي ليس من أهله، فيبقى التسليطُ على الاستهلاك بتحويل اليد إليه مطلقًا بخلاف العبد والأمة، فإن المالكَ باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الآدمي، فتحويلُ اليد إليه لا يكون تسليطًا على قتله[1].

و قوله: (**والمستثنى من خلاف جنسه**) يشير إلى الوجه الأول، فلما لم يصح استثناءً بقي قوله: «احفظ هذا» معارضًا للفعل الذي هو تسليطٌ، فلا بد من تصحيحه ليصير معارضًا ولم يصح؛ لأن استحفاظَ الصبي لا يصح

---

(١) انظر: المبسوط ١١ / ١١٩.

وصار هذا مثل قول الشافعي - رحمه الله - في الاستثناء، وعلى هذا الأصل، قال أصحابنا - رحمهم الله - في كتاب «الشركة» في رجل قال لآخر: بعت منك بألف هذا العبد إلا نصفه، إن البيع يقع على النصف بألف، ولو قال: على أن لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لأن الاستثناء تكلم بالباقي، وإنما دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفًا فيبقى كل الثمن، وقوله: على أن لي نصفه، شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه

فبطل المعارضُ، وهو قوله: «احفظ هذا» فبقي التسليطُ والتمكينُ من الصبي على المال، وذلك لا يوجب الضمانَ على البالغ فعلى الصبي أولى.

فكان (**هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء**) الحقيقي، فإنه يقول هناك بالمعارضة، ونحن قلنا في هذه المسألة مثل ذلك؛ لأن الاستثناءَ لا يمكن، فاضطررنا إلى القول بالمعارضة، ولم تصح المعارضةُ أيضًا على ما ذكرنا حتى لو قال ذلك للبالغ كان معارضةً صحيحةً، فصار هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء، فإن عملَ الاستثناء عنده بطريق المعارضة.

(**وعلى هذا الأصل قال أصحابنا**) أي على أصل أن بيانَ التغيير معتبرٌ بشرط الوصل (**في رجل قال: بعت منك هذا العبدَ بألف درهم إلا نصفه؛ إن البيعَ يقعُ على النصف بالألف**) إلى آخره.

قال في «المبسوط»: إن العبدَ إذا كان لواحد فقال الرجل: بعتُ منك إلا نصفه بألف درهمٍ كان بائعًا للنصف بألف درهم؛ لأن إلا للاستثناء.

و الكلامُ المقيدُ بالاستثناء يكون عبارةً عما وراء المستثنى[1]، فكأنه قال:

---

(١) راجع: المبسوط ١٣ / ٧.

أن يعارض هذا الإيجاب الأول فيصير العقد واقعًا للبائع والمشتري فيصير بائعًا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه إذا أفاد، وفي الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلاً ثم خارجًا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بألف درهم أحدهما ملك المشتري، إن الثمن ينقسم عليهما .

ألا ترى أن شراء مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال، وعلى هذا الأصل رجل وكل وكيلاً بالخصومة على أن لا يقر عليه أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط عند أبي يوسف؛ لأن على قوله الإقرار يصير مملوكًا للوكيل،

بعت منك نصفه بألف درهم .

فأما قوله: على أن لي نصفه، فليس باستثناء، بل هو عاملٌ على سبيل المعارضة للأول، فكان الإيجابُ الأولُ متناولاً لجميعه، وبالمعارضة تتبين أنه جعل الإيجابَ في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيحٌ منه إذا كان مفيدًا .

ألا ترى أن ربَّ المال يشتري مالَ المضاربة من المضارب فيكون صحيحًا وإن كان ذلك مملوكا له بكونه مفيدا ليكون اليدُ لرب المال، فهاهنا أيضًا ضَمُّ نفسه إلى المخاطب في شراء العبد مفيدٌ في حق التقسيم، فلهذا كان نابعًا نصفَه من المخاطب بخمسمائة؛ لأن على قوله الإقرارُ يصير مملوكًا للوكيل، وهذا لأن من أصله أن صحةَ الإقرار باعتبار قيام الوكيل مقامَ الموكل، وهذا حكمُ الوكالة فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على أن لا يقبضَ الوكيلُ

لقيامه مقام الموكل لا لأنه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتًا بالوكالة حكمًا لا مقصودًا فلا يصح استثناؤه ولا إبطاله بالمعارضة إلا بنقض الوكالة، وقال محمد ـ رحمه الله ـ: استثناؤه جائز

الثمنَ أو لا يسلِّم المبيعَ كان الاستثناءُ باطلاً. كذا في «المبسوط»[1].

(**فيصير ثابتًا بالوكالة**) أي الإقرارُ على الموكل يصير ثابتًا بالوكالة (**حكمًا لا مقصودًا**) فلا يصح استثناؤه، وهذا لأن المقصوديةَ شرطٌ لصحة الاستثناء، حتى أن الشيء إذا ثبت تبعًا في العقد لا مقصودًا لا يصح استثناؤه لهذا المعنى كأطراف الحيوان؛ فإنها تدخل عند ذكر الحيوان تبعًا في البيع وغيرِه فلا يصح استثناؤها، وهذا هو المعنى فيما ذكره في «الهداية» الأصلُ أن ما يجوز إيراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه من العقد[2].

و كذلك لا يصح إبطاله بالمعارضة؛ لأنه لما ثبت جوازُ إقرار الوكيل على الموكل بطريق الحكم لصحة الوكالة، فما دامت الوكالةُ قائمةً كان حكمُها وهو جوازُ إقراره على مؤكله قائمًا أيضًا، فلا يبطل حكمُ الوكالة إلا ببطلان الوكالة، وجعل في «المبسوط» مذهب محمد ـ رحمه الله ـ ظاهر الرواية فقال: فأما في ظاهر الرواية فالاستثناءُ صحيحٌ؛ لأن صحةَ إقرارِ الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ إلى نوع من المجاز، فهو بهذا الاستثناء يبين أن مرادَه حقيقةُ الخصومة لا الجواب الذي هو مجازٌ بمنزلة بيع أحد الشريكين نصف العبد شائعا من النصيبين أنه لا ينصرف إلى نصيبه خاصةً عند التنصيص عليه

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) انظر: الهداية كتاب البيوع، فصل ومن باع دارًا... ٦/ ٢٩٢.

وللخصم أن لا يقبل هذا الوكيل؛ لأن الخصومة تناولت الإقرار عملاً بمجازها ،

بخلاف ما إذا أطلق .

و الثاني : أن صحةَ إنكاره وإقراره عند الإطلاق لعموم المجاز؛ لأن ذلك كلَّه جوابٌ، فإذا استثنى الإقرارَ كان هذا استثناءً لبعض ما يتناوله مطلق الكلام، أو هو بيان مغيِّر لمقتضى مطلق الكلام فيكون صحيحًا . كمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها ماشيًا أو راكبًا حنث لعموم المجاز، فإن قال في يمينه : ماشيًا، فدخلها راكبًا لم يحنث لما قلنا، وعلى هذا الطريق إنما يصح استثناؤه الإقرارَ موصولاً لا مفصولاً عن الوكالة، وعلى الطريق الأول يصح استثناؤه موصولاً ومفصولاً .

قالوا : و كذلك لو استثنى الإنكارَ ـ فقال : غيرُ جائز الإنكار عليَّ ـ صح ذلك عند محمد ـ رحمه الله ـ خلافًا لأبي يوسف، وهذا لأن إنكارَ الوكيل قد يضر الموكل بأن كان المدعي وديعةً أو بضاعةً فأنكر الوكيلُ لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الإنكار ويُسمع ذلك منه قبل الإنكار، فإذا كان إنكاره قد يضر الموكل صح استثناؤه الإنكار[1] كما يصح استثناؤه الإقرار .

و قوله : (**وللخصم أن لا يقبلَ هذا الوكيل**)؛ لأنه لو صح إقراره ربما أقر الوكيلُ بحق المدعي فيصل المدعي إلى حقه عند ظهور حقه بإقرار الوكيل فيفيد الخصومةَ بمثل هذا الوكيل، وإلا لا فائدةَ في خصومته به؛ (**لأن الخصومة تناولت الإقرارَ عملاً بمجازها**) وهو الجوابُ وهو عامٌ .

---

(١) انظر : المبسوط ١٩ / ٥ـ٦ .

على ما عرف وانقلب المجاز هنا بدلالة الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز، فإذا استثنى الإقرار وقيد التوكيل كان بيانًا مغيرًا فصح موصولاً، وعلى هذا يجب أن لا يصح مفصولاً إلا أن يعزله أصلاً؛ لأنه عمل بحقيقة اللغة فصح، فلم يكن استثناء في الحقيقة، وعلى هذا يصح

و حاصله أن التوكيلَ بالخصومة توكيلٌ بجواب الخصم، والجوابُ تارةً يكون بلا وتارة يكون بنعم، فالأمرُ بالتوكيل بالخصومة يتناولهما، فصح استثناءُ جواز الإقرار عند محمد ـ رحمه الله ـ لأن الجوابَ يتناول الأمرين والاستثناءُ تكلمٌ بالباقي فصح، فعلى هذا لا يصح منفصلاً .

(**وانقلب المجازُ هاهنا بدلالة الديانة حقيقةً**) يعني أن الخصومةَ مهجورةٌ شرعًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾[1] و المهجورُ شرعًا كالمهجور عادةً، فصارت إرادةُ المجاز وهو جوابُ الخصم بمنزلة الحقيقة، ولأن استثناءَ جواز الإقرار عملٌ بحقيقة اللغة؛ لأن الإقرارَ مسالمةٌ والخصومةَ ضدها، فكان قوله: على أن لا يُقرّ عليه أو غير جائز الإقرار» تقريرًا لموجب كلامه لا استثناءً؛ لأن موجبَ كلامه وهو التوكيلُ بالخصومة أن لا يجوز إقراره على موكله لغةً لتبقى الخصومةُ على حقيقتها، فعلى هذا التقرير يصح قوله: «غيرُ جائز الإقرار» أو على أن يقرَ عليه موصولاً ومفصولاً كما هو حكمُ بيان التقرير .

واختلف في استثناء الإنكار؛ والأصحُ أنه على هذا الاختلاف على

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٤٦ .

مفصولاً وهو اختيار الخصاف، واختلف في استثناء الإنكار والأصح أنه على هذا الاختلاف على الطريق الأول لمحمد ـ رحمه الله ـ.

الطريق الأول لمحمد ـ رحمه الله ـ بيانه أن الموكلَ يقول: وكلتك بالخصومة على أن لا ينكرَ الخصمُ أو غيرُ جائزِ الإنكار، فعلى الطريق الأول صح الاستثناءُ؛ لأنه صار عبارةً عن جوابَ الخصم، والجوابُ عامٌ في الإنكار والإقرار، فصح استثناء الإنكار كما يصح استثناء الإقرار، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب بيان الضرورة

قال الشيخ الإمام ـ رضي الله عنه ـ وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له، وهذا على أربعة أوجه: نوع منه ما هو في حكم المنطوق، ونوع منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم، ونوع منه ما يثبت ضرورة الدفع، ونوع منه ما ثبت بضرورة الكلام.

أما النوع الأول فمثل قول الله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ صدر

باب بيان الضرورة

أي البيان يقع لأجل الضرورة، والضرورةُ أنواعٌ (ونوع منه ما يثبت ضرورة الدفع) أي ضرورة دفع الغرور، (ومنه ما يثبت ضرورة الكلام) أي يكون بيانًا بدلالة الكلام.

(إن بيانَ نصيب المضارب والسكوت عن نصيب ربِّ المال صحيحٌ) أي قياسًا واستحساناً (للاستغناء عن البيان)؛ لأن ربَّ المال لا يستحقُ الربحَ باعتبار الشرط بل باعتبار أنه فرعُ مال مملوك له، فكان مالكًا لفرعه، (صحيح استحسانًا على أنه بيانٌ بالشركة) يعني أن مقتضى المضاربة[1]

---

(١) المضاربة: مفاعلة من الضرب، وهو السير في الأرض.

و في الشرع: عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر، وهي إيداع أولاً، وتوكيل عند عمله، وشركة إن ربح، وغصب إن خالف، وبضاعة إن شرط الربح للمالك، وقرض إن اشترط ـ كل الربح ـ للمضارب.

راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢٧٨، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩٢.

الكلام أوجب الشركة ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي، فصار بيانًا لقدر نصيبه بصدر الكلام لا بمحض السكوت.

ونظير ذلك قول علمائنا - رحمهم الله - في المضاربة: إن بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان، وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانًا على أنه بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام، وعلى هذا حكم المزارعة أيضًا، وعلى هذا إذا أوصى رجل لفلان وفلان بألف لفلان منها أربعمائة كان بيانًا أن الستمائة للباقي، وكذلك إذا أوصى لهما بثلث ماله على أن لفلان منه كذا.

وأما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع ﷺ عند أمر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية عليه، ويدل في موضع الحاجة إلى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة - رضوان الله عليهم - عن تقويم

الشركةُ[1] بينهما في الربح، فببيان نصيب أحدهما يصيرُ نصيب الآخَرِ معلومًا ويجعل ذلك كالمنطوق به، فكأنه قال: ولك ما بقي.

(**عند أمرٍ يُعايِنُه**) عن النكير - وفي نسخة (**عن التغيير**)، وهو معنى الأول (**يدل على الحقية**) باعتبار حاله، فإن البيانَ واجبٌ عند الحاجة إلى

---

(١) الشركة والمشاركة: خلط الملكين، وقيل: هو أن يوجد شيء لاثنين فصاعدا عينا كان ذلك الشيء أومعنى كمشاركة الإنسان والفرس في الحيوانية.
وشرعا هي: اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يتميز، ثم أطلق على العقد وإن لم يوجد اختلاط النصيبين - والشريك هو المشارك -
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٣٧.

منـفعة البـدن في ولد المغرور، وما أشبه ذلك، وسكوت البـكر في النـكاح يجعـل بـيانًا لحالـها التي توجب ذلك وهو الحياء، والنـكول جعل بـيانًا لحال في الناكل وهو امتـناعه عن أداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين، وقلنا في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة أنه إذا ادعى أكبرهم كان نـفيًا للباقين بحال منه وهو لزوم الإقرار لو كانوا منه .

البيان، فلو كان الحكمُ بخلافه لبين ذلك لا محالةَ، ولو بـينه لظهرَ (ومـا أشبهه) .

مثلما سكتوا عن بيان الحيض بعد العشرة، والأوفق هاهنا أن يقال: أراد بقوله: «وما أشبهه» منافعُ الجارية المستحقة والأكسابُ الحاصلة منها، ثم استهلكت الأكسابُ، فإنهم لما سكتوا عنها دل أنها غيرُ مضمونةٍ على المغرور[1] .

(والنكولُ جعل بيانًا لحالها في الناكل وهو امتناعه عن أداء ما لزمه) إلى آخره . أي النكولُ جُعل بيانًا لوجوب المال على الناكل بدلالةٍ في الناكل؛ لأنه لما امتنع عن مباشرةِ ما لزمه وهو اليمينُ مع قدرته على اليمين كان ذلك دليلاً على أنه إنما امتنع عن اليمين احترازًا عن اليمين المهلكة، وذلك إنما يكون إذا كان هو في إنكاره كاذبًا وكان المالُ عليه واجبًا .

(وهو لزوم الإقرار لو كان منه)، وهذا لأن نفي نسبَ ولدٍ ليس منه

---

(١) المغرور: من يطأ امرأة متعمداً على ملك يمين أو نكاح على ظن أنها حرة فتلد منه ثم تستحق .

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٨٩، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٩٧ .

و أما الثالث: فمثل المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري فجعل إذنًا دفعًا للغرور عن الناس.

واجبٌ، ودعوةُ نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفي واجبٌ أيضًا، فالسكوت عن البيان بَعد تحققُ الوجوب دليلُ النفي، فيُجعل ذلك كالتصريح بالنفي، وعن هذا خرج الجوابُ عن إشكَال يقال فيه: إنه لما ادعى أكبرَهم كان ينبغي أن يثبتَ نسب الباقين منه؛ لأنه لما ثبتٌ نسب الأكبر كانت الجاريةُ أم ولدٍ له، ونسبُ ولدِ أمِّ الولد يثبت بالسكوت.

قلنا: أن يثبتَ نسبُ ولد أمِّ الولد بالسكوت عند عدم دليل النفي وهاهنا وُجد دليلُ النفي وهو سكوتَه عن البيان عند وجوب البيان عليه، وهذا لأنه لو لم يُجعل ذلك السكوتُ دليلَ النفي يلزم فيه أمرٌ لا يليقُ بحال المسلم.

أو نقول: إن أمومية الولد هاهنا إنما تثبت بالاستناد[1]، وما ثبت بالاستناد كان ثابتًا من وجه دون وجه، فيثبت عند البيان من حيث إنه ثابت، ولا يثبت عند عدم البيان من حيث إنه غيرُ ثابت، ولا يقال: إن النسبَ مما يحتاطُ في إثباته؛ لأنا نقول: إنما يثبت النسبُ بالاحتياط إذا لم يوجد فيه دليلُ النفي.

(**فيجعل إذناً دفعًا للغرور عن الناس**)، فإن في هذا الغرر أضرارًا بهم، والضررُ مدفوعٌ، ولهذا لم يصح الحَجر الخاص بعد الإذن العام المنتشر؛ لأن

---

(١) الاستناد عند الأصوليين هو: أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فإنه يملكه الغاصب بأداء الضمان مستندًا إلى وقت الغصب.

راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٧٥ .

وكذلك سكوت الشفيع جعل ردًا لهذا المعنى، فأما الرابع فمثل قول علمائنا ـ رحمهم الله ـ في رجل قال: لفلان علي مائة ودينار أو مائة ودرهم: إن العطف جُعل بيانًا للأول وجُعل من جنس المعطوف، وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة، وقال الشافعي رحمه الله: القول قوله في المائة لأنها مجملة فإليه بيانها والعطف لا يصلح بيانًا؛ لأنه لم يوضع له كما إذا قال: مائة وثوب وشاة ومائة وعبد، ووجه قولنا: إن هذا يجعل بيانًا عادة ودلالة،

الناسَ لا يتمكنون من استطلاع رأي الولي في كل معاملة يعاملونه مع العبد .

(**وكذلك سكوتُ الشفيع جُعل إذنًا ردًا لهذا المعنى**) أي سكوتُ الشفيع عن طلب الشفعة[1] بعد العلم بالبيع يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشترى، فإذا لم يُجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطًا للشفعة فإما أن يمتنعَ المشتري من التصرف أو ينقض الشفيعُ عليه تصرفه، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة، وإن كان السكوتُ في أصله غيرَ موضوع للبيان بل هو ضده .

---

(١) الشفعة: هي تملك البُقعة جبرًا بما قام على المشتري بالشَّركة والجوار .
أو هي عند الفقهاء الحنفية عبارة عن تملك العقار جبرًا على مشتريه بما قام عليه أي بالثمن الذي قام عليه العقد .
و الشفيع هو من له الشفعة .
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٦٨، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٤٠ .

أما العادة: فلأن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام، يقول الرجل: بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهمًا وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء.

وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لأنه لا يثبت دينًا في الذمة ثبوت الأول والمضاف إليه للتعريف فإذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في

(فلأن حذف المعطوف عليه في العدد متعارفٌ) أي حذفُ تفسير المعطوف عليه وتمييزه متعارفٌ وهو درهمٌ في قوله: لفلان علي مائةٌ ودرهمٌ «أي مائةُ درهمٍ ودرهمٍ»[1].

(يقول: بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهمَ، وبمائةٍ ودرهم على السواء) أي عطفُ العدد على العدد وعطف المعدود على العدد على السواء،

وقوله: (وليس كذلك حكم ما هو غير مقدّر؛ لأنه لا يثبتُ دينًا في الذمة) هو احترازٌ عن الثوب والشاة.

أما الثوبُ فلا يثبتُ في الذمة دينًا إلا مبيعًا مسلمًا فيه، والشاةُ لا تثبت دينًا في الذمة أصلاً يُعنى به ثبوتًا لازمًا، فلم يصح قوله: «وثوبٌ» أن يكون

---

(١) وهو قول الحنابلة وابن حامد وأبي ثور كذلك، خلافًا للشافعي والتميمي وأبي الخطاب - رحمهم الله - لأن عندهم يلزم المعطوف والقول قوله في بيان المائة؛ لأنها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة؛ إذ من شرط العطف صحة المغايرة.
راجع: أصول السرخسي ٢ / ٥٢، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٢٩٢ - ٢٩٣، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١٣٧، المغني للخبازي ص ٢٥٠، شرح فتح القدير على الهداية ٨ / ٢٣٨، المجموع ٢٠ / ٣١٤، المغني لابن قدامة ٥ / ٣٠٧.

المضاف إليه بدلالة العطف، والعطف إذا كان من المقدرات صلح للتعريف فجعل دليلاً على المضاف إليه .

وإذا لم يكن مقدرًا مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلاً على المحذوف واتفقوا في قول الرجل: لفلان علي أحد وعشرون درهمًا أن ذلك كله دراهم؛ لأن العشرين مع الآحاد معدود مجهول فصح

تفسيرًا للمائة؛ لأن قوله: «علي مائةٌ» عبارةٌ عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحًا فلهذا كان البيانُ إليه . كذا في «المبسوط»(١) .

(**فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلةِ شيء واحدٍ**) أي من حيث الصورة والمعنى.

أما من حيث الصورة فاتحادهما في الإعراب .

و أما من حيث المعنى فاتحادهما في الحكم (**كالمضاف مع المضاف إليه**) أي أنهما كشيء واحد، (**والمضافُ إليه للتعريف**) أي المضافُ إليه وهو آخر الكلام صالحٌ لتعريفِ المضاف الذي هو أول الكلام، وجبَ أن يكونَ المعطوفُ الذي هو آخر الكلام صالحًا لتعريف المعطوف عليه الذي هو أول الكلام لتأكد الشَبه بينهما .

ولما صلح المعطوفُ معرِّفًا للمعطوف عليه بهذا الطريق صح حذفُ مميزِ المعطوف عليه، ومعرِّفه وهو درهمٌ في قوله: «لفلان علي مائةٌ ودرهمٌ» أي مائة درهمٍ ودرهمٍ، وهو معنى قوله: (**صح الحذفُ في المضاف إليه**) أي

---

(١) راجع: المبسوط ١٨ / ١٠٠ .

التعريف بالدرهم، وكذلك إذا قال: أحد وعشرون شاة أو ثوبًا، وأجمعوا في قوله: لفلان علي مائة وثلاثة دراهم فصاعدًا: إن المائة من الدراهم لأن الجملتين جميعًا أضيفتا إلى الدراهم فصار بيانًا وكذلك إذا قال: مائة وثلاثة أثواب وثلاثة شياه، وقد قال أبويوسف - رحمه الله - في قوله: لفلان علي مائة وثوب أو مائة وشاة أنه يجعل بيانًا لأن العطف دليل الاتحاد مثل الإضافة، فكل جملة تحتمل القسمة فإنها تحتمل الاتحاد، فلذلك جُعل بيانًا بخلاف قوله: مائة وعبد، والله أعلم بالصواب.

المعطوفُ عليه بدلالة قوله: «بدلالة العطف» ولكن هذا العطفُ إنما يصح في المعطوف عليه إذا كان المعطوفُ عليه مما يجوز أن يثبتَ في الذمة عند مباشرة السبب كالمكيل والموزون.

و أما فيما لا يثبتُ في الذمة فلا يصلح المعطوفُ معرِّفًا للمعطوف عليه، وهذا لأن المعاملات إنما تكثرُ في المقدرات التي يجب ثبوتها في الذمة وكثرةُ الاستعمال موجبةٌ للتخفيف، وحذفُ المميز إنما كان للتخفيف، فلذلك اختُص الحذفُ بما يثبت في الذمة.

(لأن العشرين مع الآحاد معدودٌ مجهولٌ فصح التعريفُ بالدِّرهم) أي لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحدٌ مذكورٌ على وجه الإبهام، وقوله: «درهمًا» مذكورٌ على وجه التفسير والتمييز، فيكون تفسيرًا لهما، والاختلافُ في قوله: له علي مائةٌ ودرهمان كالاختلاف في قوله: ودرهمٌ.

قوله: **(وكل جملةٍ تَحتمل القسمةَ فإنها تَحتملُ الاتحادَ)** هذا من تتمة قول أبي يوسف - رحمه الله - أي كل إقرار يشتملُ على مال وذلك المالُ جنسٌ

. . . .

واحدٌ بحيث لا يحتاج في قسمته بين الشركاء إلى القسمة مرتين أو أكثرَ بل مرةً واحدةً، ففي مثل ذلك المال في الإقرار جُعل المعطوفُ بيانًا للمعطوف عليه كما في الدرهم والثوب وإلا فلا.

و قيل: معناه كما أن القسمةَ تتحقق في الدرهم تتحقق في الثوب فإن كلَ واحد منهما يصلح للقسمة، فيكون قوله: مائةٌ وثوبٌ بمنزلة قوله: مائةٌ ودرهمٌ.

و أما العبدُ الواحدُ فإنه لا يحتمل القسمةَ بالاتفاق، والخلافُ في قسمة العبيد، وقسمة العبيد أيضًا لا تجوز بطريق الخبر، وقولهما في العبيد: «إنه يحتمل القسمة» مؤول بما إذا كان رأيهما ذلك فيقسم القاضي بناءً عليه. كذا ذكره الصدر الشهيد في «الجامع الصغير».

و ذكر في «المبسوط» في تعليل أبي يوسف فقال: وجهُ رواية أبي يوسف أن الثيابَ والغنمَ تقسم قسمةً واحدةً أي يُعطى لكل واحد من الشركاء جزءًا منها في القسمة الواحدة بخلاف العبيد فإنها لا تقسم قسمةً واحدة[1]؛ بل تُحدد القسمةُ في كل واحد من العبيد بين الشركاء ولا يُعطى لكل واحد من الشركاء عبدٌ واحدٌ وإن كان عددُ العبيد على عدد رؤوس الشركاء، وأنصباؤهم متساويةٌ لما أن العبيدَ باعتبار فحش التفاوت بينهم أُلحقوا بالأجناس المختلفة، ولما كان كذلك كان ما يُقسم قسمةً واحدةً يتحقق في

---

(١) راجع: المبسوط ١٨ / ١٠٠.

. . . .

أعدادها المجانسةُ فيمكن أن يُجعل المفسرُ منه تفسيراً للمبهم وكان ما لا يُقسم قسمةً واحدةً لا يتحقق في أعدادها المجانسةُ، فلا يمكن أن يُجعل المفسرُ منه تفسيراً للمبهم، وحصل من هذا أن الثوبَ الواحدَ لما كان يحتملُ القسمة صار بمنزلة درهمٍ من حيث إنه يحتملُ القسمةَ الواحدةَ، والمعطوفُ مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد من حيث إنه لا يُستفاد بالمعطوف حكمٌ بدون المعطوف عليه لكونَ المعطوف جملةً ناقصةً، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب بيان التبديل وهو النسخ

قال الشيخ الإمام: الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ، أما النسخ فإنه في اللغة عبارة عن التبديل: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ فسمى النسخ تبديلاً، ومعنى التبديل أن يزول شيء فيخلفه غيره، يقال: نسخت الشمس الظل؛ لأنها تخلفه شيئًا فشيئًا. هذا أصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الإبطال من حيث كان وجودًا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلومًا عند الله تعالى، إلا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في

باب بيان التبديل

(حتى صارت تشبه الإبطال من حيث كان وجودًا يخلُف الزوال)؛ لأن الناسخ يخلُف المنسوخ والمنسوخ يزول، والإبطال مثله؛ لأنه بوجود المبطل يزول الباطل.

(لمدة الحكم المطلق الذي كان معلومًا عند الله تعالى) على ما اقتضته الحكمةُ البالغة[1].

ونظيره الطبيب إذا أمر المريض بأكل شيء، ثم بعد أيام أمره بأكل شيء

---

(١) انظر تعريف النسخ في هـ (١٧) ص (٥٣٥).

حقنا بيانًا محضًا في حق صاحب الشرع، وهو كالقتل بيان محض للأجل لأنه ميت بأجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل.

والنسخ في أحكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين أجمع، وقالت اليهود ـ لعنهم الله ـ بفساده، وهم في ذلك فريقان: قال أحدهما: إنه باطل عقلاً. وقال بعضهم: هو باطل سمعًا وتوقيفًا.

وقد أنكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الإسلام، أما من رده توقيفًا فقد احتج أن موسى صلوات الله عليه

آخر، ونهاه عما أمره قبله على حسب ما اقتضاه علمه، يعد ذلك حكمة وأمرًا معقولاً لا تناقضًا ولا بداء[١] . فكذلك النسخ في أحكام الشرع، والمراد من الحكم المحكوم؛ لأن حكم الله تعالى ثابت أزلاً وأبدًا لا يتغير هو؛ بل المتغيرُ هو المحكوم فبعد ذلك تغير المحكوم لايدل على تغير الحكم كتغير المعلوم لا يدل على تغير العلم.

(لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الإسلام)[٢] فإن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع؛ فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة مع أنه لايمكنه الخروج عما ثبت في

---

(١) البدا: هو ظهور الرأي بعد أن لم يكن.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٦٢.

(٢) وهذا القول منسوب إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المحدث المتوفى سنة ٣٢٢ هـ.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٠٣، وانظر ترجمته في معجم المؤلفين ٩/ ٩٧، الوافي بالوفيات ٢/ ٢٤٤.

قال لقومه: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض، وأن ذلك مكتوب في التوراة،

القرآن من جواز النسخ نحو قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾.

ونسخ بيت المقدس بالكعبة[2] في باب القبلة، ونسخ حد الزنا بالإيذاء والحبس بالجلد[3].

(تمسكوا بالسبت) أي تمسكوا بعبادتكم المخصوصة أي بشريعة موسى عليه السلام، فالسبتُ مصدرٌ، سبتت اليهود إذا عظمت سبتها بترك الصيد والاشتغال بالتعبد[4].

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٠٦.

(٢) هكذا في النسختين معًا، ويريد الشارح به: ونسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ النساء، الآيتان: ١٥ ـ ١٦، فقال قوم ـ ومنهم: ابن عباس، ومجاهد، وقتادة ـ: نسخ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ النور، آية: ٢.
راجع: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ٢٦٢ فما بعدها.

(٤) انظر: الكشاف للزمخشري ١/ ٧٣.
والسبت مأخوذ من السبت وهو القطع، فقيل: إن الأشياء فيه سبتت وتمت خلقتها، وقيل: مأخوذ من السبوت الذي هو الراحة والدعة.
راجع: تفسير القرطبي ١/ ٤٤٠.

وأنه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى ـ صلوات الله عليه ـ أن لا نسخ لشريعته.

واحتج أصحاب القول الآخر إن الأمر يدل على حسن المأمور به، والنهي عن الشيء يدل على قبحه، والنسخ يدل على ضده، ففي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الأمور، ودليلنا على جواز وجوده سمعًا وتوقيفًا أن أحدًا لم ينكر استحلال الأخوات في شريعة آدم ـ صلوات الله عليه ـ واستحلال الجزء لآدم ـ صلوات الله عليه ـ وهي حواء التي خُلقت منه وأن ذلك نُسخ بغيره من الشرائع.

والدليل المعقول أن النسخ هو بيان مدة الحكم للعبادة وقد كان ذلك غيبًا عنهم، وبيان ذلك أنا إنما نجوِّز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل أن يكون مؤقتًا ويحتمل البقاء والعدم على السواء؛ لأن النسخ إنما يكون في حياة النبي عليه السلام.

والأمر المطلق في حياته للإيجاب لا للبقاء،

ومعنى قوله تعالى: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾[1] إذ يتجاوزون حد الله فيه، وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه[2]، وكانت أعمال الدنيا حرامًا عليهم يوم السبت، بل كانوا يشتغلون في ذلك اليوم على الخصوص بعبادة الله تعالى، وهو كان شريعة موسى عليه السلام.

(**بلغهم بما هو طريق العلم**) وهو التواتر.

(**للإيجاب لا للبقاء**) وذلك لا يكون إلا بذكر التأبيد صريحًا، حتى أنه

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٦٣.

(٢) راجع: تفسير الكشاف ٢/ ٩٩.

بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لا أن البقاء بدليل يوجبه؛ لأن الأمر لم يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضًا لحكم الدليل الأول بوجه إلا ظاهرًا، بل كان بيانًا للمدة التي هي غيب عنا وهي

لو كان البقاء لا يجوز النسخ كما لا يجوز في حال الإيجاب بالإجماع (**بل البقاء باستصحاب الحال**).

فإن قيل: لو كان البقاءُ باستصحاب الحال فينبغي أن يجوز النسخُ بخبر الواحد؛ لأن خبر الواحد أقوى من استصحاب الحال؟

قلنا: الكلامُ في جواز النسخ حال حياة النبي عليه السلام ولا يتصور وقت حياته الخبرُ الواحدُ؛ لأنه يمكن أن يُسأل منه ويُسمع من فيه فصار قطعيًا حينئذ فيجوز النسخُ به.

وأما بعد وفاته فلا يجوز النسخُ بخبر الواحد؛ لأنه انسد بابُ النسخ بوفاته، فكان بقاء النص على ما كان بدليل موجب للبقاء لا باستصحاب الحال (**على احتمال العدم بدليله**) أي بدليل العدم وهو المزيل؛ (**لأن الأمر لم يتناول البقاء لغة**)؛ لأنه لطلب الفعل فقط وموجبه الائتمار لا غير.

ألا ترى أن الأمر بالشيء لا يقتضي التكرار فلم يكن الأمرُ متناولاً للبقاء لا بصيغته ولا بحكمه فلذلك لم يكن الناسخ متعرضًا لحكم المنسوخ إلا من حيث الظاهر لما أن دليل النسخ إنما يرد بعد ما يقرر حكم الدليل الأول، وهو معنى قوله: (**فلم يكن دليل النسخ متعرضًا لحكم الدليل الأول بوجه إلا ظاهرًا**) أي لا يتحقق في النسخ توهم التعرض للأمر ولا لحكمه كالإماتة بعد

الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الإحياء والإيجاد أن حكمه الحياة والوجود لا البقاء، بل البقاء لعدم أسباب الفناء بإبقاء هو غير الإيجاد، وله أجل معلوم

الإحياء؛ فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولا لما يبتنى عليه من مدة البقاء إلا ظاهرًا لا حقيقة؛ لأن في اعتبار ما هو ظاهرٌ لنا تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة، وهذا لأن إحياء الشريعة بالأمر به كإحياء الشخص، وذلك لا يوجب بقاءه، وإنما يوجب وجوده.

ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء، فكما أن الإماتة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ولا يكون هو دليل البداء فكذلك النسخُ في حكم الشرع (**بل كان بيانًا للمدة التي هي غيب عنا وهو الحكمة البالغة**)؛ لأن ورود الأوامر والنواهي لمنفعة المخاطبين؛ إذ الله تعالى يتعالى عن أن تلحقه منفعة أو مضرة، فجاز أن تكون المنفعة لهم في مدة حكم مخصوص، وجاز أن تكون المنفعة لهم في مدة أخرى في ضد ذلك الحكم لتبدل مصالح العباد، وفي هذا حكمة بالغة لابداء وظهور غلط.

ألا ترى أن الطبيب إذا أمر مريضًا بشرب دواء معين وأكل غذاء معين، ثم نهاه عن ذلك بعد زمان لا يكون ذلك بداء منه؛ بل يختلف ذلك بسبب اختلاف أحوال المريض ومزاجه وتبدل مصلحته في ذلك.

وقوله: (**بإبقاء هو غيرُ الإيجاد**) هذا توسع في العبارة بسبب اختلاف أثرهما لما أن صفة الله تعالى ليست عين صفة أخرى ولا غيرها كالصفات مع

عند الله، فكان الإفناء والإماتة بيانًا محضًا،

ذاته.

كذا ذكر في «التبصير» فقال: لا يقال لكل صفة منها إنها الذاتُ ولا يقال غير الذات[1] وكذا كلُّ صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال له إنه غير القدرة ولا إنه عينها، ولكن يجوز إثبات التغاير بين الإيجاد والإبقاء باعتبار تغاير أثرهما حقيقة، فيجوز أن يُسمى الفعلُ الواحدُ باسمين مختلفين، أو أكثر بسبب اختلاف أثره كالرمي الموجود من رجل إذا وُجد منه القتل والكسر والجرح يُسمى ذلك الرمي الواحد رميًا وقتلاً وكسراً وجرحًا باعتبار وجود هذه الآثار منه وهو واحد، فكذا هنا يجوز أن يقال: الإيجاد والإبقاء متغايران وإن لم

---

(١) قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ص ١٢٥ ـ ١٢٦: «الصفة هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل، وكذلك لفظ الغير فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس هو إياه، وقد يراد به ما جاز مفارقته له. ولهذا كان أئمة السنة رحمهم الله تعالى لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره ولا أنه ليس غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتًا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتًا وصفة كلاً وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة فإن هذا محال ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الموجود وإن كان الذهن يفرض ذاتًا ووجودًا يتصور هذا وحده لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج».

فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه السلام، فإذا قُبض الرسول عليه السلام من غير ناسخ صار البقاء من بعد ثابتًا بدليل يوجبه، فصار بقاء يقينًا لا يحتمل النسخ بحال، فإذا غاب الحي بقيت حياته لعدم الدليل على موته فكذلك المشروع المطلق في حياة النبي عليه السلام، وأما دعواهم التوقيف فباطل عندنا؛ لأنه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة.

يكونا متغايرين حقيقة باعتبار تغاير أثرهما، وأثرهما وهو الوجود والبقاء متغايران، ولهذا جاز أن يقال: وُجد ولم يبق، ولا يجوز أن يقال: وُجد ولم يوجد.

(**هذا حكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه الصلاة والسلام**) أي بقاء الحكم المشروع إنما يكون باستصحاب الحال، وهو إنما يكون على احتمال العدم، (**صار البقاء من بعد ثابتًا بدليل يوجبه**) أي يوجب البقاء، وذلك الدليل قوله تعالى: ﴿**لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ**﴾، وقوله عليه السلام: «**الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيامة، والحرام ما جرى على لساني إلى يوم القيامة**»[1].

وقد حققنا تمام هذا في «كشف العوار لأهل البوار»[2].

(**لأنه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة**) ألا ترى أنه لا يجوز أن

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) لم أقف على هذا الكتاب في كتاب التراجم التي ذكرت ترجمة السغناقي، كما لم أقف على مكان وجوده.

. . . .

يقول: آمنا بالتوراة التي في أيديهم، لأن في ذلك لزوم الإيمان بتحريفهم وهو لا يصلح، بل يجب علينا أن نقول: آمنا بالتوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام.

وأما من تمسك من اليهود على عدم جواز النسخ لما بلغهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض، أي تمسكوا بحرمة الأعمال الدنيوية في يوم السبت فهو حجة عليهم؛ لأن العمل في السبت كان مباحًا قبل زمن موسى عليه السلام، فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه السلام، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه.

فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضًا فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته، فإذا جاز ثبوت الحرمة بعد ما كان مباحًا جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحة نبوته، وليس النسخُ إلا تحريم المباح أو إباحة المحرَّم، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب بيان محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين: أحدهما أن يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم، فإذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ، والثاني ألا يكون ملحقًا به ما ينافي المدة والوقت.

أما الأول فبيانه أن الصانع بأسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من أسمائه وصفاته النسخ بحال.

باب محل النسخ

(**أما الأولُ فبيانه أن الصانعَ بأسمائه**) إلى آخره إشارةٌ إلى عكس قوله: «أحدهما: أن يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم» يعني إذا لم يكن هو محتملاً في نفسه للوجود والعدم؛ بل هو واجبُ الوجود لذاته كذات الله تعالى وصفاته لا يكون هو محلاً للنسخ، وقوله: «بأسمائه وصفاته» أراد بالأسماء نحو قوله: اللهُ الرحمن الرحيم الحي القادر العالم، وبالصفات الرحمةَ والحياة والقدرة والعلم، وهذا على اصطلاح أهل الفقه والكلام.

و أما على اصطلاح أهل النحو فالصفاتُ هي ما يمكن أن يوصفَ به نحو الحي والعالِم والقادر حيث يقال: اللهُ الحي والعالم والقادر.

و أما الحياةُ والعلمُ والقدرة فأسماءُ المعاني لا الصفات.

وأما الذي يُنافي النسخ من الأحكام التي هي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة: تأبيد ثبت نصًا، وتأبيد ثبت دلالة، وتوقيت .

أما التأبيد صريحًا فمثل قول الله تعالى: ﴿خالدين فيها أبدًا﴾ ومثل قوله جل وعلا: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ يريد بهم الذين صدَّقوا بمحمد ﷺ .

والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة أن محمداً ﷺ خاتم النبيين ولا نبي

و كذلك قوله: (**وأما الذي ينافي النسخ من الأحكام**) إشارةٌ إلى عكس قوله: «والثاني أن لا يكون ملحقًا به ما ينافي المدة والوقت» يعني أن المشروعَ الذي لم يلحق به ما ينافي المدةَ والوقت لما كان محلاً للنسخ كان عكسه الذي هو مشروعٌ لحق به ما ينافي المدةَ والوقت غيرَ محلٍ للنسخ .

(**وقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾**)[1] من قبيل التأبيد الصريح في الاستعمال، وبه صرح الإمامُ شمس الأئمة السرخسي[2] - رحمه الله - كما في قوله تعالى: **﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾**[3] .

(**والقسم الثاني**) - وهو التأبيدُ الذي ثبتَ دلالةً .

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٥٥ .

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٦٠ .

(٣) سورة ص، آية: ٧٨ .

بعده ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي .

والثالث واضح ، والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل ؛ لأن النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله يتعالى عن ذلك ،

(**والثالث ـ واضحٌ**) وهو التوقيتُ ، ولم يورد لذلك نظيراً ؛ لأنه لم يرد نظيره في المسموعات .

و قال الإمام شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ فبيان ذلك في قول القائل : أذنت لك في أن تفعلَ كذا إلى مائة سنة ، فإن النهيَ قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذنَ الأول كان غلطًا منه لجهله بعاقبة الأمر ، والنسخُ الذي يكون مؤديًا إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع ولم يرد شرعٌ بهذه الصفة[1] .

و قوله تعالى : ﴿ **وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ** ﴾[2] .

فإن قيل : جعل هذا من قبيل التأبيد صريحًا وليس هذا كذلك ، بل هذا هو توقيتٌ إلى يوم القيامة .

قلنا : قد يُذكر التأبيدُ ويُراد به التأبيد في الدنيا كما في قوله تعالى : ﴿ **فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٩٤) وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا** ﴾[3] .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢ / ٦٠ .

(٢) سورة آل عمران، آية : ٥٥ .

(٣) سورة البقرة، آية : ٩٤ ، ٩٥ .

فصار الذي لا يحتمل النسخ أربعة أقسام في هذا الباب، والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء، فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ بعينه، فلا يؤدي إلى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد حسنًا وقبيحًا في حالة واحدة بل في حالين، فإن قيل: إن الأمر بذبح الولد في قصة إبراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسنًا بالأمر وقبيحًا بالنسخ، قيل له: لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم بعينه ثابتًا.

(**فصار الذي لا يحتمل النسخَ أربعة أقسام**): الأول: الإيمان بالصانع وصفاته بأنه واحدٌ قديمٌ، ثم هذه الثلاثة.

(**فينعدم الحكمُ لانعدام سببه**) أي ينعدم بقاءُ الحكم لانعدام المبقي (**لا بالناسخ بعينه**)؛ لأنا لو قلنا إن انعدامَ المنسوخ بالناسخ بعينه لكان فيه تصور بقاء المنسوخ بعد ورود الناسخ وليس كذلك؛ لأن فيه جمعًا بين الضدين كما في الحركة مع السكون، فإن ثبوتَ الحركة زمانُ زوال السكون لا قبله ولا بعده؛ لأنه يلزم حينئذ اجتماعُ الضدين أو خلو المحل عنهما، فكذلك هاهنا لم يكن انعدام المنسوخ بالناسخ، بل العدمُ لانعدام سببه كالحياة تنعدم بانعدام سببها لا بالموت، وكذلك خروجُ شهرٍ ودخولُ شهرٍ آخر، فإن الأولَ ينتهي به لا أن الناسخَ نسخَ الأول.

(**فصارالذبحُ بعينه حسنًا بالأمر وقبيحًا بالنسخ**)، وهذا لأن الأمرَ بذبح الولد وقت نسخ ذبح الولد كان باقيًا بدليل أن اللهَ تعالى سمَّى ذبحَ الشاة

و النسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا إلا أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ ،

فداءً، ولو لم يكن الأمرُ بذبح الولد باقيًا لما سمَّاه فداءً، وكان هذا في الحقيقة كالفدية في حق الشيخ الفاني، فإن أمرَ الصوم متناولٌ له، فلذلك وجب عليه الفداء بدلاً عن موجب الأمر الذي هو متقرر في حقه، فلما كان هكذا كان الأمرُ بذبح الولد ونسخُه في وقت واحد وهو لا يجوز، وإلى هذا التقرير أشار الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بقولِه:

فإن قيل: أليس أن الخليلَ عليه السلام أُمر بذبح ولده فكان الأمرُ دليلاً على حُسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منهيًا عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبحُ الشاة فداءً عنه، ولا شك أن النهيَ عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه، وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد.

قلنا: لا كذلك فإنا لا نقول بأنه انتسخ الحكمُ الذي كان ثابتًا بالأمر، وكيف يقال به وقد سمَّاه اللهُ محققًا رؤياه بقوله: ﴿ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾[١] وبعد النسخ لا يكون هو محققًا ما أُمر به إلى آخره[٢].

(**والنسخُ هو انتهاءُ الحكم ولم يكن**) أي ولم يكن انتهاء الحكم (**إلا أن المحلَ الذي أُضيف إليه لم يحله الحكم**) أي أن المحلَ وهو إسماعيلُ عليه السلام أضيفَ إلى الذبح لم يَحُلَّه الحكم وهو الذبحُ، أي لم ينفعل في إسماعيل عليه السلام صورةَ الذبح لا للنسخ بل لوجود الفداء، ولذلك سمّى

---

(١) سورة الصافات، الآيتان: ١٠٤، ١٠٥.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٦١.

و كان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب وهو إبراهيم - صلوات الله عليه - في آخر الحال، على أن المبتغى منه في حق الولدان يصير قربانًا بنسبة حسن الحكم إليه مكرمًا بالفداء الحاصل لمعرة الذبح، مُبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر لا قبله، وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخًا فيثبت أن النسخ لم يكن لعدم ركنه، والله أعلم بالصواب.

تلك الشاة فداءً.

فصار كمن يرمي سهمًا إلى غيره فيَفديه آخر بنفسه بأن يتقدَّم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممتثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه؛ لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الأمر فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد. هكذا قرره شمسُ الأئمة[1] - رحمه الله - .

أو نقول: إن الحكمَ وهو الذبحُ كان مضافًا إلى الولد ثم انتقل إلى الفداء لا باعتبار النسخ بل باعتبار قيام الفداء مقام الولد، فمثل هذا لا يُسمى نسخًا كالطهارة بالماء تنتقل إلى التراب، والصومُ ينتقل إلى الفدية وهذا يدل على التقرير لا على النسخ، والدليلُ على هذا تسميته فداءً.

(**فكان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب**) إلى آخره جوابُ سؤال، ذكر ذلك السؤال والجواب الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - بقوله:

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٦١.

....

فإن قيل: فأيش الحكمةُ في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد؟

قلنا: فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل حتى يظهر منه الانقيادُ والاستسلامُ والصبرُ على ما به من حرقة القلب على ولده، وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرَّة[1] الذبح في حال المكاشفة، وفيه إظهارُ معنى الكرامة، وإليه أشار اللهُ تعالى في قوله: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا﴾[2] ثم استقر حكمُ الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال اللهُ تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ﴾[3] والفداءُ اسمٌ لما يكون واجبًا بالسبب الموجب للأصل[4]، فبه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه، فإنه بيانُ مدة بقاء الواجب، وحين وجبت الشاةُ فداءً كان الواجبُ قائمًا والولدُ حرامُ الذبح، فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخًا[5] وهو معنى قوله: فثبت أن النسخَ لم يكن لعدم ركنه وهو انتهاءُ

---

(١) تمعَّر شعره: تساقط، وتمعر لونه عند الغضب: تغير، والمعرة: قتال الجيش دون إذن الأمير.
راجع: الصحاح ٢ / ٨١٨، مادة: معر، القاموس المحيط باب الراء فصل العين مادة: عرَّ.

(٢) سورة الصافات، آية: ١٠٣.

(٣) سورة الصافات، آية: ١٠٧.

(٤) أو هو: ما يقوم مقام الشيء دافعًا عنه المكروه، أو هو: ما يعطى من المال عوض المفتدى.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٠٨.

(٥) انظر: أصول السرخسي ٢ / ٦١ - ٦٢.

....

الحكم، يعني بعد ورود الناسخ لا يبقى الحكمُ السابق أصلاً، وهاهنا قد تقرر الحكم السابقُ وهو ذبحُ الولد إلا أن اللهَ تعالى أكرمه بالفداء، وذكر الفداءِ يدلُ على ما ذكرنا من بقاء الحكم الأول فلا يكون نسخًا، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب بيان الشرط

وهو التمكن من عقد القلب، فأما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا، وقالت المعتزلة: إنه شرط، وحاصل الأمر أن حكم النص بيان المدة

باب بيان الشرط

(وهو التمكن من عقد القلب) أي من اعتقاده، وإنما كان مقدارُ ما تمكَّن من عقد القلب شرطًا؛ لأن النسخَ قبله يكون بداءً؛ لأنه لا يتحقق به الابتلاءُ.

(فأما التمكنُ من الفعل فليس بشرط عندنا)[1].

(و قالت المعتزلةُ: إنه شرط) بناء على أن المقصودَ من الأمر فعل المأمور

---

(١) اتفق العلماء على جواز نسخ الحكم قبل فعله وبعد دخول وقته، واختلفوا في نسخه قبل وقت فعله:

فقال الجمهور من الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة والأشاعرة وأكثر الفقهاء بجوازه خلافًا لأبي الحسن التميمي من الحنابلة والمعتزلة والكرخي والجصاص والماتريدي والدبوسي وأبي بكر الصيرفي.

راجع في المسألة: أصول السرخسي ٢ / ٦٣ـ ٦٥، كشف الأسرار للبخاري ٣ / ٣٢٣ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ١٤٤ـ ١٤٥، شرح ابن الملك على المنار ص ٧١٣، المستصفى ١ / ١١٢، شرح الكوكب المنير ٣ / ٥٣١، المحصول ٣ / ٣١١ـ ٣١٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٧، الإحكام لابن حزم ٤ / ٤٧٢، العدة =

لعمل القلب والبدن جميعًا، أو لعمل القلب بانفراده، وعمل القلب هو المحكم في هذا عندنا والآخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن، قالوا: لأن العمل بالبدن هو المقصود بكل نهي وبكل أمر نصًا يقال: افعلوا كذا ولا تفعلوا فيقتضي حُسنه بالأمر لا محالة وقبحه بالنهي وإذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط، والحجة لنا أن النبي ﷺ أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نُسخ ما زاد على الخمس فكان ذلك بعد العقد؛ لأنه ﷺ أصل هذه الأمة .

به عندهم؛ لأن كلَ ما أمر الله تعالى به فقد أراده، فيكون الفعلُ هو الأصلُ فيه عندهم فيشترطُ التمكن منه .

(لأن العملَ بالبدن هو المقصودُ بكل نهي وبكل أمر نصًا)؛ لأن قولَه: صلِّ معناه: افعل فعل الصلاة، فالمصدر مذكورٌ لغةً فكان ثابتًا نصًا .

و لا يقال بأنهم ينكرون المعراج فكيف يصح احتجاجنا عليهم بحديث المعراج[1]؛ لأنا نقول: ينكرون الصعود إلى السماء ولا ينكرون ثبوت المعراج الذي هو الإسراءُ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى لِما أن ذلك ثابتٌ بالكتاب، وإنكارُ ذلك كفرٌ صريحٌ ـ عصمنا الله عنه ـ

= ٣ / ٨٠٧، فواتح الرحموت ٢ / ٦١ ـ ٦٢، تيسير التحرير ٣ / ١٨٧، المسودة ص٢٠٧، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٧٧ ـ ٧٨، المنخول ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .

(١) وهو الحديث الذي خرجه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج ٧ / ٢٤١ حديث رقم ٣٨٨٧ .

فصح النسخ بعد وجود عقده ولم يكن ثمة تمكن من الفعل، ولأن النسخ صحيح بالإجماع بعد وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح للتمكن من جزء منه، وإن كان ظاهر الأمر يحتمل كله لأن الأدنى يصلح مقصوداً بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصوداً منفصلاً عن الفعل.

ألا ترى أن الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه إلا اعتقاد الحقية فيه، فدل ذلك على أن عقد القلب يصلح أصلاً ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب، وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل،

(**ولأن النسخَ صحيحٌ بالإجماع**) إلى آخره يعني أجمعنا واتفقنا على أن وجودَ جزء من الفعل أو وجودَ مدة يتمكن المكلف من الإتيان بجزء من الفعل كاف لجواز النسخ، فيجب أن يكون عند وجود عقد القلب كذلك لما أن عقدَ القلب مع الفعل بمنزلة فعل ذي جزئين؛ لأنه لا وجودَ للكل بدون الجزء، فكذلك لا اعتبار للفعل بدون عقد القلب، فلما كفى وجود جزء من الفعل لصحة النسخ وجب أن يكفي وجود عقد القلب أيضًا لذلك، فكان كلُّ دليلٍ ذكرتموه في وجود جزء من الفعل لجواز النسخ فهو دليلنا في وجود عقد القلب لجواز النسخ.

(**ولأن الفعلَ لا يصير قربةً إلا بعزيمة القلب**) لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[1]، ولقوله عليه السلام: «**الأعمالُ**

---

(١) سورة البينة، آية: ٥.

والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة، فإذا كان كذلك صلح أن يكون مقصودًا دون الفعل .

بالنيات»، وعزيمةُ القلب قد تصير قربةً بلا فعل كوجود التصديق في حق من لا يتمكن من الإقرار باللسان، فإن ذلك منه إيمانٌ صحيحٌ بالإجماع، **(والفعلُ في احتمال السقوط فوق العزيمة)** أي الفعلُ أسرعُ سقوطًا من المكلف بالنسبة إلى العزيمة التي هي عبارةٌ عن عقد القلب .

ألا ترى أن الإقرارَ باللسان قد يحتمل السقوطَ بعذر، فأما التصديقُ بالقلب فلا يحتملُ السقوطَ بحال، ولأن تركَ العزيمة وهو تبديلُ الاعتقاد كفرٌ، وتركُ العمل فسقٌ .

ألا ترى أن العملَ بالبدن قد يسقط بالمرض والإغماء وغيرِ ذلك .

و أما القولُ وهو الاعتقادُ فلا يسقط، فكانت العزيمةُ أثبتَ قدمًا وأقوى ثبوتًا؛ لأنها مطلوبةٌ بكل حال، والآخرُ وهو العملُ تردد بين السقوط وغيره، ولأن العزيمةَ تصلح أصلاً للعمل لا على العكس؛ إذ لا اعتبار للعمل بدون العزيمة، وللعزيمة اعتبارٌ بدون العمل في موضع الضرورة بالاتفاق، فكان اعتبارُ العزيمة في التمكن أولى من التمكن من الفعل، ويُجعل الآخرُ من الزوائد .

يوضحه أن الواحدَ منا قد يأمر عبدَه ومقصودُه من ذلك أن يظهرَ عند الناس حسن طاعته وانقياده له، ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل، ولا يُجعل ذلك دليلَ البداء منه وإن كان هو

ألا يرى أن غير الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل .

و قول القائل : افعلوا على سبيل الطاعة أمر بعقد القلب لا محالة، فيجوز أن يكون أحد الأمرين مقصودًا لازمًا .

ممن يجوز عليه البداءَ، فلأن لا يُجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهمًا للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء أولى .

(**ألا ترى أن عينَ الحسنِ لا يثبت بالتمكن من الفعل**) .

هذا جوابٌ عن قولهم : إن الأمرَ يقتضي حسنَ المأمور به، والمأمورُ به هو المقصودُ .

قلنا : عينُ الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل بدون الفعل، ويلزم من هذا أن لا يجوز النسخُ ما لم يوجد الفعلُ وإن وُجد التمكنُ من الفعل .

فعُلم بهذا أن عينَ الحسن يحصل أيضًا قبل الفعل بعد التمكن بالإجماع، فدل ذلك على أن المقصودَ منه عقدُ القلب على حسنه وقبحه لا فعله .

(**وقول القائل : افعلوا على سبيل الطاعة أمرٌ**) وقيد بالطاعة احترازًا عن صيغة الأمر التي هي للتوبيخ والتقريع كما في قوله تعالى : ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾[1] .

و قوله : ﴿**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ**﴾[2] أمرٌ بعقد القلب أي سواءً وُجد

---

(١) سورة فصلت، آية : ٤٠ .

(٢) سورة الإسراء، آية : ٦٤ .

والآخر يتردد بين الأمرين، والله أعلم .

عملُ الجوارح أو لم يوجد، لما أن اعتبارَ عمل الجوارح إنما يكون عند وجود عقد القلب وإلا فلا اعتبار له، وهذا لأن الطاعةَ لا تكون بدون عقد القلب على حقية الأمر، وهذا جوابٌ عن قولهم: «الفعلُ هو المقصودُ من كلِ أمرٍ» .

(**والآخرُ يتردد بين أمرين**) أي بين أن يكون مقصوداً وبين أن لا يكون مقصوداً يريد به الفعل .

و قيل: «بين الأمرين» أي بين اللزوم والسقوط، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب تقسيم الناسخ

قال الشيخ الإمام - رضي الله عنه - الحجج أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، أما القياس فلا يصلح ناسخًا لما نبين إن شاء الله تعالى

باب تقسيم الناسخ

(**الحججُ أربعةٌ**) . ذكر بالتاء على تأويل البراهين أوالدلائل .

(**أما القياسُ فلا يصلح ناسخا**[1] **لما نبين**) يحتمل أن يكون حوالة التبيين على غير هذا الكتاب كما ذكر مثل هذا في موضع ، منها : ما ذكره في باب الأداء والقضاء في تقرير مسألة الأضحية بقوله : وإزالة التمول عن

---

(١) خلافا لبعض الشافعية كابن سريج ومن معه .
وفرق أبوالقاسم الأنماطي بين الجلي والخفي ، فقال بجواز الجلي دون الخفي .
راجع : أصول السرخسي ٢/ ٦٦ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٣١-٣٣٢ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٤٧ ، المغني للخبازي ص ٢٥٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ٨٤ ، تيسير التحرير ٣/ ٢١١ ، إحكام الفصول للباجي ص ٣٦٢ ، تقريب الوصول ص١٢٧ ، منتهى الوصول والأمل ص ١٦٢ ، المستصفى ١/ ١٢٦ ، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٨٠ ، اللمع ص ٦٠ ، المحصول ٣/ ٣٥٨ ، المعتمد ١/ ٤٠٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣١٦ ، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٣ ، العدة ٣/ ٨٢٧ .

وأما الإجماع فقد ذكر بعض المتأخرين أنه يصح النسخ به والصحيح أن النسخ به لا يكون إلا في حياة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ والإجماع ليس بحجة في حياته لأنه لا إجماع دون رأيه، والرجوع إليه فرض وإذا وجد منه البيان كان منفرداً بذلك لا محالة، وإذا صار الإجماع وجب العمل به لم يبق النسخ مشروعًا وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، وذلك أربعة أقسام: نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب،

الباقي عند أبي يوسف ـ على ما نبين في مسألة التضحية معناه[1] أي في «المبسوط[2]» ـ فكذلك هاهنا، ويحتمل أن يكون ذلك هو ما ذكره في دليل أن الإجماعَ لا يصلحُ ناسخا[3] فإن فيه نوع إشارة إلى هذا، والله أعلم.

وأما الدليلُ على أن القياسَ لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة هو أن الصحابةَ ـ رضي الله عنهم ـ كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال عمرُ ـ رضي الله عنه ـ في حديث الجنين: «كدنا أن نقضيَ فيه برأينا وفيه سنةٌ عن رسول الله عليه السلام»[4] وقال علي رضي الله عنه: «لو كان الدينُ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيتُ رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه»[5] ولأن القياسَ كيف ما كان

---

(١) انظر: ص (٢٥٠ـ٢٥١).

(٢) هو المبسوط للبزدوي ـ مخطوط ـ كما صرح ذلك في ص (٥٨٢).

(٣) راجع: ص (١٥٢٥)

(٤) ذكره البيهقي في السنن الكبرى كتاب الديات ٨/ ١١٤.

(٥) خرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب كيف المسح ١/ ٩٠ حديث رقم ١٦٢ مع تغيير بسيط في اللفظ.

ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا .

وقال الشافعي - رحمه الله - بفساد القسمين الآخرين واحتج بقوله تبارك وتعالى : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ وذلك يكون بين الآيتين والسنتين، فأما في القسمين الآخرين فلا، واحتج بقوله تعالى :

لا يوجب العلمَ ، فكيف يُنسخ به ما هوموجبٌ للعلم قطعا! وقد عُلم أن النسخَ بيانُ مدة بقاء الحكم وكونه حسنا إلى ذلك الوقت ولا مجالَ للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن .

(واحتج بقوله تعالى : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1]) فوجه التمسك به أن اللهَ تعالى شرط المثلية أوالخيرية في النسخ أي أن يكون الناسخُ مثْلا للمنسوخ أوخيرًا منه ، ولا شك أن السنةَ لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق، وهومعجزٌ ، والسنةُ كلامٌ مخلوقٌ وهوغيرُ معجز فلذلك قال : لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة[2] .

---

(١) سورة البقرة، آية : ١٠٦ .

(٢) اتفق العلماء على أن القرآن ينسخ القرآن ، والسنة تنسخ السنة ، واختلفوا في نسخ القرآن للسنة والسنة للقرآن .
فذهب جمهور العلماء ومنهم أبوحنيفة وأصحابه ومالك وأصحابه وأحمد وأصحابه والشافعية إلى أن القرآن ينسخ السنة ولم يخالف في ذلك أحد إلا أن الشافعي تردد في ذلك .
وأما نسخ السنة للقرآن فقد اختلف في ذلك العلماء :
فالحنفية والمالكية والظاهرية أجازوا نسخ السنة للقرآن واشترط الحنفية والمالكية أن تكون السنة متواترة وألحق الحنفية المشهور بالمتواتر وأما ابن حزم فلم يشترط إلا صحة الخبر .
=

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ ، فثبت أن السنة لا تنسخ الكتاب ، واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم : «إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق الكتاب فاقبلوه وإلا فردوه » ، وقال : ولأن في هذه صيانة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن شبهة الطعن لأنه لونسخ القرآن به أوسننه كما نسخت بالكتاب لكان مدرجة إلى الطعن فكان التعاون به أولى وقد احتج بعض أصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ ، في الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي صلى الله عليه وسلم :«لا وصية لوارث » ، وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين : أحدهما ـ أن النسخ إنما ثبت بآية المواريث وبيانه أنه قال : ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ

وكذلك (قوله تعالى :﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[1]) تنصيصٌ على أنه عليه السلام كان متبعا لكل ما أوحي إليه ولم يكن مبدلاً لشيء منه ، والنسخُ تبديلٌ .

= وأما الشافعية والحنابلة في ذلك تفصيل .

راجع : أصول السرخسي ٢/ ٦٦ ـ ٦٧ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٣٤ ، شرح ابن الملك ص ٧١٨ ، إحكام الفصول للباجي ص ٣٥٠-٣٥٦ ، منتهى الوصول والأمل ص ١٦١ ، تقريب الوصول ص ١٢٧ ، الرسالة للشافعي ص ١٣٧ ، البرهان ٢/ ٨٥١ ـ ٨٥٢ ، شرح الجلال المحلى ٢/ ٧٨ ، شرح تنقيح الفصول ص٣١٣ ، التبصرة ص ٢٦٤ ، المحصول ٣/ ٣٤٧ ، اللمع ص ٥٩ ، الورقات ص ٢٢ ، المسودة ص ٢٠٢ ، الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٠٥ .

(١) سورة يونس آية ١٥ .

يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ فرتب الميراث على وصية نكرة، والوصية الأولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة فصار الإطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخًا للإطلاق . والثاني ـ أن النسخ نوعان: أحدهما ـ ابتداء بعد انتهاء محض ، والثاني ـ بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة إلى الكعبة، وهذا النسخ من القبيل الثاني وبيانه أن الله تعالى فوض الإيصاء

وقوله : (والوصيةُ الأولى كانت معهودةً ، فلوكانت تلك الوصيةُ باقيةً مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة) أي لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة بقوله : من بعد الوصية معرَّفا بحرف العهد ، ولم يقل ذلك بل قاله: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾ مطلقًا ، وهي تتناولُ كلَ ما ينطلق عليه اسمُ الوصية بطريق البدل على ما هوالمعروف في المطلق ، فكانت آيةُ المواريث مطلقةً بعدَ المقيد ، فإطلاق المقيد نسخٌ للمقيد كتقييد المطلق ، فإنه نسخٌ للمَطلق على ما يجيء إن شاء الله تعالى[1] .

فعُلم بهذا أن هذه الآيةَ بإطلاقها ناسخةٌ لتلك الآية المقيدة ، ثم إنما جَعل السنةَ متأخرةً عن آية المواريث التي هي قوله : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[2] حيث قال : فلوكانت تلك الوصيةُ باقيةً مع الميراث ثم نسخت بالسنة : «إلى آخره ؛ لأن أولَ تلك السنة دالٌ على أن السنةَ متأخرةٌ عن قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾الآية ، وهوقوله عليه السلام : «إن الله

---

(١) راجع : ص (١٥٢٢)

(٢) سورة النساء، آية: ١١ .

في الأقربين إلى العباد بقوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حدود لازمة تعين بها ذلك الحق بعينه؛ فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث وإلى هذا أشار بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ ،أي الذي فوض إليكم تولى بنفسه إذا عجزتم عن مقاديره الإيصاء. ألا ترى قوله ﴿لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: « إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » أي بهذا الفرض نسخ الحكم الأول وانتهى، ومنهم من احتج بأن قول الله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ نسخ بإثبات الرجم بالسنة.

تعالى أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصيةَ لوارث»[1] أي أعطى كل ذي حق حقه في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ الآيةُ، فكانت متأخرةً عنه لا محالة (وقصرَه على حدود لازمة)، كالثُمن والرُبع والنصف.

(أي بهذا الفرض) أي بهذا القدر المذكور في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ (نسخَ الحكم الأول)، وهوحكمُ قوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾[2] فحينئذ كان الحديثُ مقرراً لموجب قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ وهذا لأن الفاءَ في قوله عليه السلام: «فلا

---

(١) خرجه أبو داود في كتاب الوصايا باب ما جاء في الوصية للوارث ٢/ ١٢٧، حديث رقم ٢٨٧٠ بلفظ: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» والدارمي في كتاب الوصايا باب الوصية للوارث ٢/ ٨٧٧ حديث رقم ٣١٤٢ بلفظ «ألا إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا يجوز وصية لوارث».

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٠.

إلا أنا قد روينا عن عمر أن الرجم كان مما يُتلى ولأن قوله جل وعلا: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ مجمل فسرته السنة.

وصيةَ **لوارث**» دخلت على الحكم وهوحكمُ بيان الميراث بأنه لا وصيةَ لوارث، فكان مقرراً لقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾.

(**إلا أنا قد رُوينا عن عمرَ**) رضي الله عنه - بضم الراء على بناء المفعول - (**أن الرجمَ كان مما يُتلى**) في القرآن على ما قال: لولا أن الناسَ يقولون إن عمرَ زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف: «الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة»[1] فعلى هذا كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة، (**ولأن قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾**[2] **مجملٌ فسَّرته السنةُ**). وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل اللهُ لهن سبيلاً**»[3].

---

(١) خرجه الحاكم في المستدرك كتاب الحدود ٤/ ٤٠٠ - ٤٠١، حديث رقم ٨٠٧٠-٨٠٧٢، وابن ماجه في كتاب الحدود باب الرجم ٢/ ٨٥٣ - ٨٥٤، حديث رقم ٢٥٥٣، والإمام مالك - رحمه الله - في الموطأ في كتاب الحدود باب ما جاء في الرجم ٢/ ٦٢٨ - ٦٢٩ حديث رقم ١٠، وذكره عبد الرحمن بن علي الشافعي في كتابه «تمييز الطيب..» ص ١١٣، وقال: «وهومتفق عليه من طريق ابن عباس عن عمر».
وراجع قول عمر - رضي الله عنه - في الموطأ ٢/ ٦٢٩.

(٢) سورة النساء، آية: ١٥.

(٣) خرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الزنا ١١/ ١٨٨ - ١٩٠ وباقي الحديث «...**البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

واحتج بعضهم بقوله، تبارك وتعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ الآية. هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح؛ لأن هذا كان فيمن ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب أن يعطى

وحاصله إن حديثَ الرجم لا يصلحُ ناسخًا؛ لأن ذلك إما كتابٌ على ما قاله عمرُ - رضي الله عنه - أوغيرُ كتابٍ، فإن كان كتابًا كان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة على ما ذكرنا، وإن لم يكن كتابًا كان هوتفسيرًا لمجمل الكتاب، والتفسيرُ لا يُسمى نسخًا كما روي عن النبي عليه السلام: «أنه مسح على ناصيته»[1] فهوتفسيرٌ لمجمل قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[2] في حق المقدار لا نسخ، ولا خلاف لأحد في أن بيانَ المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز.

(﴿وإن فاتكم شيء من أزواجكم﴾[3] الآيةُ)، فإن(هذا حكمٌ نَسَخَ بالسنة) يعني أن قولَه تعالى: ﴿فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا﴾[4] حكمٌ منصوصٌ في القرآن فقد انتسخ وناسخه لا يُتلى، فعرفنا أن نسخَه ثبت بالسنة[5].

---

(١) خرجه مسلم في كتاب الطهارة باب المسح على الخفين ٣/ ١٧٣ - ١٧٤ بلفظ «أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين».

(٢) سورة المائدة، آية: ٦.

(٣) سورة الممتحنة، آية: ١١.

(٤) سورة الممتحنة، آية: ١١.

(٥) ضعف السرخسي هذا الاستدلال أيضًا.
انظره في: أصوله ٢/ ٧١.

ما غرم فيها زوجها المسلم معونة له وفي ذلك أقوال مختلفة وقد قيل :

(**ما غرم فيها زوجها**) أي من الصداق وغيره ، (**وفي ذلك أقوالٌ مختلفةٌ**) .

قال بعضهم : إن هذا الحكمَ نُسخ بآية القتال . كذا ذكره في : «التيسير»[1] .

وقال بعضُهم : نُسخ حكم الكتاب بترك الناس العمل به ، فإن قوله : ﴿ **وَآتُوهُم مَّا أَنفَقُوا** ﴾[2] وقوله : ﴿ **وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا** ﴾[3] الحكمُ متروكٌ من غير أن يكون في تركه كتابٌ أوسنةٌ ، ولكن الناسَ لما أجمعوا على تركه تُرك ، وهذا أمثالُه في حكم عرف ثبوته على الخصوص لمعنى ثم انعدم المعنى .

فأما ما لا يعقل معناه فيجب العملُ بالكتاب ولا يُترك بترك الناس .

وقال بعضهم : إنه صار منسوخًا بقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ** ﴾[4] كذا في «شرح التأويلات»[5] .

وقال بعضهم : المرادُ منه الإعانة لمن أصيب بفوت ما أدى من المهر

---

(١) انظر : اللوحة رقم ٤٧٣ من الكتاب المذكور ، وكذلك راجع فيه : تفسير القرطبي ١٨/ ٦٩ .

(٢) الممتحنة ، آية ١٠ .

(٣) سورة الممتحنة ، آية ١٠ .

(٤) سورة النساء ، آية ٢٩ .

(٥) انظر جميع هذه الأقوال في كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٤٣ ، ولم أقف عليه في تفسير الطبري ، وتفسير الرازي ، والناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس .

إنه غير منسوخ إن المراد به الإعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى : ﴿فَعَاقَبْتُمْ﴾ أي غنمتم ومن الحجة الدالة أن التوجه إلى الكعبة في الابتداء إن ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه إلى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه إلى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة

لامرأته التي أرتدَّت وذهبت إلى دار الحرب ، والإعانةُ هذه أمرٌ مندوبٌ إليه غيرُ منسوخ على ما ذكر في الكتاب ، وكذلك اختُلف في تفسير قوله : (﴿فَعَاقَبْتُمْ﴾[1]) فلما اختُلف في تأويله بمثل هذه الاختلافات لم يصح الاحتجاجُ به على حكم معين ، فلما رأى الإمامُ المحقق شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فساد مثل هذه التمسكاتِ في جواز نسخ الكتاب بالسنة ، ورأى دليلَ جوازه على ما نذكر .

قال : فبهذا تبين أنه لا يؤخذ نسخُ حكمٍ ثابت بالكتاب بحكم هو ثابتٌ بالسنة ابتداءً ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب نحو ما ذهب إليه الشافعي ـ رحمه الله ـ في ضم التغريب إلى الجلد في حد البكر ، فإنه أثبته بقوله : «**البكر بالبكر جلدُ مائة وتغريب عام**»، ومثل هذه الزيادة عندنا نسخٌ، وعنده بيانٌ بطريق التخصيص ولا يكون نسخًا .

ثم قال : الحجةُ لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[2] فإن المرادَ به بيانُ حكمٍ غيرُ متلو في الكتاب مكان حكم آخر هو متلو على وجه تتبين به مدةَ بقاءِ الحكم الأول

---

(١) سورة الممتحنة، آية : ١١ .

(٢) سورة النحل، آية ٤٤ .

نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك إلا بتبليغ الرسول عليه السلام ، وترك رسول الله آية في قراءته فلما أخبر به قال : «ألم يكن فيكم أبي » ، فقال : بلى يا رسول الله لكني ظننت أنها نسخت ، فقال عليه السلام : «لو نسخت لأخبرتكم » ، وإنما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه ، وقالت عائشة : «ما قبض رسول الله حتى أباح الله تعالى من النساء ما شاء » فكان نسخًا للكتاب بالسنة ، وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى : ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ والدليل المعقول أن النسخ لبيان مدة الحكم

وثبوتَ الحكم الثاني ، والنسخُ ليس إلا هذا .

والدليلُ على أن المرادَ هذا لا ما توهمه الخصم من بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال : ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] ولوكان المرادُ الكتاب لقال : ما نُزل إليك ، كما قال ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[2] والمنزلُ إلى الناس الحكمُ الذي أمروا باعتقاده والعملُ به ، وذلك يكون تارةً بوحي متلووتارة بوحي غيرِ متلو ، وهوما يكون مسموعًا من رسول الله عليه السلام مما يقال إنه سنةٌ ، فقد ثبتَ بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بوحي : قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ③ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3] .

(١) سورة النحل ، آية : ٤٤ .
(٢) سورة المائدة ، آية : ٦٧ .
(٣) سورة النجم ، آية : ٣ـ٤ .
وراجع أصول السرخسي ٢/ ٧١ـ٧٢ .

وجائز للرسول بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينًا ، وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - ولأن الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل أنه يصلح ناسخًا ، وأما السنة فإنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه ، والسنة في حق الحكم وحي

(والدليلُ المعقول أن النسخَ لبيان مدة الحكم ، وجائزٌ للرسول بيانُ حكم الكتاب) أي بيانُ حكم الكتاب في مدة مشروعيته ، فعلى هذا التقرير يكون هو عليه السلام مبينًا للوقت فيما هو منزَّل من الكتاب فحينئذ لم يبق فيه خلافٌ لأحد ؛ لأن له تبيين ما نُزِّل إليه من الكتاب بالاتفاق لقوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ .

فإن قيل : ففي هذا اختلاطُ البيان بالنسخ ، وبالاتفاق بين البيان والنسخ فرقٌ .

قلنا : لا كذلك ، فإن كلَ واحد منهما في الحقيقة بيانٌ إلا أن البيانَ المحضَ يجوز أن يكون مقترنًا بأصل الكلام كدليل الخصوص في العموم فإنه لا يكون إلا مقارنًا ، وبيانُ المجمل فإنه يجوز أن يكون مقارنًا ، فأما النسخُ فبيانٌ لا يكون إلا متأخرًا ، وبهذه العلامةِ يظهر الفرقُ بينهما ، فأما أن يكون النسخُ غيرَ البيان فلا .

كذا ذكره الإمامُ شمس الأئمة[1] - رحمه الله - .

قوله : (وأما السنةُ فإنما يُنسخ بها حكمَ الكتاب دون نظمه) إلى

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٧٣ - ٧٤ .

مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب .

فإذا بقي نظم الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة ،

آخره ، فإن كلا منهما في إيجاب الحكم سواء .

فإن قلت : هذا مناقضٌ لقوله قبل هذا بخطوط «وترك رسولُ الله عليه السلام آيةً في قراءته فلما أُخبر به فقال : «**ألم يكن فيكم أبي ؟**» فقال : بلى يا رسولَ الله لكني ظننت أنها نُسخت . فقال ﷺ : «**لو نُسخت لأخبرتكم**» [1] فإنما ظنَ النسخَ من غير كتاب يُتلى حيث استدل بهذا الحديث على جواز نسخ الكتاب بالسنة ، وفي ذلك الحديث ظن نسخ نظم الكتاب بالسنة ، فعلى وفاق ذلك يلزم أن يجوزَ نسخُ نظَم الكتاب بالسنة وإلا يتناقض .

وكذلك هذا القول مناقضٌ لما ذكره شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ بقوله : والدليلُ عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم في جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخُ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب إلى آخره [2] وغيرُ الكتاب قد يكون السنة وقد يكون ذلك رفع حفظه عن القلوب .

قلت : قيل معنى قوله : «فإنما يُنسخ بها حكمَ الكتاب دون نظمه» أي على وجه تقوم السنةُ مقامَ نظم الكتاب ، وبهذا التأويل ينفي التناقض .

أونقول : إن الذي ذكرتَه من الحديث هو من حيث اقتضاء الدليل أي إن الدليلَ لا يفصل بين أن تكون السنةُ ناسخةً لنظم الكتاب أو لحكمه ؛ لأن كلا

---

(١) راجع : هـ(٣) من ص (١٤١٥).

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٧٥.

. . . .

منهما وحي يُوحى إليه فيصلح أن يكون كلٌ منهما مبينا لانتهاء وقت مشروعية الآخر ، وأن الذي ذكر هنا بقوله :

وأما السنةُ فإنما يُنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه» هومن حيث الوجود أي إنما وُجد نسخُ السنة للكتاب وُجد في نسخ حكم الكتاب لا في نظمه كما في رواية عائشة رضي الله عنها : «ما قُبض رسولُ الله حتى أباح اللهُ تعالى له من النساء ما شاء»[1] فكان هذا منها حكايةَ سنة نسخت قوله تعالى : ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾[2] من حيث الحكم لا من حيث النظم .

وكذلك فيما ذكره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بأن هذا من حيث الزيادة على النص .

وذلك مثل حديث رفاعة في اشتراط الدخول للزوج الثاني في التحليل ، وهذا حديثٌ مشهور[3] زيد على مطلق قوله تعالى : ﴿فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[4] .

(١) خرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن باب سورة الأحزاب ٥/ ٣٥٦، حديث رقم ٣٢١٦ بلفظ «ما مات رسول الله ـ ﷺ ـ حتى أحل له النساء» قال أبوعيسى : هذا حديث حسن ، والنسائي في كتاب النكاح باب افترض الله عزوجل على رسوله عليه السلام وحرمة على خلقه . . .٦/ ٣٦٤، حديث رقم ٣٢٠٥ بلفظ «ما توفي رسول الله ﷺ حتى أحل الله له أن يتزوج من النساء ما شاء» .

(٢) سورة الأحزاب، آية ٥٢ .

(٣) انظره في : هـ (٣٥) من ص (٢٩٥).

(٤) سورة البقرة آية ٢٣٠ .

كـان المنسـوخ مـثل الناسخ لا مـحـالة ، ولووقع الطعن بمثله لما صـح ذلك في الكتـاب بالكتـاب والسنة بالسنة بل في ذلك إعلاء منزلة رسـول الله - ﷺ - وتعظيم سنـتـه والله أعلم ، وظهر أنه ليس بتبـديل من تلقاء نـفـسه لأنه جـل وعلا قـال : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾

وكذلك زيدت فرضية السجود مرتين على مطلق قوله تعالى : ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[1] ونحوهما .

(**كان المنسوخُ مثل الناسخ لا محالة**) ؛ لأن كلا منهما في إيجاب الحكم على السواء ، فكانا متماثلين ، (**ولووقع الطعن بمثله لما صح ذلك**) جـوابٌ لقوله : «لأنه لونُسخ القرآنُ به» أي بالحديث لكان مدرجةً إلى الطعن .

قلنا : مـثل ذلك مـوجـودٌ أيضـا في نسخ الكتـاب بالكتـاب ونسخِ السنة بالسنة ، ومع ذلك لم نـقل نحن جميعًا بكون ذلك مدرجة إلى الطعن فكذلك هاهنا ، وهذا لأنا قـد بـينا حكمـةَ جـواز النسخ بقـولنا : إن ورودَ الأوامـرِ والنواهي لمنفعـة المخـاطبين ، فـجاز أن تخـتلفَ منافعُ المخـاطـبين باخـتـلاف الأوقات كما يختلَف أمر الطبيـب ونهيه في حق المريض بسبب اختلاف حاله .

ولما لم يكن نسخُ الكتاب بالكتاب ونسخُ السنة بالسنة مؤديًا إلى التناقض وتطرِّق الطاعنين إلى الطعن في رسـول الله عليه السلام لم يكن القولُ بجواز نسخ الكتاب بالسنة مؤديا إليه بل هومؤدٍّ إلى تعظيم رسول الله عليـه السـلام وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوَّض بيان الحكم الذي هووحيٌ في الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل لعبارته من الدرجة ما تثبت به مدة الحكم

---

(١) سورة الحج ، آية : ٧٧ .

الذي هو ثابتٌ بوحي متلوٍ حتى يتبين به انتساخه .

(**وأما الحديثُ فدليلٌ على أن الكتابَ يجوز أن ينسخَ السنةَ**) ؛ لأن السنةَ لما لم تقبل عند مخالفتها الكتاب ولم يُعمل بالسنة عندها كان الكتابُ ناسخًا لها كما لا يُعمل بالمنسوخ عند ورود الناسخ ، فكان هو دليلاً على جواز نسخ السنة بالكتاب ، وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: فقد قيل هذا الحديثُ لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه مخالفٌ لكتاب الله تعالى ، فإن في الكتاب فرضيةَ اتباعه مطلقا ـ بمعنى قوله تعالى : ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا** ﴾[1] وفي هذا الحديث فرضيةُ اتباعه مقيدًا بأن لا يكون مخالفًا لما يتلى في الكتاب ظاهرًا ، ولئن ثبت فالمرادُ به أخبارُ الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر ، وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله : «إذا رُوي لكم عني حديث »ولم يقل إذا سمعتم ، وبه نقول : «إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعًا من رسول الله عليه السلام قطعًا ولهذا لا يثبت به علمُ اليقين على أن المراد من قوله : «وما خالف فردُّوه » عند التعارض إذا جُهل التاريخُ بينهما حتى لا توقفَ على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يُعمل بما في كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابتٌ في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلامُ فيما إذا عُرف التاريخُ بينهما[2] .

---

(١) سورة الحشر ، آية : ٧ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٧٦ .

أولم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب أولى
فأما قوله جل وعلا : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾

(**أولم يكن في الصحة بحيث يُنسخ به الكتابُ**) بأن يكون خبرَ الواحد، فإن الكتابَ إنما يُنسخ بالسنة المتواترة ويُزاد عليه بالسنة المشهورة وهو نسخٌ عندها ولا يجوز شيء منهما بخبر الواحد.

فإن قلت: في هذا سؤالٌ كلي وهو أن وقت جواز النسخ وقت حياة النبي عليه السلام؛ لأنه لا نسخَ بعده فبوفاته انسد باب النسخ، وتقسيم السنن بالآحاد والمشهور والمتواتر بحسب النقلة، وذلك إنما يكون بعد وفاته؛ لأن من يَشكُ في خبره بسبب أنه خبرُ الواحد فيمكن أن يحضرَ الحضرة النبوية ويسألُ النبي عليه السلام عن الخبر فيَعلم عند ذلك صحة ما سمعه منه قطعًا وبتاتا فكان كلُ الخبر قطعيًا، ولا يرد هذا التقسيم فبعد ذلك كيف يستقيم الترديد بقولنا: إذا كان الخبرُ متواترًا يصح النسخ به وإذا كان واحدًا لا يصح؟ فكان هذا في التعاقب نظيرَ الإجماع من حيث إن وقت جواز النسخ لا يُرد تقسيم الخبر، وإن وقت جواز التقسيم انسد باب النسخ، وقد ذُكر أن النسخَ بالإجماع لا يصح؛ لأنه لا يُتصور النسخُ للتعاقب على ما ذكرنا، فكذا هنا فما وجهُ صورةِ نسخ الكتاب بالسنة وصورة عكسه حينئذ؟

قلت: التنافي إنما يكون من حيث الصورة لا من حيث المعنى؛ لأن معنى قولنا: «يصح نسخُ الكتاب بالخبر المتواتر والمشهور: أي يظهر النسخ الذي كان ثابتًا وقت حياة النبي عليه السلام لا أن يثبتَ النسخُ به ابتداءً بعد وفاة النبي عليه السلام إذ لا نسخ بعده.

. . . .

وأما قولك : تقسيم الخبر بخبر الواحد والمشهور والمتواتر : إنما يستقيم بعد وفاة النبي عليه السلام لا وقت حياته فهو غيرُ مسلَّم ، فإن أخبارَه كانت منقسمةً على هذه الأقسام الثلاثة وقت حياته أيضا لكن لكون ذلك الوقت وقت جواز النسخ يثبت النسخُ بخبر الواحد . إلى هذا كلِّه أشار الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ حيث قال : ثم إنما يجوز نسخُ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما يثبت حكم التعارض .

فأما خبر الواحد فلا يجوز النسخُ به بعد رسول الله عليه السلام ؛ لأن التعارضَ به لا يثبت بينه وبين الكتاب ، فإنه لا يُعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ، ولهذا لا يوجب العلم فلا تتبين به مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين .

فأما في حياة رسول الله عليه السلام فقد كان يجوزُ أن يثبتَ نسخ الكتاب بخبر الواحد .

ألا ترى أن أهلَ قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله عليه السلام ، وهذا لأن في حال حياته كان احتمالُ النسخ فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء ولابد من أن يكون مما يثبت به النسخ مستندا إلى حال حياته بطريق لا شبهةَ فيه وهو النقلُ المتواتر ، وما يكون في حيز المتواتر[1] .

قلت : وبقوله : ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستندًا إلى حال

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٧٧ـ٧٨ .

حياة النبي عليه السلام بطريق لا شبهةَ فيه وهو النقلُ المتواتر «يعلم أن الذي يقال : إنما يجوز نسخ الكتاب بالخبر المتواتر» معناه يظهر النسخُ الثابتُ وقت حياة النبي عليه السلام فلم يبق التنافي حينئذ بخلاف الإجماع ، فإن في القول بجواز النسخ بالإجماع ثبوت التنافي لا محالةَ من حيث إن وقت جواز النسخ لا اعتبارَ للإجماع ، ووقت اعتبار الإجماع لم يبق جوازُ النسخ ، فلذلك قلنا : لا يُتصور النسخُ بالإجماع لثبوت التنافي بينهما . والتوقيت قائمًا في كل حكم ؛ لأن الوحيَ كان ينزل حالاً فحالاً .

(**فإن المرادَ بالخيرية فيما يرجع إلى العباد دون النظم بمعناه ، فكذلك المماثلة**) فيستقيم حينئذ إطلاقُ القول بأن الحكمَ الثاني مثل الأول أو خيرٌ منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً . إلا أن الوحي المتلوَّ نظمه معجزٌ ، والذي هو غيرُ متلو نظمه غيرُ معجز لأنه عبارةُ مخلوق وهو وإن كان أفصحَ العرب فكلامه ليس بمعجز . ألا ترى ما تحدى الناسَ إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن ، ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . ألا ترى أن النسخَ يثبت بما دون الآية ولآية واحدة ، واتفق العلماءُ على صفة الإعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دونَ السورة[1] ، فعرفنا أن حكمَ النسخ لا يختص بالمعجز .

---

(١) اختلف العلماء في قدر المعجز من القرآن :
فذهب بعض المعتزلة إلى أنه متعلق بجميع القرآن
وقيل : يتعلق الإعجاز بسورة طويلة كانت أو قصيرة ، أما إذا كانت آية بقدر حروف =

على أنا قد بينا أن نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه» ، «وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فامسكوها ما بدا لكم» ، «وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت

وقوله : **(على أنا قد بينا)** إشارة إلى قوله : «وأما السنةُ فإنما يُنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه إلى آخره» فإنهما في حق الحكم متماثلان **(على هذه الجملة)** أي على وفاق هذه الجملة ، فإن كلَ واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعُه علامُ الغيوب ، وإن كانت العبارةُ في أحدهما لرسول الله عليه السلام فكانا متماثلين من حيث الحكم .

(الحَنتمُ) : شبوي سبز[1] ، **(النقير)** : المنقور من الخشب[2] ، **(المُزّفت)** : المطلّى بالزِّفت وهو القار[3] .

= سورة وإن كانت كسورة الكوثر فذلك معجز .

وقال قوم : لا يحصل الإعجاز بآية بل يشترط الآيات الكثيرة .

وقال الآخرون : يتعلق بقليل القرآن وكثيره لقوله تعالى : ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ الطور ، آية : ٣٤ .

انظر : الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ٤/ ١٧ ـ ١٨ .

(١) الحنتم : الجرَّة الخضراء .

راجع : الصحاح ٥/ ١٩٠٧ مادة : حنتم

(٢) النقير : أصل خشبة يُنقرُ فيُنبَذُ فيه فيشتدُّ نبيذه .

راجع : الصحاح ٢/ ٨٣٥ مادة : نقر

(٣) القار : مادة سوداء تطلّى بها السفن والجمال وغيرها ، وتعرف بالزِّفت .

راجع : الرائد ٢/ ١١٤٢ .

فإن الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه »، ونسخ خبر الواحد مثله جائز أيضا، ويجوز أن يكون حكم الناسخ أشق من حكم المنسوخ عندنا لأن الله تبارك وتعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفوعن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله : ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ والناسخ أشق هاهنا ، وقال بعضهم : لا يصح إلا بمثله أوبأخف لقوله تعالى : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ والجواب أن ذلك فيما يرجع إلى مرافق العباد وفي الأشق فضل ثواب الآخرة ، والله أعلم .

. . . .

❁ ❁ ❁

باب تفصيل المنسوخ

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه : المنسوخ أنواع أربعة : التلاوة والحكم، والحكم دون التلاوة ، والتلاوة بلا حكم ، ونسخ وصفه في الحكم. أما نسخ التلاوة والحكم جميعًا فمثل صحف إبراهيم عليه السلام فإنها نسخت أصلاً إما بصرفها عن القلوب أوبموت العلماء.

باب تفصيل المنسوخ

(ونسخ وصف في الحكم) كنسخ وصف فرضية صوم عاشوراء دون أصل شرعيته ، وكذلك الزيادةُ على النص أنه نسخَ وصفَ المقدر بما كان قبل الزيادة على ما ذكر في الكتاب .

(فمثل صحفِ إبراهيمَ عليه السلام) وكذلك صحفُ غيره ممن تقدم نبينا من الرسل عليهم السلام ، فقد علمنا بما يوجب العلم قطعًا أنها قد كانت نازلة من السماء تقرأ ويُعمل بها قال الله تعالى : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[1] وقال تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾[2] ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوةً ولا عملا به فلا طريق

---

(١) سورة الأعلى، آية ١٨ ـ ١٩ .

(٢) سورة الشعراء آية : ١٩٦ .

وكان هذا جائزاً في القرآن في حياة النبي عليه السلام، قال الله تبارك وتعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۝٦ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾، وقال جل جلاله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾.

فأما بعد وفاته فلا،

لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك، وله طريقان: إما صرفُ اللهِ القلوبَ عنها، وإما موتُ من يحفظها من العلماء لا إلى خلف.

وقوله: (**وكان هذا جائزاً في القرآن**) راجعٌ إلى المذكور قبله وهو النسخُ إما بصرفها عن القلوب أو بموت العلماء.

(**فأما بعد وفاته فلا**).

فإن قلت: كل ضروب النسخ بعد وفاة النبي عليه السلام غيرُ جائز وقبله كان جائزاً، فما وجه تخصيص هذا الضرب بقوله: وكان هذا جائزاً في حياة النبي عليه السلام؟.

قلت: نعم كذلك إلا أن التصورَ العقلي يقتضي تصور مثل هذا النسخ؛ لأن مثلَ هذا النسخ لا يعتمد على وجود النبي ﷺ وبقائه؛ لأنه لا يقتضي ناسخًا شرعياً يقومُ مقامَ المنسوخ حتى يُشترط فيه بقاء النبي عليه السلام بخلاف سائر ضروب النسخ، فإن ذلك إنما يكون بورود الوحي الذي هو ناسخٌ على النبي عليه السلام، فلذلك اشتُرط بقاء النبي عليه السلام في ذلك؛ لأن الوحيَ لا ينزلُ إلا على النبي عليه السلام.

. . . .

وأما النسيانُ الذي هو نتيجةُ رفعِ الله الذكرَ عن القلوب أوموت العلماء بلا خلَف فغير موقوف وجوده إلى وجود النبي عليه السلام ، فلما تُوهّم صحةُ النسخ عقلا بمثل هذا الطريق بعد وفاة النبي عليه السلام خُصَّ عدم جوازه بما بعد وفاة النبي عليه السلام ، فصار كأنه قال : هذا لا يُتصور شرعًا وإن تُصوِّرَ عقلا لحكمة تدعو إليه ، وهي ما ذكره في الكتاب بقوله : صيانةً للدين إلى آخر الدهر ، وثبت ذلك بوعد الله تعالى حفظه لما أنزله على رسوله عليه السلام بقوله تعالى : ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1] ويتبين به أنه لا يجوزُ نسخُ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد .

فإن قلت : ما جوابنا لمن استدل من بعض الملحدين على جوازه بما روي أن أبابكرَ الصديق ـ رضي الله عنه ـ كان يقرأ : «**لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم** »، وأنس ـ رضي الله عنه ـ كان يقول : «قرأنا في القرآن : **بلّغوا عنا قومنا إنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا** »[2] وقال عمرُ رضي الله عنه : «قرأنا آيةَ الرجم في كتاب الله ووعيناها »[3] وقال أُبي بن كعب رضي الله عنه : «إن

---

(١) سورة الحجر ، آية : ٩ .

(٢) انظر قول أبي بكر الصديق وأنس ـ رضي الله عنهما ـ في : أصول السرخسي ٢/ ٧٨ـ ٧٩، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧ ولم أقف عليه في كتب الآثار .

(٣) خرج ابن كثير في تفسيره ٦/ ٤ أن عمر ـ رضي الله عنه ـ قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : «أما بعد : أيها الناس فإن الله بعث محمدا بالحق ، وأنزل عليه الكتاب ، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورجمنا بعده » وراجع فيه أيضًا كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥٦ .

. . . .

سورةَ الأحزاب كانت مثلَ سورة البقرة أو أطولَ منها »[1] واستدل الشافعي بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يرويه عن عائشة رضي الله عنها : «وإن مما أُنزل في القرآن عشرُ رضعات معلومات يُحرِّمن فنُسخن بخمسِ رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يُتلى في القرآنِ بعد وفاة النبي عليه السلام »[2] .

قلت : يبطل تلك التمسكات كلها قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ومعلومٌ أنه ليسَ المرادُ منه الحفظَ لديه ، فإن اللهَ تعالى يتعالى من أن يوصفَ بالنسيان والغفلة ، فعرفنا أن المرادَ الحفظ لدينا ، فالغفلةُ والنسيانُ متوهم منا ، وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه اللهُ عز وجل ، ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها . إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفايةٌ بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا ـ هذا وهو الذهاب عن القلوب أوبموت العلماء ـ في بعض ما أوحي إليه وجب القول بتجويز

---

(١) خرج ابن كثير في تفسيره ٦/ ٦٧٦ « . . . قال لي أُبي بن كعب : كأيِّن تقرأ سورة الأحزاب ؟ أوكأين تعدها ؟ قلت : ثلاثا وسبعين آية . فقال : قط ! لقد رأيتها وإنها لتعادل سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنيا . . . » .

(٢) خرجه مسلم في كتاب الرضاع ١٠/ ٢٩ بلفظ : «كان فيما أُنزل من القرآن عشرُ رضعات معلومات يُحرِّمن ثم نُسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله ـ ﷺ ـ وهن فيما يُقرأ من القرآن » وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

لقوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ أي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين إلى آخر الدهر.

ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وأيُ قولٍ أقبحُ من هذا !

وأما ما رُوي من تلك الأخبار التي رويتها فشاذٌّ لا يكاد يصح شيء منها ، ويُحمل قولُ من قال في آية الرجم في كتاب الله أي في حكم الله كما قال : ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[1] كذا قاله الإمام شمس الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ.

(لقوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾).

قيل : المرادُ به الحفظ بعد وفاة النبي عليه السلام ؛ لأن النسخَ جائزٌ حال حياته ، ولأن النسخَ في الأغلب إنما يكون بإذهاب شيء وإثبات شيء آخر مكانه وإثباتُ النسخ بعد وفاته غيرُ متصورٍ ، فلم يكن ذهابُ شيء منه أيضًا لكونه محفوظًا عن التغيير إلى آخر الدهر .

حُكي أن نصرانيا كان يكتبُ مصاحفنا ويبيعُ ، فبلغ إلى قوله تعالى : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً﴾[3] فكتب : (ومن يبتغ الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)؛ فخرج صبي من المكتب ونادى بأعلى صوته ، فقال : ما القرآنُ هكذا بل القرآنُ : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً﴾ الآية[4] .

---

(١) سورة النساء ، آية : ٢٤ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٧٩.

(٣) سورة آل عمران آية : ٨٥ .

(٤) لم أقف على مصدر القصة .

وأما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء، ومن الناس من أنكر ذلك فقال: لأن النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه، ولعامة العلماء أن الإيذاء باللسان وإمساك الزواني في البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير.

(وأما القسم الثاني) - وهو نسخُ الحكم دون التلاوة، (والثالث) - وهو نسخُ التلاوة دون الحكم.

وقوله: (ومن الناس)، وإنما يُستعمل مثل هذه الصيغة فيمن لا يعتبر قوله[1].

(أن الإيذاء باللسان وإمساك الزواني في البيوت نسخَ حكمه وبقيت تلاوته)، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾[2] الآية.

(وكذلك الاعتداد بالحول) وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾[3]. (ومثله كثيرٌ)،

---

(١) وهم بعض المعتزلة.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٥٨.

(٢) سورة النساء، آية: ١٥: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٤٠.
نسخ حكم هذه الآية الكريمة بالاعتداد بأربعة أشهر وعشراً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

ولأن للنظم حكمين جواز الصلاة وما هوقائم بمعنى صيغته، وجواز الصلاة حكم مقصود بنفسه، وكذلك الإعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فبقي النص لهذين الحكمين، ودلالة أنهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا أن من النصوص ما هومتشابه لا يثبت به إلا ما ذكرنا من الإعجاز وجواز الصلاة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر ، وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ في كفارة اليمين : (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لكنه لما صح عنه إلحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة

كقوله تعالى : ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾[1] فإن حكمَ هذا قد انتسخ بقوله : ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾[2] وبقيت التلاوةُ ، وحكمُ التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخَ بقوله : ﴿فليصمه﴾ ، وبقيت التلاوةُ وهي قوله تعالى : ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[3] وكذلك قوله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا ﴾[5] نسخَ حكمهما بآيةِ السيف وهي قوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[6] .

(وما هو قائمٌ بمعنى صيغته) وهو الإعجازُ .

---

(١) سورة المجادلة، آية: ١٢ .
(٢) سورة المجادلة ، آية: ١٣ .
(٣) سورة البقرة ، آية: ١٨٤ .
(٤) سورة الكافرون ، آية: ٦ .
(٥) سورة البقرة ، آية: ١٠٩ .
(٦) سورة التوبة، آية: ٥ .

في روايته وجب الحكم على أنه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لأن للنظم حكما يتفرد به

(**ولا تهمة في روايته وجب الحمل على أنه نسخَ نظمه وبقي حكمه**) يعني انتسخت تلاوته في حياة رسول الله عليه السلام بصرف الله القلوبَ عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ لما ذكرنا أن مثلَ ذلك وقت حياة النبي عليه السلام جائزٌ ، فبقيت تلاوتُه في حفظه ليكون الحكمُ باقيا بنقله ، فإن خبرَ الواحد موجبٌ للعمل به ، وقراءتُه لا تكون دون روايته وانتهى الآخرُ وهو الحكمُ .

(**وجب الحملُ على أنه نُسخ نظمه وبقي حكمه**) أي لا يحمل على أنه كان هو زاد ذلك النظم من تلقاء نفسه ثم لما لم يبق ذلك النظم لم يبق الحكمُ الثابتُ به ؛ لما أن هذا قولٌ وحشٌ لا يفوه به من له ضعف الإسلام ؛ لأن من صنعَ مثل هذا على هذا الاعتقاد كان كافرًا فكيف من هو من أجلاء الصحابة ـ رضـــوان الله عليهم أجمعين ـ والمتشرفين بتشريف قوله عليه السلام : «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[1] خصوصًا في حقه إذ هو المتلقى منه عامة أحكام الشرع وذلك بعيدٌ جدا ، فلذلك حُمل على أنه نسخَ

---

(١) خرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٩١ ، وقال : «هذا إسناد لا تقوم به حجة ، لأن في سنده الحارث بن غصين وهو مجهول» وابن حجر في «الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف» ص ٩٤-٩٥ وقال : « . . . قال البيهقي : هذا المتن مشهور وأسانيده كلها ضعيفة» وذكره ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» ٥/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة رقم ٥٨-٦٠ ، والعجلوني في «كشف الخفاء . . .» ١/ ١٣٢ حديث رقم ٣٨١ .

وهـومـا ذكرنا فيـصلح أن يكـون هذا الحكم متـناهيًا أيضًا ويـبقى الحكم بلا نظم وذلك صـحيح في أجناس الـوحي، وأما الـقسم الرابع فمثل الزيـادة على

نظمه وبقي حكمه ، ثم ذلك النسخُ لا يحمل على أنه كان بعد وفاة النبي عليه السلام كما مر .

(وهو ما ذكرنا) وهو جوازُ الصلاة .

(وذلك صحيحٌ في أجناس الوحي) على ما يجيء قريبًا من هذا في باب تقسيم السنة وهو القسم الثالث من الوحي[1] فإنه وحي يتبدَّى[2] لقلب النبي عليه السلام بلا شبهة كما قال اللهُ تعـالى : ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾[3] وهو وحي بلا نظم ، وكذلك الوحي الذي هو غيرُ متلوٍ وحي بلا نظم الكتاب ، وكذلك الإلهامُ وحي في حق النبي عليه السلام[4] يثبت به الحكم ولا نظم له قال اللهُ تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾[5] وكذلك السننُ كلُها ثابتةٌ بالوحي لما عرف ، وليس لها نظم القرآن الذي يُتلى .

(فمثل الزيادة)

---

(١) راجع : ص (١٥٧٦).
(٢) تبدى الشيء : ظهر .
انظر : الرائد ١/ ٣٥٥.
(٣) سورة النساء، آية: ١٠٥ .
(٤) راجع : تفسير الكشاف ٣/ ٤٠٩ .
(٥) سورة الشورى، آية: ٥١ .

النص فإنها نسخ عندنا ، وقال الشافعي : إنه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار قال : لأن الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وإنما النسخ تبديل وفي

(**على النص فإنها نسخٌ عندنا**)[1] أي هي بيانُ صورةِ نسخٍ معنى سواء كانت الزيادةُ في السبب أوالحكم .

أما في السبب فمثل اشتراط الإسامة في زكاة المواشي عندنا خلافًا لمالك[2] وكذلك قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه

---

(١) اتفق العلماء على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخًا ، واختلفوا في غير هذه الزيادة إذا وردت متأخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الإيمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا ، بعد اتفاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخًا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنًا للجلد .

فقال أكثر الحنفية : إنها تكون نسخًا معنىً وإن كان بياناً صورة .

وقال أكثر أصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين إنها لا تكون نسخًا .

راجع : تحقيق هذه المسألة في : أصول السرخسي ٢/ ٨٢ فما بعدها ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٦٠ فما بعدها المغني للخبازي ص ٢٥٩ فما بعدها ، التقرير والتحبير ٣/ ٧٥ ، شرح ابن الملك ص ٧٢٤ ، فواتح الرحموت ٢/ ٩٣ ، ميزان الأصول ص ٧٢٣ فما بعدها ، إحكام الفصول للباجي ص ٣٤٤ ، المستصفى ١/ ١١٧ ، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٩١ ، المسودة ١٨٧ ، المعتمد ١/ ٤٣٧ فما بعدها ، شرح تنقيح الفصول ص ٣١٧ ، إرشاد الفحول ص ١٩٥ ، المنخول ص ١٧٦ فما بعدها ، التبصرة ص ٢٧٦ ، العدة ٣/ ٨١٤ .

(٢) انظر : أوجز المسالك إلى موطأ مالك لمولانا محمد زكريا الكاندهلوي ٥/ ٣١٤ .

قيد الإيمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخاً وليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا أن النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل بإطلاقه فإذا صار مقيدا صار شيئا آخر لأن التقييد والإطلاق ضدان لا يجتمعان، وإذا كان هذا غير الأول لم يكن بد من القول بانتهاء الأول

أو الجنبُ ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتيمم ولا يستعمل ذلك الماء[1] لأن الواجبَ استعمالُ الماء الذي هو طهورٌ ، وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة ، فلا يكون هو موجبًا علةَ الوضوء به ، فلذلك كان وجوده لا يمنع التيمم .

وأما في الحكم فأكثرُ من أن تُحصى كزيادة التتابع في صوم كفارة اليمين وزيادةُ الخصم الإيمانَ في رقبة كفارة اليمين والظهار .

(**وليس الشرطُ أن تكون الزيادةُ تخصيصًا**) أي ليس بلازم أن يوجدَ التخصيص في كل ما زيد على النص ؛ لأنه وُجد التخصيصُ في فصل الرقبة على زعم الخصمِ لما أن الرقبةَ عامةٌ على أصله تتناول الكافرةَ والمؤمنةَ فخصت بالمؤمنة .

وأما في فصل الجلد فلم يوجد التخصيصُ ؛ لأن زيادةَ النفي على الجلد ليست بتخصيص ؛ لأن الجلدَ لم يتناولْه حتى يُخَصَّ .

(**لأن التقييدَ والإطلاقَ ضدان لا يجتمعان**) ؛ لأن الإطلاقَ غيرُ

---

(١) راجع : حاشية رد المحتار ١/ ٢٣٣ .

وابتداء الثاني وهذا لأنه متى صار مقيدًا صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى إن شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لأنه ليس بحد ، فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فأما التخصيص فتصرف في النظم ببيان أن بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم . والقيد لا يتناوله الإطلاق ألا ترى أن الإطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير إثبات نص بالمقايسة أوبخبر الواحد ، ولأن المخصوص إذا لم

متعرض للوصف والتقييدَ متعرضٌ له ، ولأن الإطلاقَ عبارةٌ عن العدم والتقييدَ عبارةٌ عن الوجود على ما ذكر في الكتاب ، فكانا على طرفي نقيض .

(**فأما التخصيصُ فتصرُّفٌ في النظم ببيان أن بعضَ الجملة غيرُ مراد بالنظم مما يتناوله النظم ، والتقييد لا يتناوله الإطلاقُ**) أي جمعًا للأوصاف كلِّها يقرره أن التخصيصَ للإخراج والتقييدَ للإثبات وأيُ مشابهةٍ تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم .

وحاصله أن في النص إذا ثبت صفةُ التقييد بقاءُ صفة الإطلاق غيرُ متصور ، فأما العامُ إذا خُص منه شيء يبقى الحكم ثابتًا فيما وراءه بمقتضى لفظ العموم عرفنا أن التخصيصَ لا يكون تعرضًا لما وراء المخصوص بشيء بل ما بقي بعد الخصوص يبقى معمولا بعمومه حتى أن أهلَ الذمة ومن بمعناهم لما خُصُّوا من قوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [1] كان قتلُ من لا أمانَ له من المشركين واجبا بذلك النص .

---

(١) سورة التوبة ، آية : ٥ .

يبق مراداً بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخًا ، وإذا ثبت قيد الإيمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الأول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للإثبات ابتداء، ودليل الخصوص للإخراج لا للإثبات .

ولا يشكل أن النفي إذا ألحق بالجلد لم يبق الجلد حد ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضًا لأنه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لأنه زيادة ، ولهذا قال أبوحنيفة وأبويوسف ـ رحمهما الله ـ إن القليل من المثلث لا يحرم لأنه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لأنه بعض المطهر فلم يكن مطهرًا كاملاً ولأن دليل النسخ ما لوجاء مقارناً كان معارضًا والقيد يعارض الإطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الأصل اختلاف الشهود في قدر الثمن أن البيع لا يثبت ؛

وأما النصُ المطلقُ بعد ثبوت صفة التقييد لم يبق المطلقُ معمولاً أصلاً بل النصُ المقيدُ كان هو المعمولَ ، ألا ترى أن قولَه تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾[1] لما قُيد بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارةُ بما يتناوله اسمُ الرقبة بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة ، فعرفنا أن التقييدَ في معنى النسخ لا التخصيص .

(ولا يشكل أن النفي إذا ألحق بالجلد) أي ولا يشتبه على أحد .

وقوله : (ولهذا) إيضاحٌ لما ادَّعاه من أن الزيادةَ على النص نسخ .

(ولأن دليلَ النسخ ما لوجاء مقارنًا كان ناسخًا) أي لأن دليلَ النسخ شيء لوجاء مقارنا كان معارضًا ، وكذلك الإطلاقُ مع التقييد .

---

(١) سورة النساء، آية : ٩٢ .

لأن الزيادة على الثمن يجعل الأول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود ، والله أعلم .

وأما دليلُ الخصوص لوجاء مقارنًا للعام فلا يكون معارضًا بل يكون مبينًا علمنا أن دليلَ التخصيص ليس في معنى دليل النسخ بخلاف دليل التقييد ، فإنه في معنى دليل النسخ على ما ذكرنا .

(**حكم الوجود**) أي حكمُ وجود الكل ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم -

وهي أربعة أقسام مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لأنه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل أو من الله تبارك وتعالى كما قال جل وعز : ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ﴾ وقال جل وعز حكاية عن موسى من قتل القبطي قال : ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه إلى ما هو حرام لم يقصده أصلا بخلاف المعصية

باب أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم -

(لكنه ليس من هذا الباب في شيء) ؛ لأن عقدَ الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله الصادرةِ عنه عن قصد ، ولهذا لم يذكرْ في الجملة ما يحصل في حالة النوم والإغماء ؛ لأن التقييدَ لا يتحقق فيها فلا يكون داخلا فيما هو حدُّ الخطاب .

(فزلَّ بشُغله عنه) أي عن الفعل المباح .

(فإنها) أي فإن المعصية (اسمٌ لفعلٍ حرامٍ مقصودٍ بعينه) أي يَقصد المباشرُ عينَ ذلك الفعل الحرام مع علمه بحرمته بخلاف الزلة فإن مباشرها إنما يقع على الحرام من غير قصد إلى مباشرة الفعل الحرام بل بواسطة الفعل المباح، فإنها مأخوذةٌ من زلَّ الرجلُ في الطين إذا لم يوجد منه القصدُ إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق[1].

فإن قلت: فعلى هذا التفسير كيف صح إطلاقُ اسم المعصية على فعل آدم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾[2].

قلت: قال الشيخ الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - أطلق الشرعُ ذلك على الزلة مجازا[3].

و أشار إليه في: «الكشاف» إلى أن إطلاقَ لفظ العصيان على زلة آدم عليه السلام ليكون لطفًا بالمكلفين أي عظةً ومزجرةً بليغةً وموعظةً كافَّة، وكأنه قيل لهم: انظروا واعتبروا كيف نُعيت[4] على النبي المعصوم حبيب الله

(١) زلَلْتَ يا فلان - بالفتح - تَزِلُّ زليلاً إذا زلَّ في طين أو منطق، وقال الفراء: زللتُ - بالكسر - تَزَلُّ زَللاً والاسمَ الزَلَّةُ والزلِّيليَ. أو هي: الخطيئة والسقطة، أو ارتكاب المرء أمرًا غير مشروع ضمن إتيان أمر مشروع، أو ما يقع المرء في ساعة الضعف وليس من شأنه أن يفعله.
راجع: الصحاح ٥/ ١٧١٧ مادة: زلل، معجم لغة الفقهاء ص ٢٣٣

(٢) سورة طه، آية: ١٢١.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٨٢.

(٤) النَعْيُ: خبر الموت، نعى الناعي الميت نعيًا: أخبر بموته، وأتى الآتي إلى الحي من الأحياء وصياحه أنعى إليكم فلان بن فلان (كفعل الجاهلية).

صلى الله عليه وسلم - مما ليس بسهو ولا طبع لأن البشر لا يخلو عما جُبل عليه فقال بعضهم : يجب الوقف فيها ، وقال بعضهم : بل يلزمنا اتباعه فيها ، وقال الكرخي : نعتقد فيها الإباحة

الذي لا يجوز عليه إلا اقترافُ الصغيرة غير المنفِّرة زلته بهذه الغلظة ، فلا تتهاونوا بما يَفْرُط منكم من السيئات والصغائرِ فضلاً أن تجسُروا على التورط في الكبائر[1] .

و ذكر الإمامُ نورالدين الصابوني - رحمه الله - في «عصمة الأنبياء»[2] إن ذكرَ العصيان فيه لم يكن مقصوداً بالذكر لذاته بل لإظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال اللهُ تعالى : ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾[3] ليعلم أن معاملةَ الله تعالى مع أنبيائه بخلاف معاملته مع سائر العباد ، وتلك الزلةُ لم تسقط من قدر آدم عليه السلام .

(**مما ليس بسهو ولا طبع**)[4] فالسهوُ مثلُ ما روي : «سها رسول الله عليه

= راجع : الصحاح ٦/ ٢٥١٢مادة : نعى ، المغرب ٢/ ٣١٤، معجم لغة الفقهاء ص٤٨٣ .

(١) انظر : الكشاف ٢/ ٤٥٠ .

(٢) لم أقف على التعريف بهذا الكتاب .

(٣) سورة طه ، آية : ١٢٢ .

(٤) أفعال النبي - ﷺ - التي ليست من الزلة ، ولا سهو وطبع : (فإنها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته بلا خلاف) وأن لا يكون فعله بيانا لمجمل الكتاب (لأنه يأخذ حكم المبين في الوجوب والندب والإباحة) وأن لا يكون امتثالا وتنفيذاً لأمر سابق (لأنه تابع للأمر أيضا بالاتفاق في الوجوب والندب) وأن لا يكون مختصا به (لأنه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق) فالأفعال الأخرى غير هذه الأفعال =

. . . .

. . . .

= المذكورة على قسمين :

القسم الأول ـ إما أن يُعلم صفة ذلك الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم : فالجمهور على أنه يُقتدى به في إيقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص .

وقال أبو الحسن الكرخي وجميع الأشعرية وأبوبكر الدقاق من الشافعية : بأن رسول الله ـ ﷺ ـ مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره إياه .

وذهب الغزالي والصيرفي وجماعة من المعتزلة إلى أن الواجب فيه الوقف حتى يقوم الدليل .

القسم الثاني ـ وإما أن لم يُعلم صفته فيه ، فإن كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الإباحة بالإجماع وإن كان من جملة القرب فاختُلف فيه :

قال عامة الأشعرية وبعض أصحاب الشافعي كالغزالي وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم ابن كج : يجب الوقف فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة .

وقال الإمام مالك وبعض أصحاب الشافعي مثل أبي العباس بن سريج والإصطخري وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي بن خيران والحنابلة وعامة المعتزلة : يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبًا في حقه وحقنا .

وقال الكرخي : يفيد الإباحة في حقه لا الوجوب والندب إلا بدليل ثم لا يكون لنا الاتباع فيه إلا بدليل أيضًا .

وقال الجصاص من الحنفية : إن علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور وإلا يعتقد فيه الإباحة في حقه ، ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو اختيار القاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام .

راجع في الموضوع : أصول السرخسي ٢/ ٨٦، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٧٦ـ ٣٧٩، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٦١ ، شرح ابن الملك ص ٧٢٧ ، المغني للخبازي ص ٢٦٣ ، تيسير التحرير ٣/ ١٢١ ـ ١٢٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٠ ، التلويح على التوضيح ٢/ ١٤ ، إحكام الفصول للباجي ص ٢٢٣ ، البرهان ١/ ٣٢١، المستصفى ٢/ ٢١٢ شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨ ، حاشية البناني ٢/ ٩٦، الإبهاج =

فلا يثبت الفضل إلا بدليل ولا يثبت المتابعة منا إياه فيها إلا بدليل ، وقال الجصاص مثل قول الكرخي إلا أنه قال : علينا اتباعه لا نترك ذلك إلا

السلام فسجد »[1] وروي : «صلى الظهرَ خمسًا»[2] والطبعُ مثلُ التنفسِ وتحريكِ جفن العين والأكل والشرب ، فإن هذا البابَ لبيان أفعاله التي تكون عن قصدٍ ويُتصور خلوه عنها ولم يقترن بها بيانُ الطاعة والزلة .

(**ولا يثبت الفضل**) أي ولا تثبت الزيادةُ على وصف الإباحة من أوصاف الوجوب والندب إلا بدليلٍ .

(**إلا أنه قال : علينا اتباعه**) . قيل : يجوز أن يكون علينا اتباعه بمعنى لنا اتّباعه ؛ لأنه قال : «الأمرُ كما قال الكُرخي إلا أنه علينا اتّباعه» ولم يجوِّزْ الكُرخي المتابعةَ لما ذكِر من المعنى ، فكان الاستثناءُ من قوله موجبًا لجواز الاتباع الذي هو ضد قوله : لا لوجوب الاتباع .

= ٢/ ٢٦٣ ، المسودة ص ٧١ ، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام ص ١٦١ ، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٨٦ ، المعتمد ١/ ٣٣٤ ، إرشاد الفحول ٣٦-٣٧ .

(١) مر تخريجه في : هـ(٢٩) من ص (٣٥٤) .

(٢) خرجه البخاري في كتاب الصلاة باب ما جاء في القبلة . . . حديث رقم ٤٠٤ ، وفي كتاب السهو باب إذا صلى خمسًا حديث رقم ١٢٢٦ ، وفي كتاب أخبار الآحاد باب ما جاء في إجازة خبر الواحد . . . حديث رقم ٧٢٤٩ عن عبد الله بن مسعود قال : «صلى النبي ـ ﷺ ـ الظهر خمسا ، فقالوا : أزيد في الصلاة؟ قال : «**وما ذاك ؟**» قالوا : صليت خمسا ، فثنى رجليه وسجد سجدتين» وخرجه مسلم في كتاب المساجد باب السهو في الصلاة والسجود له ٥/ ٦٤ ، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

بدليل وهذا أصح عندنا . أما الواقفون فقد قالوا: إن صفة الفعل إذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء؛ لأن الاقتداء في المتابعة في أصله ووصفه فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديًا فوجب الوقف إلى أن يظهر .

و أما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام

(**فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديًا**) ، فإنه عليه السلام إذا كان هو فَعَلَ فعْلاً نفلاً ونحن نفعله فرضا يكون ذلك منازعةً لا موافقةً ، واعتبر هذا بفعلِ السحرة مع ما رواه من الكليم ظاهراً[1] فإنه كان منازعةً منهم في الابتداء؛ لأن فعلَهم لم يكن بصفة فعله ، فعرفنا أن الوصفَ إذا كان مشكلا لا تتحقق الموافقةُ في الفعل لا محالة، ولا وجهَ للمخالفة فيجب الوقفُ فيه حتى يَقوم الدليلُ ، وهذا الكلامُ عند التأمل باطلٌ ؛ لأن هذا القائلَ إن كان يمنع الأمةَ من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتّباع ، وإن كان لا يمنعهم عن ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفةَ الإباحة ، فعرفنا أن القولَ بالتوقف لا يتحققُ في هذا الفصل .

(**وأما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجِب لطاعة الرسول عليه السلام**)، والجوابُ لنا عن هذا أن يقولَ صح في الحديث : « إن النبي عليه السلام خلع نعليه في الصلاة فخلع الناسُ نعالهم فقال عليه السلام : «ما

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ (١١٥) قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ (١١٦) وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (١١٧) فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١١٨) فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانقَلَبُوا صَاغِرِينَ (١١٩) وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ الأعراف، آية: ١١٥ ـ ١٢٠ .

قال الله تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ والنصوص في ذلك كثيرة ، وأما الكرخي فقد زعم أن الإباحة من هذه الأقسام هي ثابتة بيقين فلم يجز إثبات غيره إلا بدليل، ووجب إثبات اليقين كمن وكل رجلاً بماله

لكم خلعتم نعالكم؟» الحديث ، فلو كان مطلق فعله موجبًا للمتابعة لم يكن لقوله: ما لكم خلعتم نعالكم ؟ معنى .

(**قال الله تعالى :﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾**[1]) والمحتجُ بهذه الآية على وجوب الاتباع في أفعال النبي عليه السلام يقول : ﴿**يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾ أي عن سَمْته[2] وطريقته .

و نحن نقول : المرادُ من الأمر هذا ما هو المفهومُ من مطلق لفظ الأمر عند الإطلاق الذي هو ضدُ النهي لا السَمْتَ والطريقةَ ، (**والنصوصُ كثيرةٌ**) كقوله تعالى :﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[3] وقوله : ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[4] وقوله : ﴿**فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾[5] وأجوبتها مذكورةٌ في الكتب المطولة[6] .

(**كمن وكل رجلاً بماله**) بأن يقال : وكلتك بمالي .

---

(١) سورة النور ، آية: ٦٣ .

(٢) السَمْتُ : الطريق ، وسَمَتَ يَسْمُتُ ـ بالضم ـ أي قصد .
راجع : الصحاح ١/ ٢٥٤ مادة : سمت .

(٣) سورة الأحزاب ، آية: ٢١ .

(٤) سورة النساء ، آية: ٥٩ .

(٥) سورة آل عمران ، آية: ٣١ .

(٦) راجعها في : أصول السرخسي ٢/ ٧٩ـ ٨٠ .

يثبت الحفظ به لأنه يقين، وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض ما فعله، ووجدنا الاشتراك أيضًا فوجب الوقف فيه أيضًا ووجه القول الآخر أن الاتباع أصل لأنه إمام يقتدى به كما قال تعالى لإبراهيم : ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فوجب التمسك بالأصل حتى يقوم الدليل على غيره.

(**ووجه القول الآخِر**) - بكسر الخاء - وهو قول الجصاص - رحمه الله - الذي اختاره المصنف - رحمه الله - فالنصُ الذي احتج به الفريقُ الثاني في حق لزوم الاتباع بقوله : ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ ، كان هو أظهرَ دليلٍ للجصاص في حق جواز الاتباع لا في حق اللزوم .

ألا ترى أنه قال : ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ**﴾ ولم يقل عليكم ، فهو دليلٌ للجصاص على أن الاتباع في مطلق أفعاله جائزٌ لا واجبٌ.

و الدليلُ الواضحُ في هذا للجصاص - رحمه الله - قوله تعالى : ﴿**فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ**﴾[1] وفي هذا بيانٌ أن ثبوتَ الحل في حقه مطلقٌ دليلٍ ثبوته في حق الأمة . ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصًا به بقوله : ﴿**خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[2] وهو النكاحُ بغير مهر فلو لم يكن مطلقُ فعله دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله : ﴿**خَالِصَةً لَّكَ**﴾ فائدة ،

فعُلم بهذا أن الخصوصيةَ لا تكون ثابتةً بدون هذه الكلمة ، فلذلك لا يُحمل مطلق فعله على الخصوصية .

---

(١) سورة الأحزاب ، آية : ٣٧ .

(٢) سورة الأحزاب، آية : ٥٠ .

هذا الذي ذكرنا تـقسيم السنن في حقنا ، وهذا .

(هذا الذي ذكرنا تـقسـيم السنن في حقـنا) ؛ لأن ذلكَ تـقسيمٌ في أنواع الاتباع ، فإنه عليه السلام إن فعلَ فعلاً على وجه الفرضية وجب علينا فعله على وجه الفرضية اتباعًا له ، وكذلك في الواجب والمندوب والمباح، وأما إذا فعله مطلقًا ولم يُعرف وصفُ فعله ففيه هذا الاختلافُ في حق الاتباع .

و أصحُ الأقوال فيه أن نقولَ : هو جائزُ الاتباع لا مزجور عنه ولا موقوفٌ فيه بالدليل الذي ذكرنا ، فلما كان ذلك كله في حق الاتباع كان ذلك تقسيما للسنن في حقنا .

و أما تقسيمُ السنن في حقه عليه السلام ففي هذا الباب ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب تقسيم السنة في حق النبي - صلى الله عليه وسلم -

....

باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

فإن قلت : ما وجه ذكر صيغةُ الجمع في حق تقسيم السنن في حقنا وذِكر صيغةُ الفرد في تقسيم السِنة في حق النبي عليه السلام ؟

قلت : ذكرَ كلٌ منهما كما يقتضيه محله ، وذلك لأن سنةَ النبي عليه السلام تبلِّغنا بأنواع مختلفة ؛ بالفعل والقولِ والسكوتِ على ما ذكرناه في «الوافي»[1] فذكرها بلفظ الجمع نظرًا إلى أصلها وإن كان الجَمع المحلّى بالألف واللام بمنزلة صيغة الفرد المحلَّى بالألف واللام ، لكن قد يراعى معنى الجمع

(١) انظر : اللوحة رقم ١٥٦-١٥٧ من الكتاب المذكور وعبارته «السنة أنواع ثلاثة من حيث القول ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت فهي أنه - ﷺ - إذا رأى فعلا يباشر عنده فلم ينه فاعله عن ذلك ولكن سكت وتركه على ذلك وهو نوعان :
أحدهما - أن مباشر ذلك ليس من أهل دينه بأن كان مشركًا حربيًا أو كافراً ذميًا فتركه على ذلك لا يكون تقريراً لذلك ورضا بكونه حسنا .
والثاني - أن يكون المباشر من أهل دينه وشريعته فرأى منه فعلاً ولم يمنعه عن ذلك ولم ينكر عليه فإنه يدل على حسنه وشرعيته فإنه بعث مغيراً للمنكر لا مقرراً وهذه الأوجه قد ذكرت فلم يبق شيء سوى قول من يصاحبه .

فيه أيضًا على ما ذكرنا في خلع «النهاية»[1] .

و أما السنةُ في حق النبي عليه السلام فأصلها واحدٌ وهو الوحيُ ؛ لأن مآلَ كل واحد من التقسيم في حقه راجعٌ إلى الوحي وهو واحدٌ ، فذكره بلفظ الفرد لذلك .

(ولولا جهلُ[2] بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الأولى منا الكفً عن تقسيمه) يجب في هذا بيانُ جهلِ بعض الناس وطعنهم بالباطل ، وبيانُ أولوية الكف لولا طعنهم بالباطل .

أما الجهل والطعنُ فإن الباطنيةَ[3] ـ لعنهم الله ـ يزعمون أن اللهَ تعالى أنزل

---

(١) راجع اللوحة رقم ١٨٨ من الكتاب المذكور الموجود أصله برقم ٢٧٠٣ بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة .

(٢) الجهل : خلاف العلم ، وقد جَهلَ فلانٌ جَهْلا وجَهَالة .
وفي الاصطلاح هو : اعتقادُ الشَيء على خلاف ما هو به ، أو هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره . وهو نوعان :
الجهل البسيط : هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما .
الجهل المركب : هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع . فمن سئل هل تجوز الصلاة بالتيمم عند عدم الماء؟ فقال : لا . كان ذلك جهلاً مركبًا ، ومن قال : لا أعلم . كان ذلك جهلاً بسيطًا .
راجع : الصحاح ٤/ ١٦٦٣ مادة : جهل ، التعريفات ص ١٠٨ ، التعريفات الفقهية ص ٢٥٦ ، البحر المحيط للزركشي ١/ ٧١ـ٧٣ ، عوارض الأهلية ص ٣٣٥ .

(٣) الباطنية : هي من فرق المجوس ، أنشأت دعوتها في أيام المأمون من حمدان قرمط =

تعالى، والوحي نوعان : ظاهر وباطن .أما الظاهر فثلاثة أقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة، وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين عليه السلام ، والثاني ما ثبت عنده ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : «إن روح القدس نفث في رُوعي إن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب».

القرآنَ على رسوله بخيال غير موصوف باللسان ، ثم إن رسولَ الله عليه السلام أدَّاه بلسانه العربي المبين[1] .

قلنا : هذا فاسدٌ وطعنٌ على رسول الله عليه السلام وعلى القرآن بالباطل ؛ لأن الله تعالى قال في آية أخرى : ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[2] أخبر

= ومن عبد الله بن ميمون القداح وظهرت في إيران والمغرب .
انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٢ ، ٢٨٣

(١) وهو قول الملاحدة والفلاسفة كذلك كما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية وقال : أما رجل من الملاحدة والفلاسفة الذين يقولون : إنه فيض فاض على نفس النبي من العقل الفعال ويقولون : إنه جبريل . ويقولون : إن جبريل هو الخيال الذي يتمثل في نفس النبي -ﷺ- يقولون : إنه تلقاه معان مجردة ، ثم إنه تشكل في نفسه حروفا كما يتشكل في نفس النائم كما يقول ذلك ابن عربي صاحب «الفصوص» وغيره من الملاحدة ، ولهذا يدعي أنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، فإن «المعدن» عنده هو العقل، والملك هو الخيال الذي في نفسه، والنبي عندهم يأخذ من هذا الخيال وهذا الكلام من أظهر الكفر بإجماع المسلمين واليهود والنصاري، وهو مما يعلم فساده بالاضطرار من دين المسلمين».
انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/ ٥٥٦ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٢ .

. . . .

أنه إنما أنزله عربيًا ، فيبطل به قول الباطنية ، ولأنه لو كان الأمرُ على ما يقوله الباطنيةُ إنه لم ينزله بهذا اللسان لكان لا يصير جوابا لقولهم : ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[1] وقال أيضا : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾[2] فذكر هذا جوابًا لقولهم وحجةً عليهم دل أنه إنما أنزله عربيًا[3] كذا ذكر في «شرح التأويلات» في سورة الشعراء في قوله تعالى : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[4] .

و أما أولويةُ الكف عن تقسيم الوحي بهذا الطريق على تقدير عدم الطعن فهو أنه ذكر أن القسمَ الثاني من الوحي ما ثبت عنده ووضح له بإشارة المَلَكْ من غير بيان بالكلام ، وإن القسمَ الثالثَ منه ما تبدَّى لقلبه بلا شبهة ، وفي الوحي الباطن هو ما ينالُ باجتهاد الرأي بالتأمل فيه ، ففي هذه الجملِ لا شك أنه يتراءى أي لقلب من هو ضعيف الإيمان أو لمن يُقصِّر في التأمل نوع وهن[5] في نبوة النبي عليه السلام بأن يقولَ : كيف يكون نبيًا إذا لم يكن له وحيٌ صريحٌ من الله تعالى بلسان المَلَك ؟ خصوصًا ما إذا كان هو يدركُ بعضَ

---

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٣ .

(٢) سورة فصلت ، آية : ٤٤ .

(٣) لم أقف عليه في تفسير الرازي ، والطبري ، والقرطبي ، والكشاف ، وابن كثير .

(٤) سورة الشعراء، آية : ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٥) الوهن : الضعف ، يقال : وهن : إذا ضعُف .
راجع : المغرب ٢/ ٣٧٥.

والثالث ما تبدّى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور عنده كما قال جل وعلا : ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء أعني به الابتلاء في درك حقيته بالتأمل، وإنما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى كان حجة بالغة وإنما يكرم غيره بشيء منها لحقه على مثال

الأحكام بسبب الرأي والتأمل في المنصوصات ، فحينئذ كان هو بمنزلة بعض المجتهدين منا ، فمن هذا الوجه كان يجب على المصنف ـ رحمه الله ـ أن لا يذكرَ أقسام الوحي بهذا الطريق لئلا يورث مثل هذه الأوهام الباطلة ، فاعتذر عن هذا بقوله : «ولولا جهلُ بعض الناس لكان الأولى منا الكفَّ عن تقسيمه» فإن نبينا ﷺ كان موصوفًا بكمال علو المنزلة عند الله على غاية لا يحيطها إلا اللهُ تعالى .

(**والثالث ما تبدّى لقلبه بلا شبهة**) . جعل الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هذا النوع من قبيل الوحي الباطن[1] .

و قيل: (**الإلهامُ**) : علمٌ بشيء يقع في القلب يدعو صاحبه إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة[2] (**فهذا**) أي المذكور وهو الأقسام الثلاثةُ.

و كذلك قوله : (**وهذا من خواص النبي عليه السلام**) أي النبي

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٩٠ .

(٢) عرفه الجرجاني بهذا التعريف المذكور ، وقال البركتي هو : ما يُلقى في الرَّوع بطريق الفيض.

=

كرامات الأولياء ، وأما الوحي الباطن فهو ما يُنال باجتهاد الرأي بالتأمل في الأحكام المنصوصة ، واختلف في هذا الفصل فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظ النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما له الوحي الخالص لا غير وإنما الرأي والاجتهاد لأمته ، وقال بعضهم : كان له العمل في أحكام الشرع بالوحي والرأي جميعًا ، والقول الأصح عندنا هو القول الثالث ، وهو أن الرسول مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه من حكم الواقعة ثم العمل

مخصوصٌ بهذه الأنواع على معنى أنه يكون حجةً بالغةً في حقه وحق كافة الناس جميعًا حتى وجب عليه التبليغُ فيما ثبت له العلم بهذه الأنواعَ الثلاثة بخلاف ما يكون للأولياء من الإلهام فإنه لا يكون حجةً في حق غيره .

= واختلف العلماء في حجية الإلهام :

فقال الجمهور : إنه ليس بحجة ولا يجوز العمل به ، وذلك لعدم ثقة الخواطر من العصمة وعدم التأمن من دسيسة الشيطان ، أما في حق النبي ﷺ فهو حجة في حقه إذا تعلق به كالوحي .

وقال بعض الصوفية والجعفرية إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ .

وقال ابن الهمام والسبكي وغيرهما : إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج تحلها في باب ما أبيح عمله بغير علم .

وقال عامة العلماء : إنه حجة على الملهم عليه دون غيره ومال إليه شيخ الإسلام ابن تيمية .

راجع : التعريفات ص ٥١ ، التعريفات الفقهية ص ١٨٩ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٥٨٦ ، شرح ابن الملك ص ٧٢٨ فما بعدها ، تيسير التحرير ٤/ ١٨٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ٣٧١ ، الكوكب المنير ١/ ٣٢٩ـ٣٣٢ ، جمع الجوامع ٢/ ٣٥٦ ، إرشاد الفحول ص ٢٤٨ ، مجموع فتاوى لابن تيمية ٢٠/ ٤٢ـ٤٧ .

بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار احتج الأول بقول الله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ولأن الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لأن الشرع حق الله تعالى فإليه نصبه بخلاف أمر الحروب ؛ لأنه يرجع إلى العباد بدفع أو جر فصح إثباته بالرأي .

ووجه القول الآخر أن الله تبارك وتعالى أمر بالاعتبار عاما بقوله : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ وهو عليه السلام أحق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ .

(بعد انقضاءِ مدة الانتظار)[1] فإن مدةَ الانتظار تفوت عند خوف فوت الغرض كفوت الكفء الخاطب في النكاح إذا انتظر إلى رأي الولي الأقرب .

(وهو ـ صلى الله عليه وسلم ـ أحقُ الناس بهذا الوصف) أي بوصف أمرِ

---

(١) اتفق العلماء على أنه يجوز للنبي ـ ﷺ ـ العمل بالرأي والاجتهاد في الحروب وأمور الدنيا واختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي ـ ﷺ ـ وفي كونه متعبداً به فيما لم يوح إليه من الأحكام :
فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين أن يكون الاجتهاد حظه ـ ﷺ ـ في أحكام الشرع .
و قال بعضهم وهم عامة الأصوليين : كان له العمل في أحكام الشرع بالرأي وهو المنقول عن أبي يوسف من أصحاب الحنفية وهو مذهب مالك والشافعي وعامة أهل الحديث .
وقال أكثر الحنفية بأنه ـ ﷺ ـ كان متعبداً بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ، فإن لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الإذن بالاجتهاد . لكن اختلفوا هؤلاء في مدة الانتظار ، فقدرها بعضهم بثلاثة أيام وبعضهم بخوف فوات الغرض . =

وذلك عبارة عن الرأي من غير نص ، وكذلك قوله تبارك وتعالى : ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ جواب بالرأي وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - للخثعمية : «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك ؟» قالت : نعم ، قال : «فدين الله أحق » . وقال لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم : «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟»

الاعتبار ، وكذلك هو أحقُّ بنداء المدح في قوله : ﴿يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1] كأنه هذا خرج تعليلا للاعتبار بكونه ذا بصرٍ ، والنبي عليه السلام أدقُّ بصيرةً وأوفرُ فضلاً ، فكان هو أدخلَ في هذا الوصف .

(**وذلك**) أي الفهمُ (**عبارةٌ عن الرأي من غير نص**) ؛ لأن ما كان بطريق النص والوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خُص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المرادَ به بطريق الرأي .

و ذكر في «الإحقاق» روي أن صاحبَ الغنم التي نفشت وصاحب الزرع اختصما - وعن ابن مسعود رضي الله عنه وشريحٍ كان كرمًا[2] - فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم .

فقال سليمان عليه السلام : يُدفع الكرمُ إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان ، ويُدفع الغنمُ إلى صاحب الكرم فيُصيب منها حتى إذا

= راجع : أصول السرخسي ٢/ ٩٠ - ٩١ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٦٥ فما بعدها ، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٦ - ٢٠٧ ، المعتمد ٢/ ٢٤٠ ، المسودة ص ٤٥١ - ٤٥٣ .

(١) سورة الحشر ، آية : ٢ .

(٢) انظر : تفسير الطبري ١٧/ ٥١ ، تفسير القرطبي ١١/ ٣٠٧ .

وهذا قياس ظاهر ، وقال فيمن أتى أهله أنه يؤجر فقيل : أيؤجر أحدنا في شهوته فقال : «أرأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم ؟ »

عاد الكرمُ كما كان دفع كلُ واحد منهما ماله إلى صاحبه[1] ؛ ولذلك صح الاستدلالُ بقضية داود عليه السلاَم فإن القضيةَ التي قضاها داود عليه السلام كان بالرأي ؛ لأنه لو كان بالوحي لم يسع لسليمان عليه السلام خلافُ ما قضى بالوحي ومُدح على ذلك عُلم أنه كان بالرأي .

قوله : (**وهذا قياسٌ ظاهرٌ**) ؛ لأن في هذا اعتبار أحد المِثْلين بالآخر وليس القياسُ إلا هذا ، وهذا لأن القُبلةَ مبدأ شهوةِ الفرج والمضمضةُ مبدأ شهوة البطن، والصومُ هو : كف النفس عن قضاءَ الشهوتين ، فلما لم يؤثر قضاءُ مبدأ شهوة البطن في فساد الصوم، كذلك لا يؤثر فيه قضاءُ مبدأ شهوة الفرج .

(«**أرأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم ؟**»)[2] ففيه إثباتُ حكم أحد الضدين مخالفا لحكم الضد الآخر وهو مقتضى الرأي الصواب ؛ لأن أحدَ الضدين مخالفٌ للآخر ، فحكمُ كلُ واحد منهما أيضًا كان مخالفًا للآخر لما أن في الوضع في الحرام ارتكابُ المنهيَ فكان آثمًا ، وفي الوضع في أهلَه امتثالاً للمأمور به فكان مأجورًا ، ولا اعتبار لنفس قضاء الشهوة في نفي

---

(١) انظر القصة في : المرجعين السابقين .

(٢) خرجه الإمام أحمد في مسنده ٥/ ١٦٧ عن أبي ذر قال : «قيل لنبي ـ ﷺ ـ ذهب أهل الأموال بالأجر ، فقال النبي ـ ﷺ ـ: «**إن فيك صدقة كثيرة ، فذكر فضل سمعك وفضل بصرك قال: وفي مباضعتك أهلك صدقة**»، فقال أبوذر : أيؤجر أحدنا في شهوته ! قال : «**أرأيت لو وضعه في غير حل أكان عليه وزر؟**» قال : نعم . قال : «**أفتحسبونه بالشر ولا تحتسبونه بالخير**».

و قال في حرمة الصدقة على بني هاشم : «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه ؟ » وهذا قياس واضح في تحريم الأوساخ بحكم الاستعمال ولأن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أسبق الناس في العلم حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه فمحال أن يخفى عليه معاني النص، وإذا وضح له لزمه العمل به ؛ لأن الحجة للعمل شرعت إلا أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطأ فإذا أقره الله تعالى على ذلك دل على أنه مصيب بيقين.

وذلك مثل أمور الحرب وقد كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يُشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في أمور الحرب .

الثواب ، فربَّ قضاء شهوة هو فرضٌ على مباشره فإن أكلَ شيء بقدر ما يبقى به مُهْجَتَه[1] فرضٌ عليه إذاً لم يتعلق به حقُ غيره ، وفيه قضاءُ الشهوة بالأكل ولا يرتابُ أحدٌ في تحصيل ثواب من يُقيم الفرض .

(**«ثم مججتَه»**) أي رميتَه يقال : مج الرجلُ الشراب من فيه إذا رمى به[2] (**«أكنت شاربه؟»**) يعني لا .

و قوله : (**حتى وضحَ له ما خفيَ على غيره من المتشابه**) دليلٌ على أن النبي عليه السلام كان يعلمُ المتشابه .

---

(١) المُهْجة : الدم . يقال دفقت مهجته أي دمه .
وقيل : المهجة دم القلب خاصة ، يقال خرَجت مهجته إذا خرجت روحه .
راجع : الصحاح ٣/ ٣٤٢ مادة : مهج .

(٢) راجع : الصحاح ١/ ٣٤٠ مادة : مجج .

ألا ترى أنه شاورهم في أسارى بدر فأخذ برأي أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله : ﴿لَوْلا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ .

(**ألا ترى أنه شاورهم في أُسارى بدرٍ فأخذ برأي أبي بكر**) - رضي الله عنه - وقصةُ ذلك أن رسولَ الله عليه السلام أُوتي بسبعين أسيرًا فيهم العباس عمه وعقيل بن أبي طالب[1] فاستشار أبا بكر - رضي الله عنه - فيهم ، فقال : قومك وأهلك استبقهم لعل الله أن يتوبَ عليهم ، وخُذ منهم فديةً تقوي به أصحابك .

و قال عمرُ - رضي الله عنه - كذّبوك وأخرجوك فقدِّمهم واضرب أعناقهم، فإن هؤلاء أئمةُ الكفر ، وأن الله أغناك عن الفداء . مكّن عليًا من عقيل وحمزةَ من العباس ومكّن لي من فلان لنسيب[2] لي فلنضرب أعناقهم .

فقال عليه السلام : «**إن اللهَ ليُلَين قلوبَ رجالٍ حتى تكون ألينَ من اللبن، وإن اللهَ ليشدّد قلوبَ رجال حتى تكون أشد من الحجارة ، وإن مثلك يا أبابكر مثلُ إبراهيم قال : ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ**

---

(١) هو عقيل بن أبي طالب أكبر إخوته وآخرهم موتًا . شهد بدرًا مشركًا وأخرج إليها مكرها فأسر ولم يكن له مال ففداه عمه العباس ، ثم خرج مهاجرًا في أول سنة ثمان، وتوفي في زمن معاوية .
انظر : الإصابة ٢/ ٤٨٧ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٢٥رقم ٣٨.

(٢) يقال : فلان يناسب فلانًا فهو نسيبه ، أي قريبه .
راجع : الصحاح ١/ ٢٢٤مادة : نسب .

و كما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الأحزاب في بذل شطر ثمار المدينة

رَّحِيمٌ ﴾[1] ومثلك يا عمر مثل نوح قال : ﴿ **لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا** ﴾[2]. » .

ثم قال لأصحابه : أنتم اليومَ عالةٌ[3] فلا يُفلتن منهم إلا بفداءٍ أو ضرب عنق »[4] .

و روي أنهم لما أخذوا الفداءَ نزلت الآية . كذا في«الكشاف»[5] .

و قوله : (**في بذل شطر ثمار المدينة**)، وقصته إن الكفارَ أرادوا أن يرموا المسلمين بقوس واحد وذلك يوم الأحزاب ، فأرادَ رسولُ الله عليه السلام من غير وحي أن يبذلَ لهم شيئًا من ثمار المدينة ليرجع الكفارُ ، فشاور في ذلك سعدَ بن معاذ وسعَد بن عُبادةَ ـ رضي الله عنهما ـ فقالا : إن كان ما قلته وحيًا فسمعًا وطاعة ، وإن كان رأيًا فلا نُعطيهم إلا السيفَ ، فإنا لم نُعطهم في الجاهلية شيئًا منها إلا بشراء أو بقرى أفنعطيهم الدنية[6] ؟ وقد أعزنا اللهُ بالإسلام ونحن الغالبون ، فلما رأى ذلك منهم فرحَ بذلك ، وترك ما

---

(١) سورة إبراهيم ، آية : ٣٦ .

(٢) سورة نوح ، آية : ٢٦ .

(٣) العالة : الفقر والحاجة .
انظر : الرائد ٢/ ٦٩٦ .

(٤) خرجه الطبري في تفسيره «جامع البيان » ١٠/ ٤٣ في تفسير سورة الأنفال آية رقم ٦٧ .

(٥) انظر : الكشاف ٢٢/ ١٣٤ .

(٦) الدَّنِيُّ : الساقط الضعيف .

=

ثم أخذ برأيهما وكذلك أخذ برأي أسيد بن حُضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الأمر دونهم فيما أوحي إليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق كان يقول لأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -: «قولا فإني فيما لم يوح إلي مثلكما»، ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وإنما الشورى في العمل بالرأي خاصة .ألا ترى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - معصوم عن القرار على

رأى (وأخذ برأيهما)[1] .

و الدليلُ الواضحُ على أنه كان يعملُ بالرأي فيما لم يوح إليه قوله تعالى : ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ① أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[3] وهذا مما عوتب عليه ، وما رُوي أنه عليه السلام لما دخل بيته ووضع السلاحَ حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريلٌ عليه السلام وقال: وضعت السلاح ولم يضعه الملائكة[4]، وأمره بأن يذهبَ إلى بني قريظة[5] .

= انظر : الرائد ١/ ٦٨٢.

(١) انظر القصة في : تاريخ الطبري ٢/ ٩٤ .

(٢) سورة عبس ، آية: ١ - ٢.

(٣) سورة التوبة ، آية: ٤٣ .

(٤) خرجه البخاري في كتاب المغازي باب مرجع النبي - ﷺ - من الأحزاب . . . ٧/ ٤٧٠ حديث رقم ٤١١٧ عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : «لما رجع النبي - ﷺ - من الخندق ووضع السلاح واغتسل أتاه جبريل عليه السلام فقال : قد وضعت السلاح والله ما وضعناه فاخرج إليهم قال : «فإلى أين؟» قال: هاهنا . وأشار إلى بني قريظة فخرج النبي - ﷺ - إليهم» .

(٥) بنو قريظة : قبيلة من يهود المدينة منسوبة إلى قريظة ، وقريظة والنضير كانا أخوين . =

....

و روي : «أنه عليه السلام أمر أبا بكر - رضي الله عنه - بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحجَ بالناس ، فأتاه جبريلُ عليه السلام وقال : لا يبلِّغها إلا رجلٌ منك - أي من بني هاشم - فبعث علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في إثره ليكون هو المبلِّغَ للسورة إليهم »[1] وهذا مما لم يعاتب عليه في الذي لم يُقرّ عليه .

فأما قوله تعالى : ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ** ﴾[2] فقد قيل هذا فيما يتلو من القرآن بدليل أول السورة : ﴿ **وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ** ﴾[3] أي والقرآنُ إذا نزل .

و قيل : المرادُ بالهوى هوى النفس الأمارة ، وأحدٌ لا يجوِّز على رسول الله عليه السلام اتباع هوى النفس والقول به ، ولكن طريقَ الاستنباط والرأي غيرُ هوى النفس ، وهذا أيضًا تأويل قوله تعالى : ﴿ **قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي** ﴾[4] وقوله : ﴿ **إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ** ﴾[5] يوضح جميع ما قلنا .

= انظر : تهذيب الأسماء واللغات لمحي الدين بن شرف النووي القسم الأول ٢/ ٢٩٢ وراجع في القصة : السيرة النبوية لابن هشام ٢/ ٢٣٣ .

(١) مر تخريجه في : هامش رقم (٦٧) ص (٣٣٩) .

(٢) سورة النجم ، آية : ٣ .

(٣) سورة النجم ، آية : ١ .

(٤) سورة يونس ، آية : ١٥ .

(٥) سورة الأنعام ، آية : ٥٠ .

الخطأ أما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطأ فإذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة إلا أنا اخترنا تقديم انتظار الوحي لأنه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي.

وعلى ذلك غالب أحواله في أن لا يخلى عن الوحي ، والرأي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الإصابة غالبًا كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا إلا بعد الطلب، وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله إلا أن يخاف الفوت في الحادثة والله أعلم.

ومما يتصل بسنة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ شرائع من قبله وإنما أخرناه لأنه اختلف في كونه شريعة له .

و قوله : (**إلا أنا اخترنا تقديم انتظار الوحي**) هذا استثناء من القول الثاني.

ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله، أي ومدة الانتظار في ذلك إلى أن ينقطع طمعه عن نزول الوحي في حكم الحادثة التي نزلت عليه بأن كان يخاف الفوت فحينئذ يعملُ فيه بالرأي وتبينه للناس ، فإذا أُقر على ذلك كان حجةً قاطعةً بمنزلة الثابت بالوحي .

❁ ❁ ❁

بابـ شرائع من قبلنا

قال بعض العلماء: يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرائعنا، وقال بعضهم: لا يلزمنا حتى يقوم الدليل، وقال بعضهم: يلزمنا على أنه شريعتنا، والصحيح عندنا أن ما قص الله تعالى منها علينا من غير إنكار أو قصه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من غير

بابـ شرائع من قبلنا

فالتفاوتُ بين القول الأول وبين الثالث أن في القول الأول شريعةُ من قبلنا تلزمنا على أنها شريعةٌ من قبلنا، وفي القول الثالث تلزمنا على أنها شريعتنا، والتفاوتُ بين القول الثالث والرابع أن في القول الثالث أنها تلزمنا على أنها شريعتنا سواءً قصَّ اللهُ تعالى أو لم يقص، وفي الرابع شرطُ اللزوم علينا أن يقصَّ اللهُ تعالى من غير إنكارٍ، أو يقصُ الرسولُ عليه السلام من غير إنكار[1].

---

(١) راجع تفصيل الموضوع في: أصول السرخسي ٢/ ٩٩-١٠٠، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٩٧ فما بعدها، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٧٠-١٧١، المغني للخبازي ص ٢٦٤، تيسيرالتحرير ٣/ ١٣١، التوضيح على التنقيح ٢/ ١٦، التقرير والتحبير ٢/ ٣٠٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٤، إحكام الفصول للباجي ص ٣٢٧-٣٢٨، =

إنكار فإنه يلزمنا على أنه شريعة رسولنا عليه السلام.

احتج الأولون بقوله تبارك وتعالى : ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع؛ ولأنه ثبت حقيقته دينا لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضي عنده .قال الله تبارك تعالى : ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ﴾ ، وقال : ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ فصار الأصل هو الموافقة واحتج أهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ لأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص في المكان .

ألا ترى أنها كانت تحتمل الخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان

(الهدى : اسم يقع على الإيمان والشرائع) جميعًا ؛ لأن الشرائعَ سبلُ الهدى وسبيلُ الله لا يكون إلا بالهدى . قال الله تعالى : ﴿ قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ ﴾[1] ولأن القرآنَ سمي هدىً أي هاديًا كقوله تعالى : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[2] وهو يهدي إلى ما هو من موجبات العقل وإلى ما هو لا يعرف إلا سمعاً ، فعلم أن الكلَ هدى .

(ألا ترى أنها كانت تحتمل الخصوصَ في المكان في رسولين) أي

= البرهان ١/ ٣٣١، المستصفى ١/ ٢٤٥، الإبهاج ٢/ ٢٧٦، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى ٢/ ٣٥٢، المعتمد ٢/ ٣٣٦، اللمع ص ٦٣ ، المسودة ص ١٩٣ ، المختصر لابن اللحام ص ١٦١ ، الإحكام لابن حزم ٥/ ١٤٩، تفسير القرطبي ١/ ٤٦٢.

(١) سورة يوسف ، آية: ١٠٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية: ٢ .

واحد في مكانين إلا أن يكون أحدهما تبعا للآخر كما قال في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾، وكما كان هارون لموسى عليهما السلام، فكذلك في الزمان أيضًا ، فصار الاختصاص في شرائعهم أصلا إلا بدليل ، واحتج أهل المقالة الثالثة بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أصلاً في الشرائع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثًا لما مضى من محاسن الشريعة

الاختصاصُ في المكان يقتضي أن يكون الرسولان في مكانين ؛ لأن الاختصاصَ في المكان لكل واحد منهما إنما يكون في مكانين ، فكذلك في الزمان أيضًا ، ونظيرُ رسولين بُعثا في زمان واحد من غير تبعية بينهما موسى وشعيب عليهما السلام، ونظيرُهما بأن يكون أحدهما تبعاً للآخر موسى وهارون عليهما السلام ، فإن النبي عليه السلام كان أصلا في الشرائع وليس لأحد أن يقولَ : إن الأنبياءَ كانوا قبله فكيف يكون هو أصلا في شرائع النبيين قبله ؟

لأنا نقول : لا يلزم من كونهم مقدِّمين كونُهم أصلاً كالسنة قبل الظهر ، فكان الأنبياءُ كلُّهم بمنزلة المؤسِّسين لقاعدته فكان هو أصلا في الشرائع .

(**وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة**) . قال الله تعالى : ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ**﴾[1] والإرثُ يثبت ملكا للوارث وهو بعينه كان ملكا للمورِّث ، فهذا يدل على أن شريعةَ من قبلنَا تصيرُ شريعةً لرسولنا عليه السلام عملا بقضية الإرث ، فعلى هذا كان الرسولُ المتقدِّم بمنزلة واحدٍ من أمة محمدٍ عليه

---

(١) سورة فاطر ، آية : ٣٢ : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾

ومكارم الأخلاق . قال الله تبارك وتعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ .

و رأى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في يد عمر ـ رضي الله عنه ـ

السلام ، وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله : «**لو كان موسى حيا لما وَسِعه إلا اتباعي**»[1] .

(و **مكارمُ الأخلاق**) قال النبي عليه السلام : «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[2] .

و قيل : مكارمُ الأخلاق في ثلاثة : إعطاءُ من يحرمه ، ووصلُ من يقطعه ، والعفو عمن اعتدى عليه[3] وحُكي أن سلطانَ سمرقند كان واليًا من جانب سلطان غزنة[4] فجنى في عمله فأرسل سلطانُ غزنة إليه رسولا ليأتيَ به إليه ، فعلمه سلطانُ سمرقند فشاور في ذلك أهل مجلسه ، فقال شيخٌ من أهل مجلسه : أَنا أذهب إليه لأجلك ، وهو يعفو عنك ، فذهب إليه وقال هذا الشعرَ :

---

(١) خرجه الدارمي في المقدمة ١/ ١٢٢ حديث رقم ٤٤١ بلفظ : «**والذي نفس محمد بيده لو بدأ لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حيا وأدرك نبوتي لأتبعني**» .

(٢) خرجه الإمام مالك في الموطأ ، في كتاب حسن الخلق ٢/ ٦٩٠ حديث رقم ٨ بلفظ : «**بعثت لأتمم حسن الأخلاق**» قال ابن عبدالبر : هو حديث صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره .

(٣) انظر : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٠٣ .

(٤) مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان ـ وهي محافظة من محافظات أفغانستان الحالية ، وتقع بين محافظة وردك ولوجر وقلات ، فيها مدارس علمية ـ وهي الحد بين خراسان والهند في طريق فيه خيرات واسعة ، وهذه المدينة كانت =

صحيفة فقال : «ما هي ؟ فقال : التوراة ، فقال : أمتهوِّكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ؟ والله لو كان موسى حيًا لما وسعه إلا اتباعي» فصار الأصل الموافقة والألفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - العمل بما وجده صحيحًا فيما سلف من الكتب غير محرف إلا أن ينزل وحي بخلافه فثبت أن هذا هو الأصل إلا أن التحريف من أهل الكتاب كان ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس

من كان يرجو عفو من هو فوقه   عن ذنبه فليعفُ عمن دونه[1]

فعفا عنه ، وقيل :

آنكه سيمت نداد زر بخشش   وآنكه يايت بريد سر بخشش

وآنكه زهرت دهد بدو ده قند   وآنكه از تو برند بدو بيوند

تا شوي ازكتاب وصل وفراق   دفتري از مكارم الأخلاق[2]

(التَهَوك) : التحيُّر[3].

= منزل بني محمود بن سبكتكين .
انظر :معجم البلدان لياقوت ٤/ ٢٢٨رقم ٨٨٤٤ .

(١) لم أقف على قائله .

(٢) القائل هو : مودود بن آدم السنائي .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٠٣ .
معناها : الذي لم يعطك السلك فاهديه الذهب ، والذي يقطع رجلك فاهديه الرأس .
والذي يعطيك السم فأعطيه حلاوة ، والذي يقطع عنك فوصله .
حتى تصير من كتاب الوصل والفراق ، ديوان من مكارم الأخلاق .

(٣) انظر : المعجم الوسيط ص ١٠٠٠ : هوك .

كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا أن يقص الله تعالى أو رسوله عليه السلام من غير إنكار احتياطا في باب الدين وهو المختار عندنا من الأقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا قال الله تبارك وتعالى : ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ وقال : ﴿ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾ ، فعلى هذا الأصل يجري هذا وقد احتج محمد ـ رحمه الله ـ في تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى : ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ﴾ ، قال : ﴿ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ .

فاحتج بهذا النص لإثبات الحكم به في غير المنصوص عليه بما هو

وقوله : (من الأقوال) أي من الأقوال الثلاثة التي مر ذكرها في أول هذا الباب[1] .

بهذا الشرط أي بشرط القصة من غير إنكار .

﴿ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾[2] وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ، ومعلومٌ أن محمداً ـ رحمه الله ـ ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعةً لنبينا عليه السلام .

و استدل أبو يوسف ـ رحمه الله ـ على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾[3] وبه كان يَستدل الكرخي ـ رحمه الله ـ على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي[4] .

---

(١) راجع : ص (١٥٧٨)

(٢) سورة الشعراء ، آية : ١٥٥ .

(٣) سورة المائدة ، آية : ٤٥ .

(٤) انظر : الهداية ١٠/ ٢٢٠ ، المبسوط ٢٦/ ١٣١ .

نظيره فثبت أن المذهب هو القول الذي اخترناه ، والله أعلم وما يقع به ختم باب السنة .

و الشافعي في هذا لا يخالفنا حيث استدل برجم النبي عليه السلام اليهوديين بحكم التوراة كما نص عليه بقوله عليه السلام : «**أنا أحق من أحيا سنةً أماتوها**»[(١)] على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعةً لنبينا ، ونحن لا ننكر ذلك أيضا ولكنا ندّعي انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم في شريعتنا ، ولمثل هذه الزيادة حكمُ النسخ عندنا .

و بين المتكلمين اختلافٌ في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي عليه هل كان متعبداً بشريعة من قبله ؟ فمنهم من أبى ذلك[(٢)] ومنهم من توقف[(٣)] ومنهم من قال : كان متعبداً[(٤)] .

(وما يقع به ختم باب السنة) .



---

(١) خرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الزنا ١١/ ٢١٠ بلفظ : «**اللهم إني أول من أحيا أمرك إذا أماتوه . . .**» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

(٢) كأبي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين وطائفة من الحنفية والشافعية .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٩٧ ، تيسير التحرير٣/ ١٣٠ ، المعتمد ٢/ ٣٣٧، البرهان ١/ ٣٣٣ .

(٣) وهم الغزالي وعبدالجبار .
راجع : المستصفى١/ ٢٤٦ ، المعتمد ٢/ ٣٣٧ .

(٤) وهم أكثر الحنفية وعامة أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٣٩٧، تسيرالتحرير ٣/ ١٣٠ ، المعتمد ٢/ ٣٣٧، البرهان ١/ ٣٣٣ .

باب متابعة أصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

قال أبوسعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يُترك به القياس، قال: وعلى هذا أدركنا مشايخنا، وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. وقال الشافعي - رحمه الله -: لا يُقلد أحد منهم.

باب متابعة أصحاب النبي عليه السلام

و إنما جَعل متابعتهم ختم باب السنة لاحتمال أنهم سمعوا من رسول الله عليه السلام، ولما كان أمرُ متابعةِ أصحاب النبي عليه السلام بطريق الاحتمال في السماع منه وقع مؤخرًا من الذي كان السماع منه قطعيا.

(البردعي) - بالدال المهملة - هكذا كان مسموعًا من شيخي - رحمه الله - ومقيداً بقيده، وهذا الإمام - رحمه الله - كان عظيمَ القدر والمنزلة في الفقه والورع[1] حكي أنه بلغ بغدادَ في سفر الحجاز[2] ورأى فيه نفاةَ القياس منهم

(١) انظر ترجمته في: هـ رقم (١٣) ص (٢٤٥).

(٢) جبل ممتد حال بين غَورْ تهامة ونجد، فكأنه منع من كل واحد منهما أن يختلط بالآخر فهو حاجز بينهما وفي حدوده اختلاف كبير.
انظر: معجم البلدان ٢/ ٢٥٢ رقم ٣٥١٥.

. . . .

داودُ الأصفهاني[1] وعلل هو في مسألة بيع أم الولد وادعى جوازَه ، وقال: تَيَقنَّا بجواز بيعها وشككنا في عدم جواز بيعها ، فيبقى ما كان على ما كان.

وعارضه أبوسعيد البردعي وقال: تَيَقنا بعدم جواز بيعها أي فيما إذا كان الولد في بطنها وشككنا في جواز بيعها ، فيبقى ما كان على ما كان ، فحينئذ عزم على الإقامة في بغداد فقال: ليس الحجُ عليَّ بفريضة ، وإظهار الحق بنشر العلم عليَّ فريضةٌ ، ونام في ليلة ذلك اليوم ، ورأى في المنام قارئًا يقرأُ قوله تعالى: ﴿ **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ** ﴾[2] واستيقظ من نومه ، فسمع مناديًا ينادي أيها الناسُ أجَّركم اللهُ

---

(١) هو الإمام داود بن علي بن خلف الأصفهاني البغدادي أبو سليمان ، الإمام ، العلامة ، الثقة ، الفقيه صاحب مذهب الظاهرية ، كان بصيرًا بالحديث صحيحه وسقيمه ، سمع من سليمان بن حرب وأباثور الكلبي والقواريري ، وارتحل وناظر وجمع وصنف وتخرّج به أبو بكر محمد وزكريا بن يحيى الساجي ، وكان أكثر الناس تعصبا للإمام الشافعي . من تصانيفه : كتابان في فضائل الشافعي ، وإبطال القياس ، وكتاب خبر الواحد وغيرِها . ولد سنة مائتين في الكوفة ، وتوفي سنة سبعين ومائتين ببغداد .
انظر : الفتح المبين ١/ ١٥٩ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٥٠٩ رقم ٢٢٩٤ ، الأعلام ٢/ ٣٣٣ ، معجم المؤلفين ٤/ ١٣٩ .
والأصفهان : مدينة عظيمة بين العراق والخراسان ومشهورة ، تقع حاليا في إيران ، فتحت في خلافة عمرُ بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في سنة ١٩ هـ .
انظر : معجم البلدان ١/ ٢٤٤ رقم ٧٢٩ .

(٢) سورة الرعد ، آية : ١٧ .

و منهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء - رضي الله عنهم - وقد اختلف عمل أصحابنا في هذا الباب فقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله -: أن

فقد مات داود الأصفهاني[1].

(**ومنهم من فصل في التقليد**)[2] أي ومن المشايخ وأمثالهم مثلُ ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل - رضي الله عنهم - (**في هذا الباب**) أي في باب تقليد الصحابي.

---

(١) لم أقف على مصدرها.

(٢) لا خلاف أن مذهب الصحابي إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا ليس بحجة على صحابي آخر. ولا خلاف في أن مذهبه فيما لا يدرك بالقياس له حكم الحديث المرفوع إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم:

أ- فقال البردعي وأبو بكر الرازي وجماعة من أصحاب الحنفية: إنه حجة وتقليده واجب يترك به القياس وهو المختار عند فخرالإسلام وشمس الأئمة وأبي اليسر والمتأخرين وهو مذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم.

ب- وقال الكرخي وجماعة من الحنفية: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وإليه مال القاضي أبوزيد الدبوسي.

ث- وقال الشافعي في قوله الجديد: لا يقلد أحد منهم وإن كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة.

ج- ومنهم من جوز تقليده وإن كان لا يوجبه.

د- ومن العلماء من فصل في تقليدهم:

فمنهم من جوز تقليد الخلفاء الراشدين فقط،

ومنهم من قال بجواز تقليد الخلفاء الراشدين وأمثالهم في الفضيلة مثل: ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل - رضي الله عنهم -

و منهم من قلد الشيخين لا غير. =

أعلام قدر رأس المال ليس بشرط ، وقد روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - خلافه ، وقال أبوحنيفة وأبو يوسف - رحمهما الله - في الحامل : إنها تطلق ثلاثًا للسنة .

وقد روي عن جابر وابن مسعود خلافه وقال أبويوسف ومحمد في الأجير المشترك أنه ضامن ، وروى ذلك عن علي وخالف ذلك أبوحنيفة بالرأي ، وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في أقل الحيض أنه ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام ورووا ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع عملا بقول عائشة - رضي الله عنها - في قصة زيد بن أرقم - رضي الله عنه - أما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول

(وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن والقياسُ يجوِّزه[1] كذا في «التقويم»[2] .

= ولم يثبت رأي أبي حنيفة وصاحبيه في هذا الباب .
راجع : أصول السرخسي ٢/ ١٠٥ - ١٠٦ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٠٦ - ٤٠٧ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٧٣ - ١٧٤ ، المغني للخبازي ص ٢٦٦-٢٦٧ ، شرح ابن الملك ص ٧٣٤ ، تيسير التحرير ٣/ ١٣٢ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥ ، التلويح على التوضيح ٢/ ١٧ ، البرهان ٢/ ٨٣٤ ، المستصفى ١/ ٢٧١ ، الإحكام للآمدي ٣/ ١٩٥ ، الإبهاج ٣/ ١٩٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٥ ، البحر المحيط ٦/ ٥٣ ، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى ٢/ ١٧٢ ، المسودة ص ٣٣٦ .

(١) راجع : ص (١٤) مع هـ رقم (٢٤٥) .

(٢) راجع : باب القول في تقليد الصحابي والتابعي اللوحة رقم ١٤٢ من الكتاب المذكور .

الله عليه الصلاة والسلام، لا وجه له غير هذا إلا التكذيب، وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة.

فأما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي أن القول بالرأي من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن لا محالة، فقد كان يخالف بعضهم بعضًا وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم وكان ابن مسعود - رضي الله عنه - يقول: «إن أخطأت فمن الشيطان».

(لا وجه له غير هذا إلا التكذيب) أي تكذيب الصحابي. (وذلك باطلٌ) أي القولُ بالتكذيب باطلٌ؛ لأن الله تعالى أثنى عليهم بقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾[1].

و قال النبي عليه السلام: «اتقوا الله من أصحابي»[2] أي من القول بما يوجب نقضهم.

(واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائنٌ لا محالة)؛ لأنهم ما كانوا معصومين من الخطأ.

(وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم) فلو كان قولُ الواحد منهم مقدَّمًا على الرأي لدعا الناسَ إلى قوله كما كان رسولُ الله عليه السلام يدعو الناسَ إلى العمل بقوله، وكما كانت الصحابةُ يدعون الناسَ إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل بإجماعهم فيما اجمعوا عليه إذ الدعاء إلى الحجةِ واجبٌ.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٠.

(٢) خرجه عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني في كتاب السنة ٢/ ٤٧٩ حديث رقم ٩٩٢، وقال الألباني: إسناده ضعيف لجهالة عبد الله بن عبد الرحمن.

و إذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام: «أصحابي كالنجوم» الخبر، ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر».

و بما روي في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا، ووجه

(**وإذا كان كذلك**) أي إذا كان احتمالُ الخطأ ثابتا لم يجز تقليدُ مثله (**وجب الاقتداءُ بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا**)، فإنهم كانوا يعملون بالرأي عند عدم وجدان النص، ولا يقلد بعضهم لبعض فلو قلَّدناهم لكنا مخالفين لهم ولا يكون حينئذ عملنا في الرأي مثل عملهم.

(**ومن ادَّعى الخصوصَ**) أي ومن قال بوجوب تقليد الخلفاء الراشدين وأمثالهم لا غيرِهم استدل بقول النبي عليه السلام: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[1].

(**وبما روي في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا**) أي الحديثُ الذي روي في باب التقليد[2] من تقليد الخلفاء الراشدين على

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب السنة باب لزوم السنة ٢/ ٦١١ حديث رقم ٤٦٠٧ بلفظ «...**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها** ...».
والترمذي في كتاب العلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة... ٥/ ٤٥ حديث رقم ٢٦٧٦، وقال: هذا حديث حسن صحيح.
وابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١/ ١٦ حديث رقم ٤٢-٤٣ بألفاظ متقاربة ودون تعليق عليه.

(٢) التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. =

الخصوص دليل على أن الخلفاءَ الراشدين ومن يماثلهم في العلم والورع يُقلَّدون على الخصوص لا غيرهم .

أما تقليدُ الخلفاء على الخصوص بمثل هذه الأحاديث فظاهرٌ وأما تقليدُ من يماثلهم فلمشاركتهم في العلم والورع لما أن وجوبَ اتباع الخلفاء لا لذاتهم بل لعلمهم وورعهم في الدين ومن يشاركهم في ذينك الوصفين كان واجب الاتباع أيضًا ؛ إذ الاشتراكُ في العلة يوجب الاشتراكَ في الحكم ، فكان وجوبُ اتباع الخلفاء بعبارة النص ، ووجوب اتباع من يماثلهم بدلالة النص مع أن النصَ ورد في غير الخلفاء أيضًا دالاً على وجوب الاتباع كقوله عليه السلام في حق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : «**رضيت لأمتي ما رضيه ابنُ أمِّ عبدٍ**»[1] وكقوله عليه السلام في حق معاذ رضي الله عنه : «**أفقهكم مُعاذٌ**»[2] وكقوله في حق عائشة رضي الله عنها : «**خذوا ثلثي دينكم من هذه**

= راجع : الصحاح ٢/ ٥٢٧مادة : قلد ، التعريفات ص ٩٠ ، التعريفات الفقهية ص٢٣٤ .

(١) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب معرفة الصحابة ٣/ ٣٥٩ حديث رقم ٥٣٨٧ بلفظ : «**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**» وقال : هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وخرجه ابن حجر في مختصر زوائد البزار حديث ٢/ ٣٦٢ رقم ٢٠١٦ بنحوه .

(٢) خرجه الترمذي في كتاب المناقب باب مناقب معاذ . . . ٥/ ٦٦٥ حديث رقم ٣٧٩١ وابن ماجه في المقدمة ١/ ٥٥ حديث رقم ١٥٤ كلاهما عن أنس بن مالك أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : «**أرحم أمتي بأمتي أبوبكر . . .و أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل . . .**» وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح . وقال ابن حجر =

والتوقيف وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي وقد كانوا يسكتون عن الإسناد.

و لاحتمال فضل إصابتهم في نفس الرأي فكان هذا الطريق

الحميراء[1] »[2] وقوله : (**وقد كانوا يسكتون عن الإسناد**) جوابُ شبهة ترد على قوله : أحدهما ـ احتمالُ السماع والتوقيف» بأن يقال لو كان السماعُ من رسول الله عليه السلام ثابتًا لهم لأسندوا الحديثَ إليه .

و قالوا : قال النبي عليه السلام كذا ، فأجاب عنه بهذا .

(**و لاحتمال فضل إصابتهم في نفس الرأي**) لبركة صحبةِ الرسولِ عليه السلام وتقدُّمهم على من بعدهم في الخيرية من حيث الزمان علَى ما قالَ عليه

= العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار باب مناقب معاذ بن جبل ١/ ١٥٧في شرح حديث رقم ٣٨٠٦ وقد أخرج الترمذي وابن ماجه عن أنس بن مالك رفعه : «**أرحم أمتي** . . . .» ورجاله ثقات ، وصح عن ابن عمر أنه قال : «**من أراد الفقه فليأت معاذا** ».

(١) يعني عائشة ـ رضي الله عنها ـ كان يقولها أحيانا يا حُمَيراء تصغير الحَمْراء ، يريد البيضاء .
انظر : النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/ ٤٣٨ .

(٢) ذكره الحافظ ابن كثير في التحفة ص ١٧٠ بلفظ : «**خذوا شطر دينكم عن الحميراء**» وقال : فهو حديث غريب جدًا ، بل هو منكر ، سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزي فلم يعرفه ، وقال : لم أقف له على سند إلى الآن ، وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي : هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد.
وعبد الرحمن بن علي في كتابه تميز الطيب . . . ص ٧٣ ثم قال : قال ابن حجر : لا أعرف له إسنادا ولا رأيته في شيء من كتب الحديث إلا في النهاية لابن الأثير ولم يذكر من خرجه . =

السلام: «**خير القرون الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم**»[1] الحديث وقال عليه السلام: «**لو أنفق أحدُكم مثل أُحدٍ ذهبا ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه**»[2].

و دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ**﴾[3] الآية، فلما ثبت لهم الفضيلةُ من حيث الذات ومن حيث الزمان كانوا يُوفقون لإصابة الرأي ما لا يُوفق غيرُهم لمثله، فكان رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأي من بعدهم.

(**لتكون السنةُ بجميع وجوهها**) وهي المتواترُ والمشهورُ والآحادُ والمرسلُ والمسند والقولي والفعلي وشبَهها وهي: أقوالُ الصحابة.

= والعجلوني في كشف الخفاء... ١/ ٣٧٤-٣٧٥.

(١) خرجه مسلم في كتاب الفضائل باب فضل الصحابة... ١٦/ ٨٧ بلفظ: «**إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ...**» و خرجه غيره بألفاظ متقاربة.

(٢) خرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة باب قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذا خليلا**» حديث رقم ٣٦٧٣ بلفظ: «**لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه**».

ومسلم في كتاب الفضائل باب تحريم سب الصحابة ١٧/ ٩٢ بلفظ: «**لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه**» وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(٣) سورة الحديد، آية: ١٠.

على القياس ثم القياس بأقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح بأثره الثابت شرعًا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لإضافة الوجوب إليه فما هو إلا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة إلى العمل بلا دليل فصار الطريق المتناهي في أصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق أصحابنا بحمد الله، إليهم انتهى الدين بكماله، وبفتواهم قام الشرع إلى آخر الدهر بخصاله.

لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلمًا له فأما إذا اختلفوا في شيء فإن

(**فقد ضيَّع الشافعي عامةَ وجوه السنن**) حيث لم يجعل المراسيلَ حجةً[1] وقدم القياسَ على خبر الواحد، ولم يقلد قولَ الصحابة مع احتمال السنة فيه[2] (**مدرجةً**) أي طريقًا.

(**قام الشرعُ بخصاله**) أي بما يقتضيه ويتصف به من أصوله وفروعه.

(**وهذا الاختلاف**) أي الاختلاف في جواز التقليد وعدمه (**في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلِّماً له**) أي صورةُ مسألة الخلاف في جواز التقليد بقول الصحابة وعدم جواز التقليد به فيما إذا ورد قولٌ من صحابي فيما يُدرك بالقياس ولم

---

(١) راجع: ص (١١٧٥، ١٢٤٥-١٢٤٧).
(٢) راجع: هـ رقم (٦) من ص (٧٥٠) وهـ رقم (٦) من ص (١٥٨٧).

الحق في أقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما نبين في باب الإجماع إن شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض ؛ لأنهم لما اختلفوا ، ولم تجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف ، وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فإن تعذر الترجيح وجب العمل بأيها شاء المجتهد على أن الصواب واحد منها لا غير .

ينقل من غيره في حكم ذلك القول تسليمٌ ولا ردٌّ إذ لو كان وروده فيما لا يدركُ بالقياس كان قولُ الواحد منهم حجةً بلا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين حتى أخذنا بقول علي - رضي الله عنه - في تقدير المهر بعشرة دراهمَ[1] وأخذنا بقول أنس - رضي الله عنه - في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام[2] وبقول عائشةَ - رضي الله عنها - في أن الولدَ لا يبقى في البطن أكثرَ من سنتين[3] ولو نقل من غيره تسليم لذلك القول كان ذلك إجماعًا منهم فلا يجوز الخلاف فيه لمن بعدهم ، ولو نقل من غيره ردٌّ كان ذلك اختلافًا بينهم في حكم ذلك القول بالرأي (**وذلك يوجب الترجيحَ ، فلو تعذرالترجيحُ وجب العمل بأيهما شاء**) ، ولا يجوز لغير الصحابي أن يقولَ قولاً ثالثًا

---

(١) خرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الصداق ٧/ ٢٤٠ - ٢٤١ عن علي - رضي الله عنه - قال : «لا يكون مهر أقل من عشرة دراهم» .

(٢) ذكره الزيلعي في نصب الراية ، كتاب الطهارات ، باب الحيض ١/ ١٩٢ ضمن حديث رقم (١) نقلا عن الكامل لابن عدي بلفظ : «الحيض ثلاثة أيام وأربعة . . .» ثم بين ضعفه .

(٣) خرجه البيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٤٤٣ عن جميلة بنت سعد عن عائشة - رضي الله عنها - قالت : «ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود المغزل» .

ثم لا يجـــوز العمل بالثاني من بعد إلا بدليل على ما مر في باب المعارضة .و أما التابعي فإن كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان أسوة سائر أئمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده، وإن ظهر فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند

يخالف قولهما ؛ لأن الحقَ لا يعدوهم ، فكان الصحابيان مجمعَين على ردِّ الثالث من القول ؛ إذ الاختلافُ على القولين إجماعٌ منهم على بطلان القول الثالث .

(**ثم لا يجوز العمل بالثاني إلا بدليل على ما مر في باب المعارضة**) وهو قوله : وإذا عمل بذلك أي بأحد القياسين لم يجز نقضه إلا بدليلٍ فوقه يوجب نقض الأول ، حتى لم يجز نقضُ حكمٍ أمضى بالاجتهاد بمثله - إلى أن قال - وأما الذي لا يحتمل الانتقالَ فرجلٌ صلى في ثوبٍ على تحري طهارته حقيقةً أو تقديرًا ، ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر علًى تحري أن هذا طاهرٌ وأن الأولَ نجسٌ لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته[١] .

(**وإن كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة**) من التابعين[٢] كالحسن

---

(١) راجع : ص (١٤٦٥) مع الهامش رقم (٣٦) .

(٢) فيجوز تقليده وهو اختيار فخرالإسلام خلافا لشمس الأئمة . ولأبي حنيفة فيه روايتان :
إحداهما - لا أقلدهم : هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب .
الثانية - وهي رواية النوادر أنه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فأقلدهم ؛ لأنه صار مثلهم بتسليمهم .
=

بعض مشايخنا لتسليمهم مزاحمته إياهم ، وقال بعضهم : بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه . وجه القول الأول أن شريحًا خالف عليًا في رد شهادة الحسن وكان علي يقول له في المشورة :

وسعيد بن المسيب والنخعي[1] والشعبي[2] .

(ووجه القول الأول أن شريحا[3] خالف عليًا ـ رضي الله عنه ـ) .

= راجع : أصول السرخسي ٢/ ١١٤ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٢١ ، تيسير التحرير ٣/ ١٣٥ ، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩ .

(١) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي أبوعمران الكوفي ، الفقيه ، الثقة ، من أكابر التابعين صلاحًا وصدق رواية وحفظا للحديث ، ولد سنة ٤٦ هـ ، وتوفي سنة ٩٦ هـ مختفيًا من الحجاج ، ولما بلغه خبر وفاة الإمام الشعبي قال : والله ما ترك بعده مثله .
انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٢ . الأعلام ١/ ٨٠ .

(٢) هو عامر بن شراحيل ـ أو عبدالله ـ بن عبد الهمداني ـ من شعب همدان الكوفي ، الإمام ، الحافظ ، الثبت ، الفقيه علامة التابعين أبوعمرو ، ولد سنة ١٩ هـ ، رأى عليًا وصلى خلفه ، استقضاه عمر بن عبدالعزيز ، سئل عن حفظه فقال : «ما كتب سوداء في بيضاء ولا حدثني رجل بحديث إلا حفظته» ، وقال ابن عيينة : «علماء الناس ثلاثة : ابن عباس في زمانه ، والشعبي في زمانه ، والثوري في زمانه» .
انظر : الأعلام ٣/ ٢٥١ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٤٨ رقم ٤٩٤ .

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس بن جهم بن معاوية بن عامر الكندي الكوفي أبو أمية ثقة ، وقيل : له صحبة .
روى عن عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود وغيرهم من الصحابة ، ولاه عمر قضاء الكوفة وأقره على ذلك من جاء بعده فبقي على قضائها ستين سنة توفي قبل الثمانين أو بعدها وله مئة وثمان سنين .
انظر : الإصابة ٢/ ١٤٤ ، الاستيعاب ٢/ ١٤٩ ، وفيات الأعيان ٢/ ٤٦٠ رقم ٢٩٠ ، =

«قل أيها العبد الأبظر » وخالف مسروق ابن عباس في النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس إلى فتواه ولأنه بتسليمهم دخل في جملتهم - رضي الله عنهم أجمعين - .

و قال الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - وقد صح أن عليًا - رضي الله عنه - تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد لوالده[1] ثم قلَّده القضاءَ في خلافته[2] .

(**و ابن عباس - رضي الله عنهما - رجع إلى قول مسروق - رحمه الله - في النذر بذبح الولد**) ، فأوجب عليه شاةً بعد ما كان يوجب عليه مائةً من الإبل[3] .

الأبظر - بالباء الموحدة والظاء المعجمة - هو الذي في شفته بُظارةً وهي : هَنَةٌ ناتئة في وسط الشفة العليا[4] ولا تكون لكل أحد ، وجعله عبدًا حيث قال : أيها العبد الأبظر[5] لأنه وقع عليه سباء[6] في الجاهلية ، والله أعلم .



= الشذرات ١/ ٨٥، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٣٣ رقم ٤١٣ .

(١) وكان عليًا - رضي الله عنه - يقول بجواز شهادة الابن لأبيه .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٢١ .

(٢) انظر : المبسوط ١٦/ ١٢٢ .

(٣) انظر رجوع ابن عباس عن قوله في : المبسوط ٨/ ١٤٠ .

(٤) راجع : الصحاح ٢/ ٥٩٣ مادة : بظر

(٥) لم أقف عليه .

(٦) السَبي والسِبَاءُ : الأسر ، وقد سبيت العدو سَبيا وسِبَاءً إذا أسرته .
راجع : الصَحاح ٦/ ٢٣٧١ مادة : سبي .

باب الإجماع

الكلام في الإجماع في ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه.

وأما ركنه فنوعان: عزيمة ورخصة؛ أما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعهم في الفعل فيما كان من بابه؛ لأن ركن كل شيء

باب الإجماع

(**في ركنه**) أي في الشيء الذي يقوم به الإجماع[1]، (**وشرطه**) وهو الذي يتوقف عليه وجودُ الإجماع، (**وحكمه**) أي أثره الثابت به، (**وسببه**) أي الشيء الذي يفضي إلى هذا الإجماع؛ لأن سببَ الشيء ما يكون مفضياً إليه، (**عزيمة**) أي الأمر الأصلي الذي لم يكن ذلك باعتبار الأعذار.

(**أما العزيمةُ فالتكلم منهم**) أي من العلماء الذين ينعقد الإجماع بهم وهم المجتهدون، (**وشروعهم في العمل فيما كان من بابه**) أي من باب ذلك العمل كالمزارعةِ والمضاربةِ والشركةِ إذا شرع أهلُ الاجتهاد في عملٍ من

---

(١) الإجماع: مصدر جمع الشيء المتفرق فاجتمع وتجمع القوم: أي اجتمعوا من هاهنا وهاهنا، وفي اللغة: يطلق على معنيين:
أحدهما ـ العزم على الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ أي اعزموا.
والثاني ـ الاتفاق، ومنه أجمع القومُ إذا صاروا ذوي جمع. =

ما يقوم به أصله، والأصل في نوعي الإجماع ما قلنا.

وأما الرخصة فأن يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل، وقال بعض الناس:

تلك الأعمال كان هو دليلاً على مشروعية ذلك العمل عنده، فكان ذلك بمنزلة التكلم منه بأنه مشروع.

(**في نوعي الإجماع**) أي القولي والفعلي بأن يكون التكلمُ من الكل.

(**وأما الرخصة**)[1] إلى آخره. سُمي هذا رخصةً؛ لأنا قلنا: ثبوتُ

= وفي الاصطلاح: اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر من الأمور الشرعية في عصر من الأعصار.

انظر: الصحاح ٣/ ١١٩٨، مادة: جمع، التعريفات ص ٢٤، التعريفات الفقهية ١٦٠، البحر المحيط للزركشي ٤/ ٤٣٦.

(١) وهي أن يتكلم أو يفعل بعض المجتهدين وينتشر ذلك بين أهل عصره، ومضي مدة التأمل ولم يظهر له مخالف فيكون ذلك إجماعًا مقطوعًا به عند أكثر الحنفية، وهو مذهب الإمام أحمد وأصحابه، والمالكية، وأكثر الشافعية ويسمى ذلك إجماعًا سكوتيًا، وهو الراجح؛ لأن الموافقة كما تتم بطريق صريح تتم بطريق الدلالة، وسكوت المجتهدين في موضع البيان دليل على الرضا والموافقة لا على الإنكار والمخالفة خلافًا لعيسى بن أبان من الحنفية، والباقلاني من الأشعرية، والشافعي، والغزالي، والفخر الرازي، وداود الظاهري، وبعض المعتزلة وقالوا: إن هذا ليس بإجماع ولا حجة؛ لأن السكوت محتمل في نفسه (إما الخوف، أو التفكر، أو المرض، أو تقية) والمحتمل لا يكون حجة.

وقال الجبائي: إنه إجماع بعد انقراض العصر.

وقال أبوهاشم: ليس بإجماع ولكنه حجة.

وقال أبوعلي بن أبي هريرة: إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجة، وإن كان من غير حاكم كان إجماعًا وحجة. =

لابد من النص ولا يثبت بالسكوت، وحكي هذا عن الشافعي - رحمه الله - قال: لأن عمر - رضي الله عنه - شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت حتى قال له: ما تقول يا أبا الحسن، فروى له حديثًا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليمًا، وشاورهم في إملاص المرأة

الإجماع هاهنا بالضرورة وهو أنه لو لم يثبت الإجماعُ بهذا يلزم تفسيق بعض الصحابة وهو منتف، فكان أمرًا ضروريًا دعا إلى الإجماع وهو عذرٌ، فكان رخصةً.

(**لأن عمرَ - رضي الله عنه - شاورالصحابة في مال فضل عنده**) يعني أن عمرَ - رضي الله عنه - لما شاور الصحابةَ في مال فضل عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة، (**وعلي**) - رضي الله عنه - في القوم (**ساكتٌ، فقال له: ما تقول يا أبا الحسن ؟**) فقال: لم تجعل يقينك شكًا وعلمك جهلاً!! أرى أن تقسمَ ذلك بين المسلمين[1] وروى فيه حديثًا[2]، فهو لم يجعل سكوته دليلَ الموافقة لهم حتى سأله واستجاز علي - رضي الله عنه - السكوتَ مع كون الحق عنده في خلافهم.

(**وشاورهم في إملاص المرأة**) أي في إسقاط المرأة ولدها وهو أن امرأةً

= راجع: أصول السرخسي ١/ ٣٠٣، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٢٦ - ٤٢٧، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٨٠، تيسير التحرير ٣/ ٢٤٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٨٨، المستصفى ١/ ١٩١، المحصول ٤/ ١٥٣ فما بعدها، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٦١٧، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٤، روضة الناظر ١/ ٣٨١، إرشاد الفحول ص ٨٤ - ٨٥.

(١) انظر القصة في: أصول السرخسي ١/ ٣٠٣ - ٣٠٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٢٨.

(٢) لم أقف عليه.

فأشاروا بأن لا غرم عليه وعلي ساكت، فلما سأله قال: أرى عليك الغرة.

جنت جنايةً فأمر عمرُ ـ رضي الله عنه ـ بإحضارها فخافت المرأةُ وأملصت[1] فشاور عمرُ ـ رضي الله عنه ـ أصحابه في أنه هل يجب أي على عمرَ لأجل هذا الولد شيء أم لا؟ قالوا: إنما أنت مؤدِّبٌ وما أردتَ إلا الخيرَ فلا شيء عليك

(**وعليٌّ**) في القوم (**ساكتٌ**)، فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ (**فقال**): إن كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا، وإن قاربوك أي طلبوا قربتك بهذا الجواب فقد غشوك (**أرى عليك الغُرَّة**[2]) فقال: أنت صدقتني[3]، فقد استجاز عليٌّ السكوتَ مع إضمار الخلاف، ولم يجعل عمرُ ـ رضي الله عنه ـ سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه.

---

(١) الإملاص: الإزلاق: أراد المرأة الحامل تُضرَب فتملِص جنينها أي تُزْلقه وتسقطه قبل وقت الولادة.
راجع: المغرب ٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) الغرة: من العبيد والأمة وهو الذي يكون ثمنه نصف عشر الدية، وأغرو به غرة: وهي بياض في جبهته قدر الدرهم، غُرة المال: خياره كالفرس والبعير والعبد والأمة الفارهة، ومنها الحديث: «وجعل في الجنين غُرة عبد أو أمة» أي رقيقًا أو مملوكًا ثم أبدل منه عبدا أو أمة، وقيل: أطلق اسم الغرة وهي الوجه على الجملة كما قيل رقبة ورأس فكأنه قيل: وجعل فيه نسمة عبدًا أو أمة، وقيل: أراد الخيار دون الرُّزال، وقيل: عنى البياض فلا يقبل في دية الجنين إلا غلام أبيض أو جارية بيضاء.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ٢٠٨، المغرب ٢/ ١٠٠.

(٣) انظر القصة في: المصنف لعبدالرزاق ٩/ ٤٥٨ ـ ٤٥٩ رقم ١٨٠١٠، أصول السرخسي ١/ ٣٠٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٢٨، وذكر البيهقي في السنن الكبرى ٨/ ١١٦ عن شهر بن حوشب أن عمر ـ رضي الله عنه ـ صاح بامرأة، فأسقطت فأعتق عمر ـ رضي الله عنه ـ غرة.

ولأن السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس - رضي الله عنهما - ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول؟ فقال: درَّته، وقد يكون للتأمل

(كما قيل لابن عباس - رضي الله عنهما - ما منعك أن تخبرَ عمرَ - رضي الله عنه - بقولك في العول[1])؟

(فقال: دِرَّتُه[2]).

و حاصله أن ابنَ عباسٍ يُنكر العول في الفرائض أصلاً، فالفريضةُ العائلةُ هي أن يكون أصحابُ الفرائض أكثرَ من سهام المال بأن يكون هناك ثلثان ونصفٌ كالزوج مع الأختين لأب وأم[3]، أو نصفان وثلثٌ كالزوج مع الأخت الواحدة لأب وأم والأم[4]، فقال ابنُ عباسٍ - رضي الله عنهما -: إن الذي

---

(١) عولُ الفريضة وقد عالت أي ارتفعت، وهو أن تزيد سهامًا فيدخل النقصان على أهل الفرائض، أو أن ترتفع السهام وتزيد فيدخُل النقصان على أهلها كأنها مالت عليهم فنقصتْهم، وعال الميزان: مال وارتفع، ومنه عالت الفريضة عَوْلاً.
راجع: الصحاح ٥/ ١٧٧٨، المغرب ٢/ ٩٠.

(٢) خرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب العول في الفرائض ٦/ ٢٥٣ بلفظ: «ما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر فقال: هيبته والله»، وبهذا اللفظ الشيخ قاسم بن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزدوي المطبوع بهامش أصوله ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٣) فللزوج النصف، وللأختين الثلثان، والمسألة من ستة، ثلاثة للزوج وأربعة للأختين فصار عدد سهام المال - وهو ٦ هنا - أقل من حصص أصحاب الفرائض، وهي ٧ هنا، فعالت المسألة فيقسم المال على ٧ حصص بدلا من ٦.

(٤) فللزوج النصف وللأخت النصف وللأم الثلث، والمسألة من ٦، ثلاثة للزوج وثلاثة للأخت واثنين للأم، فصار عدد سهام المال - وهو ٦ هنا - أقل من حصص أصحاب الفرائض - وهي ٨ هنا - فتعولت المسألة، فيقسم المال على قدر حصص أصحاب الفرائض وهي ٨ هنا.

فلا يصلح حجة، ولنا شرط النطق منهم جميعًا متعذر غير معتاد؛ بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويُسلِّم سائرهم، ولأنا إنما نجعل السكوت تسليمًا بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفًا، فإذا لم يجعل تسليمًا كان فسقًا أو بعد الاشتهار

أحصى رملَ عالجٍ[1] عددًا لم يجعل في مال نصفين وثلثًا، فإذا ذهب هذا بالنصف وذا بالنصف فأين موضعُ الثلث[2]؟ مع أن ابنَ عباس لما لم يقل بالعول كان الظاهرُ من مذهبه أنه يدخل الضرر على من هو أسوأُ حالاً، كما إذا ماتت امرأةٌ وتركت زوجًا وأمًا وابنةً وابنةَ ابن، فعلى قول عامة الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - للزوج الربعُ، ثلاث من اثني عشر، وللأم السدس سهمان، وللبنت النصف ستة، ولبنت الابن السدسُ سهمان تكملة للثلثين فتعول بسهم فتكون القسمة من ثلاثة عشر، وفي الظاهر من مذهب ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه يدخل الضررَ على بنت الابن خاصةً، فتأخذ البنت فريضتها ستة، والزوجُ فريضته ثلاثة، والأمُ فريضتها سهمين، والباقي هو واحدٌ لابنة الابن؛ لأنها أسوأُ حالاً من البنت.

ألا ترى أن بناتَ الابن قد يحرمن بالبنات بأن كانت للميت ابنتان.

(**كان فسقًا**)؛ لأنه ارتكب فعلاً حرامًا وهو السكوت عن الحق.

(**أو بعد الاشتهار**) يعني يُجعل السكوتُ تسليمًا بعد العرض أو بعد الاشتهار.

---

(١) عالج: موضع في البادية به رمل وتقع على طريق مكة مسيرة أربع ليال.
انظر: الصحاح ١/ ٣٣٠، مادة: علج، معجم البلدان ٤/ ٧٠.

(٢) انظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ١١/ ٢٧.

والاشتهار يُنافي الخفاء فكان كالعرض، وذلك أيضًا بعد مضي مدة التأمل، وذلك ينافي الشبهة فتعين وجه التسليم، وأما سكوت علي فإنما كان لأن الذين افتوا بإمساك المال وبأن لا غرم عليه في إملاص المرأة كان حسنًا، إلا أن تعجيل الإمضاء في الصدقة والتزام الغرم من عُمر صيانة عن القيل والقال.

ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان أحسن فحلَّ السكوت عن مثله،

و(ذلك) كله (ينافي الشبهة) أي السكوت بعد مضي مدة التأمل ينافي شبهة اختيار جهة أخرى سوى جهة التسليم.

(لأن الذين أفتوا بإمساك المال كان حسنًا، وكذلك عدم الغرم في الإملاص).

أما في إمساك المال فلأنهم إنما أمسكوا ليصرفوه إلى حادثة يقع بينهم.

وأما في الإملاص فلأنهم لم يتيقنوا بأن هذا كان حيًا أو ميتًا، فلذلك لم يوجبوا في مقابلته المال وهذا حسنٌ إلا أن ما اختاره علي - رضي الله عنه - كان أحسنَ.

أما في إمساك المال فإن وقوعَ الحادثة متوهَّمٌ، والمستحقُ لذلك المال موجودٌ في الحال فكانت القسمةُ أحسنَ.

وأما وجوبُ المال في الإملاص (للصيانة عن القيل والقالِ) بأن لا يتمكن أحدٌ من أن يقولَ: إن الخليفةَ قد قتل نفسًا أو وجبَ عليه مالٌ وهو لم يُؤدِّه، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهارُ الخلاف، ولكن إذا سُئل يجب بيانُ الأحسن، فلهذا سكت عليٌّ - رضي الله عنه - في الابتداء، وحين سأله بيَّن الوجه الأحسنَ عنده.

وبعد ؛ فإن السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيمًا للفتيا وذلك إلى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق ، فأما حديث الدرة فغير صحيح ؛ لأن الخلاف والمناظرة بينهم أشهر من أن يخفى ، وكان عمر - رضي الله عنه - ألين للحق وأشد انقيادًا له من غيره

(فأما حديث الدِرّةِ فغير صحيح) ؛ لأن عمرَ - رضي الله عنه - كان يقدمُ ابن عباس - رضي الله عنهما - وكان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة - رضي الله عنهم - لما عُرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياءَ فقبل منه واستحسنه ، وكان يقول له : غُصْ يا غوّاص شنشنةٌ أعرفها من أخزم[1] يعني أنه مثلُ العباس في رأيه ودهائه .

(وكان عمرُ - رضي الله عنه - ألينَ للحق وأشد انقيادًا له من غيره) .

ألا ترى إلى ما روي عنه أنه خطب يومًا فقال في الخطبة : «ألا لا تُغالوا صَدُقاتكم ، فقامت امرأةٌ من أخريات الصفوف ، وقالت : ألم تسمع قول الله تعالى : ﴿ **وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا** ﴾[2] فبكى عمرُ - رضي الله عنه - وقال : كلُ الناس أفقه من عمر حتى النساءَ في البيوت »[3] .

---

(١) انظر : شرح أدب القاضي للخصاف للإمام عمر بن مازة ص ٢٠ ، وهو شعر لأبي أخزم الطائي أيضًا ، وأوله :

إنَّ بَنِيَّ زَمَّلُوني بالدَم شِنْشِنَةٌ أعرفها من أخزم
مَن يَلْقَ آساد الرجَال يُكلَم

والشنشنة : الخلق والطبيعة .

وانظرَ أيضًا : الصحاح ٥/ ٢١٤٦ - ٢١٤٧ ، مادة : شنن ، هامش أصول السرخسي ١/ ٣٠٧ .

(٢) سورة النساء ، آية : ٢٠ .

(٣) خرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الصداق ٧/ ٢٣٣ بلفظ قريب له . =

وإن صح فتأويله إبلاء العذر في الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه وعلى هذا الأصل يخرج أيضًا أنهم إذا اختلفوا ـ أعني أصحاب النبي

وكان هو أسرعَ قبولا للحق من غيره، حتى كان يشاورهم، ويقول لهم: «لا خيرَ فيكم إذا لم تقولوا لنا، ولا خيرَ فينا إذا لم نسمع منكم. رحمَ اللهُ امرءًا أهدى إلى أخيه عيوبه»[1] فمع طلب بيان الحق بهذه الصفة لا يُتوهَّم أن يهابَه أحدٌ فلا يُظهر عنده حكم الشرع مهابة له، (**وإن صح فتأويله إبلاء العذر في الامتناع عن المناظرة معه**) باعتبار ما عُرف من فضل رأي عمر ـ رضي الله عنه ـ وفقهه، فمنعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه لا أنه سكتَ عن نفسِ الردِّ كما يكون من حال الشبان مع ذوي الأسنان من المجتهدين في كل عصر فإنهم يهابون الكبارَ، فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران، (**بعد ثباته على مذهبه**) أي بعد ثبات ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ على مذهب نفسه من عدم جواز العول لما لاح له من الدليل يعني أظهرَ للصحابة عذره في ترك الاستقصاء في ذلك لَما رأى من فضل رأي عمرَ ـ رضي الله عنه ـ على رأي نفسه.

(**وعلى هذا الأصل**) أي على النوع الثاني من ركن الإجماع وهو الرخصةُ بأن السكوتَ قام مقام التكلم، فإن الصحابةَ إذا اختلفوا في حادثة على أقوال كان السكوتُ منهم من القول الخارج عن أقوالهم بمنزلة التكلمٍ منهم بأنه

= وانظر القصة في تفسير القرطبي ٥/ ٩٩.

(١) لم أقف عليه في كتب الآثار والمناقب ووقفت عليه في: أصول السرخسي ١/ ٣٠٧، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٣٤، وقيل: في الحديث كتاب صغير وأنه لم يصح «المناقش».

عليه السلام ـ كان إجماعًا على أن ما خرج من أقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك أيضًا، ومن الناس من قال هذا سكوت أيضًا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين، ولكنا نقول: إن الإجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين، وإذا اختلفوا على أقوال فقد أجمعوا على

باطلٌ، فكان هذا السكوتُ على عكس السكوت في الأول في الحقيقة، فإن السكوتَ هناك كان بمنزلة التكلم بأنه حقٌ، والسكوتُ هنا بمنزلة التكلم بأنه باطلٌ، ولكن الجمعَ بينهما من حيث إن السكوتَ في كليهما بمنزلة التكلم.

(**وكل عصرٍ مثل ذلك أيضًا**) يعني إذا اختلف أهلُ العصر الثاني في حادثة على أقوال كان ذلك إجماعا منهم على أن القولَ الخارج من أقوالهم باطلٌ كما في اختلاف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في حادثة على أقوال (**ومن الناس**[1] **من قال: هذا سكوتٌ أيضًا**) يعني يكون هذا الاختلافُ منهم سكوتًا عن وصف القول الخارج عن أقوالهم بأنه حقٌ أو باطلٌ، فحينئذ كان هو مسوِّغًا للاختلاف بأن يقولَ مجتهدٌ آخر قولاً خارجًا عن أقوالهم؛ لأن مثلَ هذا الاختلاف لما كان ساكتًا عن وصف القول الخارج عن أقوالهم بأنه حقٌ أو باطلٌ لم يكن معينًا بأن القولَ الخارج عن أقوالهم باطلٌ بل ساكتًا عنه فيسوغُ الاجتهاد.

(**إن الإجماعَ من المسلمين حجةٌ لا يعدوه الحق والصواب بيقين**) لقوله عليه السلام: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[2] وفي كون الصواب خارجا

---

(١) وهم الذين أنكروا الإجماع السكوتي من أهل الظاهر وبعض المتكلمين.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٣٥.

(٢) خرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤/ ٤٦٦، حديث =

حصر الأقوال في الحادثة، ولا يجوز أن يظن بهم الجهل فلم يبق إلا ما قلنا، وكذلك إذا اختلف العلماء في كل عصر على أقوال فعلى هذا أيضًا عند بعض مشايخنا، وقد قيل: إن هذا بخلاف الأول إنما ذلك للصحابة خاصة ـ

عن أقاويلهم يلزم الإجتماع على الضلال.

(**ولا يجوز أن يظنَ بهم الجهل**) والعلم لغيرهم في ذلك القول؛ لأنهم مكرَّمون بلسان النبي عليه السلام وغيرهم لم يبلغوا تلك المنزلةَ التي هي لهم.

قال عليه السلام: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»، وإصابةُ الحق من أجلِّ الكرامات، فلا يجوز أن يُحرَموا عنها ويُكرم بها غيرهم.

(**فعلى هذا عند بعض مشايخنا**) أي من بعد الصحابة إذا اختلفوا على أقاويلَ كان ذلك إجماعًا منهم على أن القولَ الخارج عن أقوالهم باطلٌ، فلا يجوز لأحد بعدهم أن يختارَ قولاً خارجًا عن أقوالهم»[1].

(**وقد قيل: إن هذا بخلاف الأول**) أي اختلافٌ من بعد الصحابة ـ رضي الله

= رقم ٢١٦٧ بلفظ: «**إن الله لا يجمع أمتي ـ أو قال ـ أمة محمد ﷺ على الضلالة ...**» وابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم ٢/ ١٣٠٣ حديث رقم ٣٩٥٠، حدثني أبو خلف الأعمى قال سمعت أنس بن مالك يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن أمتي لا تجتمع على الضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم**» وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقي وقال: «في الزوئد: في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر. قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي».

(١) خلافًا لأهل الظاهر والمعتزلة وبعض الحنفية والشيعة ورواية من روايات الإمام أحمد. راجع: المغني للخبازي ص ٢٧٩، تيسير التحرير ٣/ ٢٥٠ ـ ٢٥١، كشف الأسرار =

رضي الله عنهم أجمعين ـ، وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو إجماع لما قلنا، والله أعلم.

عنهم ـ ليس كاختلاف الصحابة في أن القولَ الخارج عن أقوالهم باطل[1]، حتى إن أهلَ العصر الثاني من عصر الصحابة إذا اختلفوا على أقوال جاز لأهل العصر الثالث أن يختاروا قولاً خارجًا عن أقوالهم إنما ذلك للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ خاصَّةً كرامةً لهم، وليس لمن بعد الصحابة مثل كرامتهم.

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هاهنا: ولكن المعنى الذي أشرنا إليه يوجب المساواة. أراد به قوله: إنهم إذا اختلفوا على أقاويلَ فنحن نعلم أن الحقَ لا يعدو أقاويلهم، فكان هذا بمنزلة التنصيص منهم على أن الحقَ في هذه الأقاويل، وماذا بعد الحق إلا الضلال[2]، وهذا الذي ذكره لا يفرِّقُ بين أقوال الصحابة وبين أقوال غيرِهم.

و قوله: (**فهو إجماعٌ لما قلنا**) إشارة إلى قوله: «فإذا لم يُجعل سكوته تسليمًا كان فسقًا».



= للنسفي ٢/ ١٩٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٥، إحكام الفصول للباجي ص ٤٢٩، الإحكام للآمدي ١/ ١٧٠، المحصول ٤/ ١٥٩، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٦ـ ٣٢٨، جمع الجوامع ٢/ ١٩٧، التبصرة ص ٣٨٧، اللمع ص ٩٣، المسودة ص ٣٢٦، الروضة ١/ ٣٧٧، إرشاد الفحول ص ٨٦.

(١) وقيل: الصحيح عدم الاختصاص والفصل بين الصحابة وغيرهم.
راجع: كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٩٥، شرح ابن الملك ص ٧٤٨.

((٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٠.

باب الأهلية

قال الشيخ الإمام ـ رضي الله عنه ـ: أهلية الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق، أما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة، وبأهلية أداء الشهادة وصفة الأمر بالمعروف ثبت هذا الحكم، وأما الهوى فإن كان صاحبه يدعو الناس إليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه، وكذلك إن مجن به، وكذلك إن غلا حتى كفر

باب الأهلية

(أهليةُ الإجماع إنما تثبت بأهلية الكرامة). في هذا ردٌّ لزعمِ بعض الناس أن الإجماعَ الموجبَ للعلم لا يكون إلا باتفاق فرَق الأمة أهلِ الحق وأهلُ الضلال جميعًا؛ لأن الحجةَ إجماعُ الأمة، ومطلقُ اسمِ الأمة يتناولُ الكلَّ[1].

المذهبُ عندنا: أن الحجةَ اتفاقُ كلِ عالمٍ مجتهد ممن هو غيرُ منسوب إلى هوى ولا معلنٍ لفسق في كل عصر؛ لأن حكمَ الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبتَ إلا بهذه المعاني، وذلك صفةُ الوساطة.

---

(١) كما ذهب إليه القاضي أبوبكر الباقلاني.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٤٠، المحصول ٤/ ١٩٦.

به؛ مثل خلال الروافض والخوارج في الإمامة فإنه من جنس العصبية، وصاحب الهوى المشهور به ليس من الأمة على الإطلاق، فأما صفة الاجتهاد فشرط في حال، دون حال أما في أصول الدين الممهدة مثل نقل القرآن ومثل أمهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الإجماع، فأما ما يختص بالرأي والاستنباط

قال الله تعالى: ﴿ **جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا** ﴾[1] وهو عبارةٌ عن الخيار العدول المرضين، وصفةُ الشهادة بقوله: ﴿ **لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ** ﴾

(**الماجنُ**): الذي لا يبالي ما صنعَ وما قيل له، والفعلُ من باب طلبٍ.

و قيل المفتي الماجنُ: الذي يعلِّمُ الناسَ الحيَلَ[2]

(**العصبية**): الشدةُ أي يشتدُّ في دفع ما يوهن مذهبه من غير أن يتأملَ في أن دفعه حقٌ أم باطلٌ.

(**ليس من الأمة على الإطلاق**)؛ لأن المطلقَ ينصرف إلى الكامل، والأمةُ نوعانٌ: أمةُ إجابةٍ ودعوةٍ، وأمةُ دعوةٍ لا غيرَ، وهم أمةُ دعوةٍ فلا يكونون داخلين تحت هذا اللَّفظ.

(**أمهاتُ الشرائع**) مثل: الصلاةِ والزكاةِ والصومِ.

---

(١) سورة البقرة/ ١٤٣.

(٢) انظر هذا التعريف في: التعريفات للجرجاني ص ٢٨٦

أو الماجن: هو الفاسق، وهو ألا يبالي بما يقول ويفعل. وتكون أفعاله على نهج أفعال الفساق.

راجع: التعريفات للجرجاني ص٢٨٧، التعريفات الفقهية ص ٤٩٨.

وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه إلا أهل الرأي والاجتهاد، وكذلك من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب إلا فيما يستغنى عن الرأي، ومن الناس من زاد في هذا وقال: لا إجماع إلا للصحابة لأنهم هم الأصول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقال بعضهم: لا يصح إلا عن عترة الرسول عليهم السلام، فهم المخصوصون بالعرق الطيب

(وما يجري مجراه) وَحَّد الضميرَ مع تقدم الاثنين؛ لأن الرأي والاستنباطَ شيء واحدٌ، فصار بمنزلة تقدم الواحد، ثم نظيرُ الذي يجري مجراه هو الذي لا يدخل في أصله الرأيُ والاستنباطُ كالمقادير، ولكن قد يدخل في بعضها القولُ بالرأي مثلُ تقديرِ البلوغ بالسنين.

و قيل المراد من قوله: «وما يجري مجراه» الاستدلال كالاستدلال بالدخان على النار، فكلُ استنباطٍ استدلالٌ ولا ينعكس[1].

(عِتْرةُ) الرجل: نسله ورهطه الأدنون[2].

(فهم المخصوصون بالعِرق الطيب) لكونهم مخصوصين بقرابة

---

(١) الاستدلال في اللغة: طلب الدليل، وعند الأصوليين يطلق على إقامة الدليل مطلقًا من النص أو الإجماع أو غيرها أو على نوع خاص منه.
وعند البعض هو: تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالا إنيًا أو بالعكس ويسمى استدلالاً لِميًا أو من أحد الأثرين إلى الآخر.
راجع: التعريفات ص٣٤، ٣٨، التعريفات الفقهية ص ١٧٣، وراجع تعريف الاستنباط في هامش ص .

(٢) راجع: الصحاح ٢/ ٧٣٥، مادة: عتر.

المجبـولون على سـواء السـبيل، ومنـهم من قـال: ليس ذلك إلا لأهل المدينة فـهم أهل حضـرة النبـي ﷺ، إلا أن هذه أمـور زائدة على الأهلـيـة ومـا ثبت به الإجمـاع حجة لا يوجـب الاختـصاص بشيء مـن هذا، وإنما هذا كـرامـة الأمة ولا اختصاص للأمة بشيء من هذا، والله أعـــلم.

الرسول، وقال عليه السلام: «**إني تارك فيكم الثقلين**[1] **كتابَ الله وعترتي إن تمسكتم بهـما لـم تُضِلُّوا بعـدي**»[2]، إلا أن المعانيَ التي ذكرناها لإثبات حكم الإجماع بها من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا تختص بقوم دون قوم ولا بزمان دون زمان.

❁ ❁ ❁

(١) سماهما ثقلين؛ لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل، ويقال لكل خطير نفيس ثقل، فسماهما ثقلين إعظاما لقدرهما وتفخيمًا لشأنهما.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/ ٢١٦.

(٢) خرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب ١٥/ ١٨٠ بلفظ: «**...و أنا تارك فيكم ثقلين: أولهما ـ كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به**»، فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: «**وأهل بيتي...**»، وخرجه الآخرون بألفاظ متقاربة، ومنها لفظ: «...عترتي ...».

باب شروط الإجماع

قال الشيخ الإمام ـ رضي الله عنه ـ، قال أصحابنا رحمهم الله: انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجماع حجة وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ الشرط أن يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكننا نقول: ما ثبت به

باب شروط الإجماع

(**انقراض العصر**) أي انقراضُ أهل العصر.

وذكر في «ميزان الأصول» هو موتُ جميعِ من هو أهلُ الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والإجماع عليه[1]، (**لصحة الإجماع حجة**)، أي لكون الإجماع حجة[2].

---

(١) انظر: ميزان الأصول ص ٥٠٠.

(٢) وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وأصحاب أبي حنيفة وأبوبكر الرازي وهو المحكي عن الكرخي.
خلافًا للشافعي وأحمد بن حنبل وأبي بكر بن فورك وسليم الرازي والجبائي، كما نقل هذا القول عن الأشعري والمعتزلة أيضًا.
وقيل: إن كان سكوتيًا اشترط لضعفه وهو رأي أبي إسحاق الإسفرائيني وأبي منصور البغدادي.
وقيل: إن كان مستند الإجماع قطعيًا فلا يشترط، وإلا يشترط. وهو قول إمام =

الإجماع حجة لا فصل فيه، وإنما ثبت مطلقًا فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا؛ ولأن الحق لا يعدو الإجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الإجماع، فإذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا.

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ:

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط؛ لأن الإجماعَ لما انعقد باعتبار اجتماع المعاني التي قلنا كان الثابتُ به كالثابت بالنص، وكما أن الثابتَ بالنص لا يَختص بوقت دون وقت فكذلك الثابتُ بالإجماع، ولو شرطنا انقراضَ العصر لم يثبت الإجماعُ أبدًا؛ لأن بعضَ التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيُتوهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحدٌ من الصحابة، وهكذا في القرن الثاني والثالث، فيؤدي ذلك إلى سد باب الإجماع وهذا باطل»[1].

(من بعدُ) أي من بعد ما اجتمعوا على حكمٍ **(لا يصح رجوعُ البعض عندنا)**.

= الحرمين. وفي المسألة أقوال أخرى.
والراجح هو القول الأول؛ لأن الأدلة على حجية الإجماع لا توجب انقراض العصر وإنما تشترط اتفاقهم فقط، فمتى حصل الاتفاق لا يعد قابلاً للنقض برجوع البعض عن رأيه أو بظهور مجتهد آخر له رأي آخر.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٣١٥، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٥٠، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٠، المستصفى ١/ ١٩٢، الإحكام للآمدي ١/ ١٨٩ فما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/ ٥٨١ ـ ٥٨٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٠، البرهان ١/ ٤٤٤، المنخول ص ٣١٧، جمع الجوامع ٢/ ١٨١ فما بعدها، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨، المسودة ص ٣٢٠، الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٤٤، إرشاد الفحول ص ٨٣.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٥.

وقال الشافعي: يصح لأنه ما كان ينعقد إجماعهم إلا به فكذلك لا يبقى إلا به، ولكنا نقول بعد ما ثبت الإجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينًا كرامة، وفي الابتداء كان خلافه مانعًا عندنا. وقال بعض الناس: لا يُشترط اتفاقهم، بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الأقل، لأن الجماعة أحق

و أما في الابتداء فخلاف الواحد كان مانعا من الإجماع[1] فصار حكمُ الابتداء مخالفًا لحكم الانتهاء حيث صح للواحد مخالفة الجماعة في الابتداء ولا يصح له الرجوع بعد ما ثبت الإجماع بالجميع ؛ لأن كونَ الإجماع حجة ثبت شرعًا كرامةً لموافقة أهل الإجماع من غير أن يُعقلَ به دليلُ الإصابة، وإذا كان الواحدُ مخالفًا لم تثبت الموافقةُ، فكانت مخالفته مانعةً عن ثبوت الإجماع.

والدليلُ على هذا مخالفة علي - رضي الله عنه - سائر الصحابة - رضي الله عنهم - في بيع أمهات الأولاد، فإن عنده جواز بيعهن، وعند باقي الصحابة

---

(١) فلا ينعقد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد يعتد بقوله عند أكثر الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وقيل: ينعقد حتى مع مخالفة اثنين؛ اختاره ابن جرير الطبري وأبوبكر الرازي الحنفي وابن حمدان الحنبلي وبعض المالكية وبعض المعتزلة.
وقيل: إن هذا في غير أصول الدين، أما فيها فلا ينعقد مع مخالفة أحد وهو قول ابن الأحشاد.
وقيل: هو مع المخالفة حجة لا إجماع. اختاره ابن الحاجب وغيره.
راجع: أصول السرخسي ١/ ٣١٦ فما بعدها، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٥٢ فما بعدها، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٦ فما بعدها، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢، إحكام الفصول للباجي ص ٣٩٣، المستصفى ١/ ١٨٦، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩ فما بعدها، المسودة ص ٣٢٩-٣٣٠.

بالإصابة وأولى بالحجة، قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»، والجواب أن النبي عليه السلام جعل إجماع الأمة حجة فما بقي منهم أحد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفًا لم يكن إجماعًا، وإنما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير أن يعقل به دليل الإصابة فلا يصلح إبطال حكم الأفراد، وقد اختلف أصحاب النبي عليه السلام، وربما كان المخالف واحدًا

لا[1]، فكان خلافه مانعًا لإجماعهم .

و قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : والأصحُ عندي ما أشار إليه أبوبكر الرازي ـ رحمه الله ـ أن الواحدَ إذا خالف الجماعةَ فإن سوَّغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكمُ الإجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في زوجٍ وأبوين؛ أن للأم ثلثُ جميع المال ـ أصلُ المسألة من ستة فللزوج ثلاثةٌ، وللأم اثنان، وللأب واحدٌ، وعندنا للأم واحدٌ، والاثنان للأب[2] ـ وإن لم يسوِّغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكمُ الإجماع بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في أموال الربا فإن الصحابةَ لم يسوِّغوا له هذا الاجتهادَ حتى روي أنه رجع إلى قولهم[3] فكان

---

(١) وكذلك لا يجوز بيعها ولا هبتها ولا رهنها ولا وصية بها عند الحنفية والمالكية والشافعية .

انظر: رد المحتار ٥/ ٥٤، الكافي لابن عبدالبر ص ٥١٤، المجموع ٩/ ٢٤٢ .

وراجع اختلاف الصحابة واستدلالهم في المسألة في كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٥٢ .

(٢) وهو قول جمهور الفقهاء .

راجع في قول الجمهور وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ المجموع ١٦/ ٧٣ .

(٣) انظر رجوعه في : المبسوط ١٢/ ١١٢ .

وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير.

وتأويل قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» هو عامة المؤمنين و كلهم ممن هو أمة مطلقًا.

واختلفوا في شرط آخر وهو أن لا يكون مجتهدًا في السلف، فقد صح القول عن محمد ـ رحمه الله ـ أن ذلك ليس بشرط، وأن إجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض أقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الأول، فقد صح عن محمد ـ رحمه الله ـ أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد باطل، وذكر الكرخي عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أن قضاء القاضي ببيع أمهات الأولاد لا ينقض، فقال بعض مشايخنا: هذا دليل على أن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ جعل الاختلاف الأول مانعا من إجماع المتأخر، وقال بعضهم: بل تأويل قول أبي حنيفة أن هذا إجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة أما من أثبت

الإجماعُ ثابتًا بدون قوله.

ولهذا قال محمد ـ رحمه الله ـ: لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لا ينفذ قضاؤه؛ لأنه مخالف للإجماع[1].

(**وكلهم ممن هو أمةٌ مطلقةٌ**)، وهم أمةُ هدايةٍ ومتابعةٍ، وهم المسلمون الذين لم يكن فيهم الأهواءُ والبدعُ.

(**وهو أن لا يكون مجتهدًا في السلف**) أي مختلفًا فيه.

(**و فيه شبهةٌ**) أي في ثبوت هذا الإجماع حجةٌ شبهة، (**فينفذ قضاءُ القاضي فيه ولا يُنقض لشبهةِ**) الاختلاف في الصدر الأول، ولا يثبت

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣١٦-٣١٧ في كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٥٨.

الخلاف فوجه قوله أن المخالف الأول لو كان حيًا لما انعقد الإجماع دونه وهو من الأمة بعد موته.

ألا ترى أن خلافه اعتبر بدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته، ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول عبدالله بن عباس في العول وقد قال فيمن قال لامرأته: أنت خلية برية بتة بائن ونوى الثلاث ثم وطئها في العدة: لا يحد لقول عمر ـ رحمه الله ـ إنها رجعية، ولم يقل به أحد عند نية الثلاث، ووجه القول الآخر أن دليل كون الإجماع حجة هو

الإجماعُ مع وجود الاختلاف في الصدر الأول.

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: الأوجه عندي أن هذا إجماعٌ عند أصحابنا جميعًا للدليل الذي دل على أن إجماعَ كلِّ عصرٍ إجماعٌ معتبرٌ[1] نظيرُ هذا ما إذا تزوج امرأةً عشرة أيام فقضى القاضي بجوازه جاز؛ لأن عند زفر إذا تزوج امرأةً إلى شهر يصح ويبطل ذكرُ الوقت[2] فلو قُضي بجواز هذا النكاح ينفذ، ولو قضى القاضي برد نكاح امرأة بعيب عمى أو جنون أو نحو ذلك ينفذ قضاؤه؛ لأن عمرَ ـ رضي الله عنه ـ يقول برد المرأة بالعيوبً الخمسة[3].

(**ولم يقل به أحدٌ**) أي بوقوع الطلاق الرجعي (**عند نية الثلاث**).

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٢٠.

(٢) انظر: المبسوط ٥/ ١٥٣.

(٣) ذكره النووي في المجموع شرح المهذب ١٦/ ٢٦٩؛ قال عمر رضي الله عنه: «أيما امرأة زُوجت وبها جنون أوجذام أوبرص فدخل بها ثم اطلع على ذلك فلها مهرها بمسيسه إياها وعلى الولي الصداق بما دلس كما غره». وذكر السرخسي العيوب الخمسة في المبسوط ٥/ ٩٥ وقال هي: «الرتق، والقرن، والجنون والجذام والبرص»، ثم قال: وعن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنه أثبت الخيار للزوج بهذه العيوب.

اختصاص الأمة بالكرامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك إنما يتصور من الأحياء في كل عصر، فأما قوله: إن الدليل باق فهو كذلك؛ لكنه نسخ كنص يترك بخلاف القياس، فأما التضليل فلا يجب لأن الرأي يومئذ كان حجة لفقد الإجماع، فإذا حدث الإجماع انقطع الدليل الأول للحال وذلك كالصحابة إذا اختلفوا بالرأي، فلما عرضوا ذلك على النبي عليه السلام فرد قول البعض لم ينسب صاحبه إلى الضلال، وكصلاة أهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وإنما أسقط محمد - رحمه الله - الحد بالشبهة، ومن شرطه اجتماع من هو داخل في أهلية الإجماع وبعض مشايخنا شرط الأكثر، والصحيح ما قلنا لأنه إنما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط.

أما عندنا فلأنها بواين فلا يقع بها الرجعي.

وأما عند الشافعي فالكناياتُ إذا كانت رواجعَ كانت بمنزلة قوله: أنت طالقٌ فيقعُ به الطلاق عند نية الثلاث به[1] فكذلك هاهنا.

(**وكصلاة أهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم**) أي بعد ما نزل النص على الرسول عليه السلام ولم يبلغ إليهم فهم صلوا إلى بيت المقدس فإذا بلغ إليهم وهم في الصلاة استداروا إلى الكعبة ولم ينسب إلى الضلال فكذا هذا.

(**ومن شرط الإجماع اجتماعُ من هو داخلٌ في أهلية الإجماع**) إلى آخره، وقد ذكر هذه المسالة قبل هذا في هذا الباب، وأعاد هاهنا لعلةٍ وهي أنه

---

(١) فعند الشافعية إن خاطبها بلفظ من ألفاظ الكنايات ونوى به الطلاق وقع وإلا فلا.
انظر: المبسوط ٦/ ٧٣، المجموع ١٧/ ١٠١، ١٠٤.

. . . .

لما علل بأن حجيةَ الإجماع منحصرةٌ بالأحياء باعتبار أن الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر والشهادةَ والوساطةَ مخصوصةٌ بهم فيشترط اجتماعُ جميع الأحياء كما ذكرنا، فكانت إعادةُ هذه المسألة لتتميم هذه العلة، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب حكم الإجماع

قال الشيخ الإمام ـ رحمه الله ـ: حكمه في الأصل أن يثبت المراد به حكمًا شرعيًا على سبيل اليقين، ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة قاطعة؛

باب حكم الإجماع

(**حكمه في الأصل**) إنما قيد بقوله : «في الأصل» لأن الأصلَ في الإجماع أن يكون موجبًا للعلم قطعًا ، و ما لم يكن موجبًا للعلم قطعًا كان بسبب العارض كما إذا ثبت الإجماعُ بسكوت البعض وكثبوت إجماع الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ على بطلان الحكم فيما وراء اختلافهم كما أن الأصلَ في خبر الرسول أن يكون موجبا للعلم ، و ما لم يكن موجبا يكون بواسطة الشبهة و هي شبهة عدم السماع من الرسول عليه السلام فكذلك هاهنا ، و قوله : (**حكماً شرعيًا**) فالأولى أن يكون انتصابه على الحال لاتصافه بصفةٍ على ما مر في شرح الخطبة في قوله : «دينا رضيًا»[1] .

(**ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماعَ حجةً**) و هو أبوبكر الأصم[2] و

---

(١) راجعْ : ص (١٥٢).

(٢) هو عبدالرحمن بن كيسان المعتزلي صاحب المقالات في الأصول . قال عبدالجبار الهمذاني : كان من أفصح الناس وأورعهم و أفقههم، من تلاميذه: إبراهيم بن =

لأن كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم؛ لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول.

أما الكتاب فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ فأوجب هذا أن يكون سبيل

هو ساعدنا في انعقاد الإجماع و خالفنا في حكمه[1].

﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾[2] باز كَذاريم او را با آنكه دوستي داشت يا با آنجه اختيار كرد[3].

ومن إفادات شيخي ـ رحمه الله و أثابه الجنة ـ الأصلُ في الجمل الشرطية أن لا يتعدد الحكمُ بتعدد الشرط كما لو قال رجل لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فأنت طالق ثلاثًا، فدخلت واحدةً منها لم يقع شيء من الطلاق حتى تدخل تلك الأدوار الثلاث. لما أن الحكمَ لا يتوزع على أجزاء الشرط، ثم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ وقع الأمرُ على خلاف ذلك؛ حيث ثبت الحكمُ بتمامه عند وجود أحد هذين الشرطين.

و هما: مشاقةُ الرسول أي مخالفته، و اتباع غير سبيل المؤمنين؛ لما أن

= إسماعيل بن علية.

انظر: طبقات المفسرين للداودي ١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥، لسان الميزان لابن حجر ٣/ ٤٢٧، كشف الظنون ١/ ٤٤٣.

(١) و مثله إبراهيم النظام و القاشاني من المعتزلة و الخوارج و أكثر الروافض.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٦٤.

(٢) سورة النساء: ١١٥.

(٣) معناها: نتركه مع ما اختاره ومع من كانت صداقته معه.

المؤمنين حقًا بيقين ، و قال : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ ﴾ .

و الخيرية توجب الحقية فيما أجمعوا ، و قال : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ والوسط العدل و ذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضي الإصابة و الحقية إذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة .

وقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « لا تجتمع أمتي على الضلالة » وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الإيمان والشرائع جميعًا وأمر

مشاقةَ الرسول عليه السلام بانفرادها أو اتباع غير سبيل المؤمنين بمجرده مثبتُ هذا الحكم المرتب على الجميع ، و هو إصلاؤه جهنمَ .

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ و إنما صار هكذا هنا لأن كلَّ واحد من هذين الشرطين متضمنٌ للآخر ، فكان عند وجود أحدهما كأنهما وُجدا معًا ؛ لما أن مشاقةَ الرسول متضمنٌ اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع غير سبيل المؤمنين متضمنٌ مشاقةَ الرسول ، فصارا كأنهما وُجدا معًا .

(**لأن الخيريةَ توجب الحقية**) ؛ لأن مطلقَ الخير هو ما كان خيرًا في التقادير كلِّها ، وذلك لا يكون إلا بأن يكون حقًا عند الله تعالى ، فإن المجتهدَ إذا أخطأ كان هو خيرًا في حق العمل لا في الحقيقة ، فكان ذلك خيرًا من وجه دون وجه .

(**في الإيمان والشرائع جميعا**) ؛ لأن الضلالةَ ضد الهدى، والهدى اسمٌ يقع على الإيمان و الشرائع، و عكسه الضلالةُ اسمٌ لما ينفي الإيمانَ و الشرائعَ .

النبـي صلى الله عليـه وسلم أبابكر ليُصلي بالناس فـقـالت عائشـة : «إنه رجل رقـيق، فـمـر عـمـر ليـصلي بالناس . قـال النبــي عليـه السـلام: أبى الله ذلك والمسلمون»، وسئل عن الخميرة يتعاطاها الجيران فـقال: «ما رآه المسلمون حسنًا فـهـو عند الله حـسن»، وأما المعـقـول: فلأن رسـولـنا عليـه السـلام خـاتـم النبـيـين وشـريعتـه باقية إلى آخـر الدهـر وأمتـه ثابتة على الحق إلـى أن تـقوم

(رجلٌ رقـيـقٌ) أي رقيقُ القلب فـلا يطيق على القـيام في مكانه إن رأى مكانك خاليا عنك .

فقال النبي عليه السلام : («أبى الله ذلك - أي أمري - لعمر والمسلمون»[1])

فوجه التمسك بهذا الحديث على أن الإجماعَ يوجبُ الحكمَ قطعًا هو أن النبي عليه السلام جعل إباءَ المسلمين بمنزلة إباء الله تعالى ، فإباءُ الله تعالى يوجب أن لا يكون عمرُ إمامَ المسلمين حال حياة النبي عليه السلام قطعًا ، فكذلك إباءُ المسلمين .

وكذلك في حديث الخميرة[2] .

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب السنة ، باب استخلاف أبي بكر - رضي الله عنه - ٢/ ٦٢٧ حديث رقم ٤٦٦٠ عن عبدالله بن زُمعة قال : لما استُعزَّ برسول الله ﷺ وأنا عنده في نفر من المسلمين دعاه بلال إلى الصلاة ، فقال : «مروا من يصلي للناس ، فخرج عبدالله بن زمعة ، فإذا عمر في الناس ، و كان أبوبكر غائبًا، فقلت : يا عمر ، قم فصلي بالناس فتقدم فكبر ، فلما سمع رسول الله ﷺ صوته و كان عمر رجلاً مجهراً قال : فأين أبوبكر؟ يأبى الله ذلك و المسلمون، يأبى ذلك الله و المسلمون ».

(٢) و هو أنه سُئل عن الخميرة يتعاطاها الجيران - كما ذكره البزدوي - فقال : «مــا رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وسبق تخريجه ص (٨٧) .

الساعة قال النبي عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة » و قال: «...حتى تقاتل آخر عصابة من أمتي الدجال»، و إنما المراد بالأمة من لا يتمسك بالهوى والبدعة، ولو جاز الخطأ على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بأن إجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين، وهذا حكم متعلق بإجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد

فإن قيل : هذه الأحاديث التي ذكرتم من أخبار الآحاد فكيف تحتجون بها على إثبات حكم الإجماع بأنه قطعيٌ و موجبُ خبر الواحد ليس بقطعي ؟

قلنا : نعم ذلك في حق كل فردٍ من الأخبار بحياله .

أما عند الاجتماع على مضمون واحد فلا ، فإن كلَ واحد من هذه الأخبار دالٌ على أن حكمَ الإجماع ثابتٌ قطعًا ، فيثبت القطعُ باعتبار المضمون و إن لم يكن باعتبار كل واحد منها بانفراده كنقل أخبار المعجزات ، فإن كلَ واحد منها بانفراده خبرُ الواحد و هو بانفراده لا يوجبُ الحكمَ قطعا ، ولكن مضمونَ كلِ تلك الأخبار واحدٌ و هو وجودُ خلاف العادة من النبي عليه السلام مع صدور دعوى النبوة منه ، فحصل لنا العلم قطعًا بأن المعجزةَ ظهرت على يده لتواتر الأخبار في حق هذا المضمون فكذلك هاهنا .

(**وذلك جائز**) هذا جوابٌ عن حرف أهل الهوى بقولهم : لأن كلَ واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ؛ يعني يجوز أن يجتمعَ دليلٌ لا يوجب العلمَ مع دليل آخر لا يوجب العلمَ فيحدث من اجتماعهما معنىً يوجب

برأيه فيصير لازمًا لا يرد عليه نقض و ذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هي من أسباب الدين ، ولا ينكر في المحسوس والمشروع أن يحدث باجتماع الأفراد ما لا يقوم به الأفراد والله أعلم .

فصار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده في الأصل، قال الشيخ الإمام: ثم هذا على مراتب.

العلم لم يثبتَ ذلك قبل الاجتماع .

(**ولا يُنكر في المحسوس والمشروع**) .

أما في المحسوس : فمثل حمل الخشبة العظيمة فإنه لم يقدر واحدٌ على حملها ، يقدر على حملها خمسةُ رجال إذا اجتمعوا عليه ، وكذلك إذا اجتمعت طاقاتُ الحبل العظيم كان له قوةٌ و استحكامٌ لا يثبت ذلك قبل الاجتماع .

فعُلم بهذا أن للاجتماع تأثيرًا في إيراث حكمٍ ليس ذلك للأفراد و إن كان كلُ واحدٍ من تلك الأفراد لا يثبت ذلك الحكم أصلاً بانفراده .

وأما في المشروع فمثلُ قول القاضي : شهادة الاثنين دون الواحد ، ومثلُ وجوب الزكاة عند اجتماع أفراد الأموال و عدم وجوبها عند عدم الاجتماع ، و مثلُ اجتماع أجزاء النجاسة في ثوب المصلي إلى غاية قدَّرها الشرعُ في المنع عن جواز الصلاة[1] و عدم المنع عنه قبل الاجتماع إلى تلك الغاية .

---

(١) و هو قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وبول الحمار ، فإن زاد من الدرهم لم تجز خلافًا لزفر والشافعي .
راجع : الهداية ١/ ٢٠٢ .

فـإجمـاع الصحـابة مثل الآية و الخـبر المـتواتر وإجـماع من بعـدهم بمنزلة المشهور من الحـديث، و إذا صار الإجماع مجـتهداً في السلف كان كـالصحيح من الآحاد و النسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر يجوز أن يجتمـع أولئك على خلافه فينسخ به الأول، ويجـوز ذلك و إن لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر، ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين أو

(**فإجماعُ الصحابة**) ـ رضي الله عنهم ـ (**مثلُ الآية**) أي هو حجةٌ قطعيةٌ حتى يُكفَّر جاحده و لم يذكر العترةَ و لا أهلَ المدينة[1] في إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لأن ذكرَ الصحابة ذكرٌ لهم ؛ لأن اسمَ الصحابة شاملٌ للعترة و أهل المدينة .

(**والنسخُ في ذلك جائزٌ بمثله**)[2] أي النسخُ بهذا الإجماع الذي بمنزلة الصحيح من الآحاد الإجماع الذي هو مثله بأن أجمعوا في القرن الثاني على حكمٍ ثم أجمع أهل القرن الثالث في ذلك الحكم على خلافه ينتسخ الحكم

---

(١) هي مدينة الرسول ﷺ وهي مقدار نصف مكة ، و هي في حرّة سبخة الأرض ولها نخيل كثيرة و مياه ، و لها تسعة و عشرون اسمًا ، و فضائلها كثيرة .
راجع : معجم البلدان للياقوت ٥/ ٩٧ رقم ١١٠٢٠ .

(٢) و به قال عيسى بن أبان و بعض المعتزلة و هو المحكي عن الخطيب البغدادي ومنسوب إلى بعض الظاهرية ، خلافًا للجمهور .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٨٠ ، فواتح الرحموت ٢/ ٨١ ، تيسير التحرير ٣/ ٢٠٧ ، إحكام الفصول للباجي ص ٣٦١ ، المستصفى ١/ ١٢٦ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣١٤ ، المسودة ص ٢٢٤ ، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٧٠ ، الإحكام لابن حزم ٤/ ٥١٧ ، إرشاد الفحول ص ١٩٢ .

عصر واحد؛ أعني به في جواز النسخ ، والله أعلم بالصواب.

الذي ثبت بإجماع القرن الثاني . أما لا يمكن النسخ بهذا الإجماع الإجماع الذي هو بمنزلة الكتاب ، وهو إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لأنه دونه ، و يُشترط في جواز النسخ المماثلة في القوة .



باب بيان سببه

قال الشيخ الإمام ـ رضي الله عنه ـ: وهو نوعان؛ الداعي والناقل أما الداعي فيصلح أن يكون من أخبار الآحاد والقياس، وقال بعضهم:

باب بيان سببه

أي سببُ الإجماع (**الداعي والناقل**)، فالداعي: هو السببُ للانعقاد، والناقلُ: هو السببُ للإظهار (**فيصلح أن يكون من أخبار الآحاد والقياس**)، وفائدةُ تخصيصهما في السببية دون الكتاب والمتواتر من السنة وإن كانا يصلحان للسببية أيضًا لانعقاد الإجماع. لما أن ثمرةَ الإجماع وهي إثباتُ العلم والعمل بالإجماع إنما تظهر في حقهما لا في الكتاب والمتواتر من السنة؛ لأن كلاً منهما موجبٌ للعلم بدون انضمام الإجماع إليه[1].

---

(١) وبه قال الماوردي وإمام الحرمين والفخر الرازي واختاره الباجي والآمدي وابن الحاجب وابن السبكي والبيضاوي، وإليه ذهب الحنابلة.
وذهب ابن حزم والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة إلى أن مستند الإجماع لا يكون إلا دليلاً قطعيًا ولا ينعقد الإجماع بخبر الواحد والقياس.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٨٢، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٩٢، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٩، إحكام الفصول للباجي ص٤٣٢ـ٤٣٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٩٣ـ ١٩٥، جمع الجوامع ٢/ ١٨٤، البحر المحيط ٤/ ٤٥٢ـ٤٥٣، المسودة ص٣٤٤.

لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا ؛ لأن إيجاب الحكم به قطعًا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للأمة وإدامة للحجة وصيانة وتقريرًا لهم على المحجة، ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الإجماع لغوًا فثبت أن ما قاله هذا القائل حَشْو من الكلام.

وأما السبب الناقل إلينا فعلى مثال نقل السنة ؛ فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه، وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا هذا إذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل

(**لصار الإجماعُ لغوا**) ؛ لأنه حينئذ يضاف الحكمُ إلى ذلك الشيء الذي يوجب علم اليقين لا إلى الإجماع، فكان ذلك الإجماعُ بمنزلة الإجماع وقت حياة النبي عليه السلام، فإنه لا اعتبار لذلك الإجماع لكونه ضائعًا، إذ الاعتبارُ لقول النبي عليه السلام لا للإجماع .

روى الإمامُ المحقق مولانا حميد الدين عن الإمام العلامة مولانا شمس الدين الكردري - رحمهما الله - فإنه قال : الإجماعُ جائزٌ بدون أن يكون ذلك مبنيًا على خبر الواحد أو القياس ؛ لأن ذلك ثبت كرامةً للأمة، وإدامةً للحجة، وصيانةً للدين المستقيم، فيجوز أن يخلقَ اللهِ تعالى في قلوب الأمة كلِّهم شيئًا يجتمعون عليه، كما قال عليه السلام : «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**».

قوله : (**وأما السببُ الناقل إلينا**) فهو إسنادٌ مجازي ؛ لأنه أراد به الإجماعَ الثابتَ الذي كان هو داعيًا إلى النقل فيكون هو بمنزلة الناقل حكمًا ؛ لأن الشيء يضافُ إلى الشيء بأدنى ملابسةٍ ووصلةٍ بينهما، والداعي إلى

الحديث المتواتر .

وإذا انتقل إلينا بالأفراد مثل قول عبيدة السلماني : ما اجتمع أصحاب النبي عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى أسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت ، وسئل

النقل في الحقيقة ظهورُ الحكم الشرعي في الخلف كما كان في السلف غيرَ أن النقلَ إنما يتحقق به وينفعل فيه فأضيف إليه ، فكان فيه إضافةُ الشيء إلى المحل ، فكان نقلُ إجماع السلف إلينا بمنزلة نقل السنة فكما كان في نقل السنة نقلٌ بطريق التواتر والآحاد فكذلك في نقل إجماع السلف ، فكما أن السنةَ في أصلها موجبةٌ للعلم والعملِ ثم عند شبهة عدم الاتصال في النقل كانت موجبةً للعمل دون العلم ، فكذلك في نقل إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإن إجماعَ الصحابة في أصله موجبٌ للعلم والعمل ، وعند شبهة عدم اتصال النقل إذا اتصل إلينا بالأفراد كان موجبًا للعمل دون العلم .

(**عَبيدة**) ـ بفتح العين وكسر الباء ـ (**السلَماني**)[1] ـ بفتح اللام ـ

(**وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت**) ، وعند الشافعي يجوز نكاحُ الأخت إذا كانت العدةَ عن طلاقٍ بائنٍ أو ثلاثٍ .

---

(١) هو عبيدة بن عمرو ـ أو ابن قيس ـ السلماني المرادي أبوعمرو الكوفي ، الثقة ، الثبت ، تابعي كبير ، أسلم عام الفتح بأرض يمن ، أخذ عن علي وابن مسعود وغيرهما .
وروى عنه إبراهيم والنخعي والشعبي وآخرون ، توفي سنة سبعين أو بعدها ، وصلى عليه الأسود بن يزيد .
انظر : أسد الغابة ٣/ ٥٥٢ ، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٢٨رقم ٣٩٠ .

عبدالله بن مسعود عن تكبيرة الجنازة فقال: «كل ذلك قد كان إلا أني رأيت أصحاب محمد ﷺ يُكبرون أربعًا»، وكما روي في توكيد المهر بالخلوة، وكان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدمًا على القياس فهذا مثله، ومن الفقهاء من أبى النقل بالآحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له.

و أما في عدة الطلاق الرجعي فلا يجوز بالاتفاق[1] فكان المرادُ من العدة هنا العدةَ عن طلاقٍ بائنٍ لتظهر فائدةُ الخلاف.

(**وكما روي في توكيد المهر بالخلوة**) وعند الشافعي لا يتأكد المهر بالخلوة[2].

(**ومن الفقهاء من أبى النقلَ بالآحاد في هذا الباب**) أي أبى نقلَ إجماع السلف بالآحاد، فقال: لأن الإجماعَ يوجبُ العلم قطعًا، وخبرُ الواحد لا يوجب ذلك، وهذا خطأٌ بينٌ، فإن قولَ رسول الله عليه السلام موجبٌ للعلم أيضًا، ثم يجوز أن يثبتَ ذلك بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجبًا العملَ دون العلم. كذا قاله الإمامُ شمس الأئمة السرخسي[3] ـ رحمه الله ـ.

ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كما أن من أنكر خبرَ الرسول عليه السلام في أصله فقد أبطل دينه؛ لأن القرآنَ إنما ثبت بالإجماع. كذا قاله في

(١) انظر: المجموع ١٦/ ٢٢٣.
(٢) انظر: المجموع ١٦/ ٣٤٦.
(٣) راجع: أصول السرخسي ١/ ٣١٩.

ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله؛ لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين.

«الميزان»[1] والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) قال السمرقندي في ميزان الأصول في فصل بيان حكم الإجماع ص٥٣٤ : «قال عامة أهل القبلة بأن إجماع كل عصر من الأمة صواب وحجة إن وجد الإجماع بالقول في الوجوب والحل والحرمة ونحوها، وأنه يوجب العلم به قطعًا».
وفي ص٥٤٦ : «فوجب القول بالضرورة بكون الإجماع حجة قطعية فتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي إلى المحال».
أما العبارة التي ذكرها الشارح فلم أقف عليها فيه .

باب القياس

قال الشيخ الإمام ـ رضي الله عنه ـ: الكلام في هذا الباب ينقسم إلى أقسام: أولها: الكلام في تفسير القياس والثاني: في شرطه. والثالث: في ركنه. والرابع: في حكمه. والخامس: في دفعه.

ولا بد من معرفة هذه الجملة ؛ لأن الكلام لا يصح إلا بمعناه ولا يوجد إلا عند شرطه

باب القياس[1]

(لأن الكلامَ لا يصحُ إلا بمعناه)؛ لأنه إذا لم يكن للفظ معنىً لا يكون كلامًا؛ لأن الكلامَ هو المفيدُ، وما لم يفدْ كان مهملاً، فصار كألحان الطير (ولا يوجدُ إلا عند شرطه)؛ لأن شرطَ الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء،

---

(١) القياس : قست الشيء بالشيء : قدَّرته على مثاله .
وفي الاصطلاح : هو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة .
راجع : الصحاح ٣/ ٩٦٨، مادة : قيس، التعريفات ص ٢٣٢، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦ .
وراجع في تعريف القياس : أصول السرخسي ٢/ ١٤٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٩٦ـ١٩٨، تيسير التحرير ٣/ ٢٦٣ـ٢٦٥، المستصفى ٢/ ٢٢٨ـ٢٢٩، الإحكام للآمدي ٣/ ٣، المعتمد ٢/ ١٩٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٣، البرهان ٢/ ٤٨٧، ميزان الأصول ص ٥٥٣ـ٥٥٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٦، البحر المحيط ٥/ ٦ فما بعدها، جمع الجوامع ٢/ ٢، المحصول ٥/ ٥ فما بعدها .

ولا يقوم إلا بركنه ولم يشرع إلا لحكمه ثم لا يبقى إلا الدفع.

باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته، ومعنى هو المراد بدلالة صيغته، ومثاله الضرب؛ هو اسم للفعل يُعرف بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته

فلا يتصورُ وجودُ المشروط بدون الشرط؛ إذ لو وُجد بدونه لا يكون متوقفًا عليه فيلزم أن يكون متوقفًا عليه ولا يكون متوقفًا عليه في حالة واحدة وهو محالٌ، (ولا يقومُ إلا عند ركنه)؛ لأن ركنَ الشيء عينُ ذلك الشّيء وثّبوتُ الشيء بدونه محالٌ، (ولم يُشرع إلا لحكمه)؛ لأن الشيء إنما يخرج عن كونه عبثا إذا كان له عاقبةٌ حميدةٌ، وإذا لم يكن له حكمٌ لم يكن له عاقبةٌ حميدةٌ.

[«باب تفسير القياس»]

(وللقياس تفسيرٌ هو المرادُ بظاهر صيغته، ومعنىً وهو المرادُ بدلالة صيغته) ككلمة أف تدل على الأذى بصيغتها، وتدلُ على حرمةِ الضرب بمعناها الذي هو معنَى الصيغة وهو الإيذاءُ.

(هو اسمٌ لفعل يُعرف بظاهره) وهو إيقاعُ الخشبة على جسم حي، (ولمعنى يُعقل بدلالته) وهو الإيلامُ، حتى إن من حلف لا يضربُ امرأته فخنقها أو عضّها أو مدَّ شعرها يحنث[1].

---

(١) راجع: ص (٧٥) مع هامش رقم (١٦٥).

على ما قلنا، أما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال: قس النعل بالنعل أي أحذه به، وقدِّره به وذلك أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسًا وهو مأخوذ من قايسته قياسًا.

وقد يسمى هذا القياس نظرًا مجازًا؛ لأنه من طريق النظر يدرك، وقد يسمى اجتهادًا؛ لأن ذلك طريقه فسمِّي به مجازًا، وأما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو أنه مدرك في أحكام الشرع ومفصل من مفاصله، وهذه جملة لا تعقل إلا بالبسط والبيان، وبيان ذلك أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات، فجعل الأصول شهودًا فهي

و قد يسمى قياسًا؛ لأن كلَ واحد من المناظرين يقيسُ بأصله، (**وقد يسمى هذا القياسُ نظرًا**) قيَّد بقوله: «هذا» لأنه لا يُسمى التقديرُ اللغوي نظرًا.

المَدرك: موضعُ الدرك، والدركُ هو العلمُ[1] فبالقياس يُعلم الشيء، وهو دليلٌ على الشيء كالدخان يعلم به النارُ لا أن النارَ تثبتُ به، وعن هذا قالوا: القياسُ هو الإبانةُ وهي الإظهارُ، والإظهارُ يقتضي كون الشيء خفيًا، والحكمُ في الفرع كان خفيا، فبالقياس يُدرك ويُعلم، وكذلك (**المفصِل**) على هذا، فإن القياسَ موضع الفصل بين أن يكون حجةً وهي القياسُ وبين أن يكون هوى، أو هو يفصل بين الحلال والحرام، (**فجعل الأصول**) وهي الكتابُ والسنةُ والإجماعُ (**شهودًا**).

---

(١) قال تعالى: ﴿بل ادّارك علمهم﴾ قال السُدي في تفسيره: اجتمع علمهم في الآخرة. أي علموا في الآخرة.
انظر: لسان العرب ١٠/ ٤٢١.

شهود الله، ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل ولابد من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ، ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته،

(**هو شهادتها**) أي شهادةُ النصوص، وهو كونها صالحةً للتعليل، حتى إذا كان النصُ غيرَ مدرك بالعقل كالمقدرات لا يصلح، أو كان مخصوصًا عن النص العام كشهادة خزيمةً[1] - رضي الله عنه - لا يصلح .

(**ولابد من صلاح الشهادة**) وهو الوصفُ الصالحُ لمناط الحكم[2] كما في لفظ الشهادة؛ فإن الشهادةَ مخصوصةٌ بلفظ خاص وهو لفظُ أشهدُ لا كلُ لفظٍ يدل على العلم حتى لو قال : أعلمُ أو أتيقنُ لا يقبلُ .

وكذلك كل معنى في النصوص لا يكون مؤثرًا لإثبات الحكم في الفرع؛ بل المعنى هو الوصفُ الصالح لإضافة الحكم إليه .

و قوله : (**وعدالته**) وهي أن يظهرَ أثره في موضعٍ إما بالكتاب أو بالسنة

---

(١) هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة بن ساعدة الأنصاري، أبو عمارة المدني، ذوالشهادتين، من كبار الصحابة، شهد أحداً وما بعدها، استشهد يوم حنين سنة سبع وثلاثين، وكان حامل راية بني خطمة - رضي الله تعالى عنه -
انظر : الإصابة ١/ ٤٢٤، الاستيعاب ١/ ٤١٦، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٧٥رقم ٢٠٦ .

(٢) المناط : هو مفْعل من ناط نياطًا أي علق فهو ما نيط به الحكم أي علق به وهو العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل، يقال : نُطتُ الحبلَ بالوتد، أنوطُهُ نوطًا : إذا علقتهُ، ومنه ذات أنواط شجرة كانوا في الجاهلية يعلّقون فيها سلاحهم . . . إذا تقرر هذا : فالمناط مُتعلَّقُ الحكم . =

واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة، ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القائس، ولا بد من مطلوب وهو الحكم

أو بالإجماع، وهذا كتعليلنا في إسقاط النجاسة من سؤر سواكن البيوت باعتبار ضرورة الطوف وكثرة الدوران فإن ذلك وصفٌ معدَّلٌ ظهرت عدالته بالكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتابُ : فقوله تعالى : ﴿ **فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ** ﴾ فعُلم بهذا أن للضرورة تأثيرًا في التخفيف، وكذلك قوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم** ﴾[1] حيث أثَّرت كثرة الطوف في سقوط الاستئذان .

و أما السنةُ : فقوله عليه السلام : «**الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين عليكم والطوافات**» .

و أما الإجماعُ : فإن العلماءَ أجمعوا على أن ما ضاق أمره اتَّسع حكمه .

(**واستقامته للحكم المطلوب**) أي مطابقته الوصفَ لحكمه بأن لم يكن فيه فسادُ الوضع ولا المخالفة بينهما كما في الشهادة، فإن الرجلَ إذا ادَّعى على آخر ألفَ درهم وشهد الشهودُ بأن له عليه ألفَ غنمٍ لم يصح لعدم الملاءمة بين الدعوى والشهادة .

(**ولابد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القائس**) إلى آخره .

= وقيل : المناط هو العلة .

انظر : شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩٩ ـ ٢٠٠، إرشاد الفحول ص ٢٢١ .

(١) سورة النور، آية : ٥٨ .

الشرعي، ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل أصلاً أو الخصم في مجلس النظر والمحاجة.

بيان هذا في قولنا: الخارجُ النجسُ من السبيلين ناقضٌ للطهارة، فالطالبُ أبو حنيفة - رضي الله عنه - والشاهدُ فيه قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾[1].

و الشهادةُ: دلالةُ هذا النص على خروج النجاسة من البدن.

والصلاحيةُ: أن يكون هذا التعليلُ الذي ذكره هو صالحٌ لإضافة هذا الحكم إليه.

وصلاحيةُ النص هي: أن هذا النصَ غيرُ معدول به عن القياس.

والعدالةُ: ظهور أثره في موضعٍ من المواضع، وقد ظهر؛ فإنه إذا خرجت النجاسةُ من سرة إنسان تنتقض طهارته بالإجماع. ومعدّل ذلك أيضًا بقوله عليه السلام لتلك المستحاضةً: «**توضئي لكل صلاة فإنه دمُ عِرق انفجر**»[2].

واستدلالُ أبي حنيفة - رحمه الله - بهذا الطريق هو الطلبُ، والمطلوبُ: إثباتُ انتقاض الوضوء.

والحاكمُ: القلبُ، والمحكومُ عليه: البدن بالعمل أو الخصم وهو الشافعي.

(**والبدن بالعمل أصلاً**)، لأن المقصودَ من القياس هو العملُ بالبدن؛

---

(١) سورة النساء/ ٤٣.

(٢) خرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب غسل الدم ١/ ٣٩٦، حديث رقم ٢٢٨ بلفظ: «**ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت**» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة.

ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب، وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات؛ هذا مذهب عامة أصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين -رضي الله عنهم أجمعين- فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأي على

لأن القياسَ لا يوجب العلم قطعًا ليُجعل العقد أصلاً؛ بل جعل البدن أصلا في حق العمل، ويلزم منه عقد القلب ضرورةً لقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾[1] فكان اعتقادُ القلب بصحته لضرورة وجوب العمل على البدن، فلذلك قال: «وهو القلبُ بالعقد ضرورةً».

و قوله: (**ولا بد من حكمٍ هو بمعنى القاضي وهو القلب**)؛ لأن القلبَ يحكم بكون هذا الوصف مؤثرا في هذا الحكم فيحكم بثبوت ذلك الحكم عند وجود هذا الوصف.

فإن قيل: ذَكر قبيل هذا بقوله: «ولا بد من مقضي عليه وهو القلبُ»: فلما كان القلبُ مقضيًا عليه كيف يصلح أن يكون قاضيًا والقاضي لا يقضي على نفسه؟

قلنا: نعم ذلك من حيث القصد.

و أما من حيث الضمن فيصح؛ لأنه حينئذ كان المقصودُ بالقضاء غيرَه فيتعدى إلى القاضي أيضًا بطريق العموم كالقاضي يقضي بثبوت الرمضانية فإنه إذا جاء واحدٌ عدلٌ يشهدُ برؤية هلال رمضانَ في يومٍ كان بالسماء علةٌ فالقاضي يقضي بصحة شهادته وثبوتُ رمضانَ على العموم فيجب عليه

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٣٦.

الأصول الشرعية للتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لا حجة لإثباتها ابتداء، وقال أصحاب الظواهر من أهل الحديث وغيرهم: أن القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الأصبهاني وغيره، واختلف هؤلاء فقال بعضهم: لا دليل من قبل العقل أصلاً والقياس قسم منه.

الصومُ أيضًا بطريق الضمن؛ لأن القاضيَ مثلُ العامة في حق وجوب التكليف عليه، وكذلك لو قضى بالملك للمدعي عند قيام الحجة يثبت حكمه على العموم فيثبت على نفسه أيضًا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد حكمه للمدعي به.

وقوله: (**لتعدية أحكامها**) أثَّر لفظُ التعدية على لفظ الإبانة وإن كان هو مجازًا احترازًا عن وهم أن يثبتَ الحكمُ فيه قطعًا؛ لأن لفظَ الإبانة يدل على أن الحكمَ في الفرع كانَ ثابتًا بالنص أيضًا لكن كان خفيًا فأظهره المجتهدُ بالقياس، فحينئذ يجب أن يثبتَ الحكمُ فيه قطعًا كما لو لحق خبرُ الواحد بمجمل الكتاب يثبت الحكمُ هناك قطعا.

(**لا دليلَ من قبل العقل أصلاً**) فإنهم قالوا: العقلُ ليس بموجب شيئًا (**والقياسُ قسمٌ منه**) أي من العقل[1].

---

(١) القياس نوعان: عقلي وشرعي

فالعقلي: ما استعمل في أصول الديانات، وقيل في تحديده: هو رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه. وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند الأكثر سوى بعض أهل الحديث والإمامية من الروافض والحنابلة والمشبهة والخوارج إلا النجدات منهم، وهؤلاء أنكروا القياس الشرعي أيضًا سوى الحنابلة. =

وقال بعضهم: لا عمل لدليل العقل إلا في الأمور العقلية دون الشرعية، وقال بعضهم: هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا إليه لإمكان العمل باستصحاب الحال. واحتج من أبطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ ومن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا.

وأما السنة فقول النبي عليه السلام: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا».

(«حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا»)[1]، فوجه التمسك أنه ذمهم على ذلك الفعل، فكان ذمُّ النبي عليه

= وأما القياس الشرعي فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعًا.

وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وإبراهيم النظام وجماعة من المعتزلة: ورود التعبد به ممتنع عقلاً.

وقال داود الظاهري وابنه والقاساني: إنه ليس بممتنع عقلاً ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به، بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً.

راجع تفصيل آراء العلماء في هذه المسألة في: أصول السرخسي ٢/ ١١٨ فما بعدها، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٩٤، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٩٨، ميزان الأصول للسمرقندي ص ٥٥٥ فما بعدها، التوضيح مع التلويح ٢/ ٥٢ فما بعدها، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٠، فما بعدها، المحصول ٥/ ٢١ فما بعدها، شرح الجلال المحلى ٢/ ٢٠٣ فما بعدها، البرهان ٢/ ٤٩٠ فما بعدها، شرح تنقيح الفصول ص٢٨٥ - ٢٨٧، المعتمد ٢/ ٢١٤ فما بعدها، روضة الناظر ٢/ ٢٣٤، المسودة ص٣٦٥ فما بعدها، الإحكام لابن حزم ٨/ ٤٨٧ فما بعدها، إرشاد الفحول ص ١٩٩.

(١) ذكره أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمذاني في الفردوس بمأثور الخطاب =

السلام إياهم بسبب ذلك الفعل دليلاً على أن ذلك الفعلَ قبيحٌ، والفعلُ القبيحُ لا يجوز أن يكون مَدركًا من مدارك أحكام الشرع؛ إذ في هذا الحديث وجوهٌ من المذامِّ من طرف السبب ومن طرف الحكم، أما من طرف السبب فإنه عليه السلام جعل فعلَ القياس من نتيجة فعلٍ من حيث أصله وفسد نسَبه، فإن الفعلَ الطيب إنما ينشأُ من العرق الطيبِ، وأما من طرف الحكم فهو ضلالٌ وإضلالُ، فالضلالُ بانفراده كافٍ في استجلاب وصف القبح فكيف ما لو اقترن بالإضلال؟

ثم قوله: «فقاسوا» يحتملُ أن يكون قياسهم ما نقل من أصل عبادة الأصنام أن أسلافَهم المؤمنين كانوا قد صوَّروا صور الأنبياء والصلحاء الذين تقدَّموهم ليزدادوا حرصًا في طاعة الله برؤية صورهم وتذكُّرهم ما بلَغهم من مجاهدتهم وتحملهم لمشاق الدين، إلى أن نشأ أولادُ السبايا فيهم بعد انقراض أسلافهم الصالحين، فقالوا: كانت هذه الصور يعبُدها أسلافنا فيجب علينا عبادتها أيضًا، فحينئذ كان معنى قوله: «فقاسوا ما لم يكن بما قد كان» أي قاسوا ما لم يكن من عبادة الأصنام في أسلافهم بما قد كان من وجود نفس الصور التي كان صوَّرها أسلافهم للتذكر وزيادة الاتّعاظ والحرص في الطاعة برؤيتهم إياها لا لعبادتهم إياها، والله أعلم.

= ٣/ ٤٥١، حديث رقم ٥٣٨٧، والمناوي في فيض القدير ٥/ ٢٩٥، حديث رقم ٧٣٦٢ بلفظ: «**لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولَّدون وأبناء سبايا الأمم التي كانت بنو إسرائيل تسبيها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا**».

أما الدليل فشبهة في الأصل ؛ لأن النص لم ينطق بشيء من الأوصاف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى، فلا يصح إثباته بما هو شبهة في الأصل مع كمال قدرة صاحب الحق، وأما الذي في المدلول فلأن المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء .

(**وأما الدليلُ فشبهةٌ في الأصل**) أي القياسُ دليلٌ فيه شبهةٌ في أصله، وبهذا القيد يحترز عن خبر الواحد، فإن الشبهةَ فيه في طريقه لا في أصله.

و أما القياسُ فالشبهةُ في أصله، وهذا لأن وصفَ القياس يثبت باجتهاد المجتهد وهو يحتمل الخطأَ في أصله؛ لما أن ذلك الوصفَ غيرُ منصوص عليه لا بالعبارة ولا بالإشارة ولا بالدلالة ولَا بالاقتضاء فكان ثابتًا بالرأي ضرورةً، فلا يجوز إثباتُ الحكم وهو حقُ الله تعالى بما فيه شبهةً في أصله مع كمال قدرة صاحب الحق بخلاف خبر الواحد، فإن الشبهةَ فيه في طريق الاتصال برسول الله عليه السلام فلو تفحصت وتتبعت ناقلاً عن ناقلٍ إلى أن بلغَ إلى رسول الله عليه السلام، كان ذلك حجةً قاطعةً ؛ لأن المسموعَ من في رسول الله عليه السلام حجةٌ قاطعةٌ، ولا كذلك القياس وقد ذكرناه في أقسام السنن[1] .

(**ولا يُطاع اللهُ تعالى بالعقول والآراء**) ؛ لأن الطاعةَ إنما تقع عند العلم بكيفيات الفعل وكمياته، والعقلُ يقف على جُمل المحاسن والمساوي بأن شكرَ المُنْعم حسنٌ وكفره قبيحٌ، ولا يقف على كيفيات الشكر وكمياته، يعني لا يقف بما يؤدَّى الشكرُ وبأي وصف يؤدَّى فلا تقعُ الطاعة بالعقل نفسه خصوصًا ما إذا كان الحكمُ في المقدرات كإعداد الركعات ومقادير الزكوات

---

(١) راجع : ص (١١٨٥).

ألا ترى أن من الشرائع ما لا يدرك بالعقول مثل المقدرات، ومنها ما يخالف المعقول.

ولا يلزم أمر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات؛ أما على الأول فلأنها من حقوق العباد، أما غير القبلة فلا يشكل، وأما القبلة فأصله

والحدود وغير ذلك .

(ومنه ما يخالف المعقول) لا يريد بهذا ما يخالف العقل في الحسن والقبح من كل وجه، فإن ذلك لا يصح أصلاً لأن ما كان حسنًا عقلاً من كل وجه لا يرد الشرعُ بخلافه، وما كان قبيحًا عقلاً من كل وجه لا يرد الشرعُ أيضًا بخلافه؛ لأن السمعَ والعقلَ حجتانِ من حجج الله تعالى فلا يتناقضان، ولهذا لم يجز النسخُ فيما حَكَمَ العقلُ بحسنه أو بقبحه من كل وجه .

ألا ترى أن حسنَ شكرِ المنعم وقبحَ كفرانه مما يستحيل انتساخه، وإنما أراد به ما يخالف القياسَ الشرعي من كل وجه كبقاء الصوم مع وجود الأكل أو الشرب ناسيا وانتقاضُ الطهارة بالقهقهة في الصلاة .

(أما على الوجه الأول) وهو قوله : «فلمعنى في الدليل وهو أن المطلوبَ حقُ الله تعالى فلا يجوز إثباته بما فيه شبهةٌ» فهذه الأمورُ حقوقُ العباد فإنهم ينتفعون بها في دنياهم .

(وأما في غير القبلة فلا يشكلُ) يعني أنه من حقوق العباد وكذلك أمرُ القبلة ؛ لأن أصلَه معرفةُ أقاليم الأرض لحوائجهم التي تتعلق بها ؛ لأنها تتقدم في إقليم وتتأخر في إقليم، وينتفعون بمعرفتها في سَيرهم في

معرفة أقاليم الأرض، وذلك حق العباد فبني على وسعهم، وأما على الثاني فلأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوه محسوسة.

ألا ترى أن قيم المتلفات ومهور النساء وأمور الحرب تعقل

تجاراتهم وغيرُ ذلك فصح إثباتُها بالرأي لاضطرارهم وعجزهم بخلاف حق صاحب الشرع، فإن صاحبَ الشرع موصوفٌ بكمال القدرة فلا يصح إثباته بدليل فيه شبهةٌ في أصله .

(**وأما على الوجه الثاني**) وهو قوله : «ولمعنى في المدلول وهو : أن طاعةَ الله تعالى لا تنال بالعقول والآراء» فهذه الأمورُ تُعقل بالأسباب الحسية بالنظر إلى المتلفات وأمور الحرب .

و ذكر الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : وأما على الثاني فلأن الأصلَ فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركًا بالحواس وبه يثبت علمُ اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة .

ألا ترى أن الكعبةَ جهتها تكون محسوسةً في حق من عاينها، وبعد البعد عنها بإعمال الرأي يمكن تصييرها كالمحسوسة وكذلك أمرُ الحرب، فالمقصودُ صيانةُ النفس عما يتلفها وقهرُ الخصم وأصلُ ذلك محسوسٌ، وما هو إلا نظيرُ التوقِّي عن تناول سمّ الزُعاف[1] لعلمه أنه متلفٌ والتوقي عن الوقوع على السيف والسكين لعلمه أنه ناقضٌ للبنية، فعرفَنا أن أصلَ ذلك محسوسٌ،

---

(١) زَعَفَهُ زَعْفًا أي قتله مكانه، وكذلك أزعفه : إذا قتله قتلاً سريعًا، وسمٌ زُعافٌ وموت زعاف وذُؤافٌ أيضًا بالهمز مثل زُعاف .
راجع : الصحاح ٤/ ١٣٦٩، مادة : زعفً .

بالأسباب الحسية وكذلك القبلة وكان يقينا بأصله على مثال الكتاب والسنة، وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها ولأن العمل بالأصل مواضع القياس ممكن، وذلك دليل دعينا إلى العمل به، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ الآية وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحرب وغيرها؛ لأن العمل بالأصل غير ممكن وكذلك أمر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات؛ لأن ذلك أمر يعقل بالحس والعيان، وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الأمر بالاعتبار على أمر الحرب يحمل

فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بدليلٍ لا شبهةَ في أصله، ثم في هذه المواضعِ الضرورةُ تتحقق إلى إعمال الرأي، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقًا آخرَ وهو دليلٌ للعمل به فلأجل الضرورة جوَّزنا العملَ بالرأي فيه، وهنا الضرورةُ لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يُغنيه عن إعمال الرأي فيه، وهو اعتبار الأصل الذي قررنا[1] يعني به استصحابُ الحال.

(**وحصل بما قلنا**) أي بما قلنا من الحَجر عن القياس (**المحافظةُ على النصوص بمعانيها**) أي بأن يتفكرَ في معاني النص ويعملَ بإشاراته ودلالاته، فلو اشتغل بالقياس لجاز أن يتركَ العملَ بالإشارات والدلالات مع وجودهما بسبب اشتغاله بالقياس، وهذا لأن النصوصَ قوالبُ المعاني اللغوية، فيجب علينا التبحر فيها لنقف على مضمراتها وإشاراتها واستعاراتها وكناياتها وغيرِ ذلك، فكان هو العملَ بالنصوص بجميع معانيها لا العملَ بالقياس.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٢٣ـ ١٢٤.

مشاورة النبي عليه السلام ولعامة العلماء وأئمة الهدى الكتاب والسنة، والدليل المعقول وهذا أكثر من أن يحصى وأوضح من أن يخفى وإنما نذكر طرفًا منه تبركًا واقتداء بالسلف.

قال الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ والاعتبار رد الشيء إلى نظيره، والعبرة البيان.

قال الله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ أي تبينون والقياس مثله سواء، فإن قيل: إنما يصح الاعتبار بأمر ثابت بالنص دون الرأي وهو أن يذكر سبب هلاك قوم أو نجاتهم وكذلك عندي هاهنا إذا ذُكرت العلة نصًا مثل قول النبي في الهرة: «إنها من الطوافات» والجواب ما نبين إن شاء الله.

وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، و: ﴿يعقلون﴾، ونحو ذلك وقال جل ذكره: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾، وهو إفناء وإماتة في الظاهر لكنه حياة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه؛ أما الأول فإن من تأمل في شرع القصاص صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيًا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيًا فيصير حياة لهما أي بقاء عليهما، وأما في استيفائه فلأن من قتل رجلاً صار حريًا على أوليائه وصاروا كذلك عليه فلا يسلم لهم حياة إلا أن يقتل القاتل فيسلم به حياة أولياء القتيل الأول

و قوله: (والجواب ما نبين) وهو قوله فيما بعده بصفحة[1]: وبيانُ ذلك في الأصل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[2].

---

(١) انظر: ص (١٧٢٥) فما بعدها.

(٢) سورة الحشر، آية: ٢.

والعشائر فصاروا أحياء معنى وهـــذا لا يعـــقل إلا بالتأمل.

وأما السنة فأكثر من أن تحصى. من ذلك ما رُوي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - حين بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بم تقضي؟ قال: بما في كتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: أقضي بما قضى به رسول الله. قال: فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي. قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله» وهذا نص صحيح.

وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبي عليه السلام

و قوله: («قال: فإن لم تجد في كتاب الله تعالى»)[1] ولم يقل فإن لم يكن في كتاب الله؛ لأن اللهَ تعالى بين كلَ شيء فيه حيث قال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، ثم لم يذكر في هذا الحديث التمسكَ بالإجماع مع أن الإجماعَ في كونه حجة فوق القياس، لِما أن الإجماعَ لم يكن حجةً وقت حياة النبي عليه السلام.

(وقد روينا ما هو قياسٌ بنفسه) كما في قوله عليه السلام: «فإنها من الطوافين عليكم» وكقوله عليه السلام للخثعمية: «أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ فقضيتِه أما كان يقبل منكِ؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق» وقوله عليه السلام لعمرَ - رضي الله عنه - حين سأل عن القُبلة للصائم، فقال عليه السلام: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرّك؟ قال: لا.

---

(١) مر تخريجه في هامش (١٠) ص (١١٨٩).

(٢) سورة الأنعام، آية: ٥٩.

(٣) سورة النحل، آية: ٨٩.

وعمل أصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا الباب أشهر من أن يخفى على عاقل مميز، فإن طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الإسلام، ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى أمرًا لا دليل عليه؛ بل الناس سواء في تكليف الاعتبار، وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء، وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه؛ لأن الشرع شرع أحكامًا بمعاني أشار إليها كما أنزل مثلات بأسباب قصها ودعانا إلى التأمل ثم الاعتبار.

وبيان ذلك في الأصل في قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ فالإخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل

قال: ففيم إذن »[1]، وكذلك (عملُ الصحابة) - رضي الله عنهم - بالقياس مذكورٌ في الكتاب بعد هذا.

وكان شيخي - رحمه الله - يفيدُ (في قوله تعالى: (﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾)[2] بقوله: قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ﴾ بيانُ العقوبة، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بيانُ الجناية، وقوله: ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾

---

(١) خرجه أبو داود في كتاب الصيام، باب القبلة للصائم ١/ ٧٢٥-٧٢٦، حديث رقم ٢٣٨٥ بلفظ: «أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ...فَمَه»، والدارمي في كتاب الصوم، باب الرخصة في ... ١/ ٤٣٨، حديث رقم ١٦٧٥ بلفظ: «أرأيت لو مضمضت من الماء ...ففيم»، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

(٢) سورة الحشر: ٢.

والكفر يصلح داعيًا إليه؛ وأول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة، وقوله تعالى: ﴿مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا﴾ دليل على أن إصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل، وأن المقت والخذلان جزاء النظر إلى القوة والاغترار بالشوكة إلى ما لا يحصى من معاني النص، ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص

بيانُ غلظ الجناية، وقوله: ﴿مِن دِيَارِهِمْ﴾ بيانُ غلظ العقوبة.

وقوله: (﴿لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ **دلالةٌ على تكرار هذه العقوبة**).

فإن قيل: لفظُ الأول لا يدل على التكرار بدليل ما إذا قال: أول عبد أشتريه فهو حر؛ فاشترى عبدًا يعتق من غير توقف إلى تكرار شراء عبدٍ آخر.

قلنا: هذا طردٌ لا نقضٌ؛ لأن اسمَ الأول وإن كان يدل على التكرار فهو لا يقتضي أن يتوقف حكمه إلى وجود الثاني.

ألا ترى أن الكلمةَ التي هي موضوعة لتكرار الفعل وهي كلمة كلما لا تقتضي وجود الفعل الثاني في حق الحنث، فإنه إذا قال: كلما تزوجت امرأةً هي طالقٌ فتزوج امرأةً تطلق وإن لم يوجد تكرار التزوج، فأولى أن لا يقتضي وجود الفعل الثاني في الكلمة التي فيها دلالةٌ على تكرار الفعل، وهذا لأنه قال: «لما قال أولُ عبد أشتريه فهو حرٌ» دل ذلك على أن شراء العبد يوجد منه مرةً بعد أخرى، ولكنّ لا يتوقف حنثُه على وجود شراء عبد آخر؛ لأن شراء العبد قد وُجد وهو شراء العبد الواحد سابقًا على غيره، فإنّ الأولَ اسمٌ لفردٍ سابقٍ لا يشاركه غيرُه فقد وُجد ذلك فيحنث.

(**ودعانا إلى التأمل**) ثم الاعتبار؛ لأن الله تعالى أمرنا بالاعتبار بقوله:

للعمل به فيما لا نص فيه، وكذلك في مسألتنا هذه؛ مثال ذلك في مسألة الربا وذلك أن النبي عليه السلام قال: «الحنطة بالحنطة» أي بيعوا الحنطة بالحنطة؛ لأن الباء كلمة إلصاق فدل على إضمار فعل مثل قولك بسم الله؛ فدل عليه قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، ودل عليه حديث عبادة بن الصامت أن النبي عليه السلام قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق إلا سواء بالسواء، والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء

﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾[1]، والأمرُ بالشيء أمرٌ به وبما هو من لوازمه كالأمر بالصلاة أمرٌ بالطهارة، والاعتبارُ لا يكون إلا بأن يكون التأملُ سابقًا على الاعتبار فكان الدعاء إلى الاعتبارِ دعاء إلى التأمل لا محالة سابقًا ثم إلى الاعتبار.

وبيان ذلك في الأصل: أي في الأصل الذي هو موجبٌ للقياس.

(**ويدل عليه**) أي على إضمار فعل الأمر.

(**قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»**) والنهي عن الشيء كان أمرًا بضده خصوصًا فيما إذا لحقه الاستثناءُ، والبيعُ وإن كان مباحًا في نفسه، يجب مراعاة شرطه إذا قصد المكلَف مباشرته كالنكاح وهو مباحٌ في نفسه لكن إذا أقدم عليه يجب عليه إحضارَ الشهود، وكذلك صلاةُ التطوع وإن كانت غيرَ واجبة فعند القصد إلى أدائها يجب مراعاة شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما، فكذلك هاهنا يجب صرف الأمر المدلول الذي هو مقتضٍ للوجوب إلى حال البيع التي هي شرطٌ لا إلى نفس البيع.

---

(١) سورة الحشر: ٢.

عينًا بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ».

والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه، وقوله: «مثلاً بمثل» حال لما سبق والأحوال شروط؛ أي بيعوا بهذا الوصف، والأمر للإيجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الأمر إلى الحال التي هي شرط، والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر: «كيلاً بكيل» فثبت بصيغة الكلام، وقوله: والفضل اسم لكل زيادة، وقوله: ربًا اسم لزيادة هي حرام وهو

(والحنطةُ اسمُ علمٍ لمكيل) يعني اسمُ علم لنوع من طعام له صلاحيةٌ أن يكالَ في قدر يدخل تحت الكيل كما يقال: الماءُ مُرو وإن لم تكن قطرته مُروية وهي ماءٌ لكن له صلاحيةُ الإرواء عند الانضمام إلى قطرات أُخر، وقوله: («مثلاً بمثل» حالٌ لما سبق) وهو: «بيعوا» الذي هو مدلولٌ غيرُ مذكور، (والأحوالُ شروط) كما إذا قال الرجلُ لعبده: إن كلمتَ فلانًا قائمًا فأنت حرٌ، فكلَّمه قاعدًا لم يَعتق، ولو كلَّمه قائمًا عتق؛ لأنه بمنزلة قوله: إن كنت قائمًا وقت التكلم معه، وكقولهم: ادخل الدار غاضًا بصرك فكان الواجبُ غضَّ البصر عند الدخول، فعُلم بهذا أن الأحوالَ شروط.

(والمراد بالمثل القدرَ) أي القدر الشرعي وهو المقدَّر بالكيل (لما روي في حديث آخر: «كيلا بكيل») أي مكان قوله: «مثلاً بمثل» لما أن المماثلةَ من حيث الوزن أو من حيث الحبَّات غيرُ مراد حتى إذا باع كيلا من حنطة وزنه عشرةَ أمنًا بنصف كيل من حنطة وزنه أيضًا عشرة أمنا لا يجوز وإنْ كانا متساويين من حيث الوزن، فلو كانا متساويين من حيث الكيل ومتفاضلين من حيث الوزن يجوز، وكذلك لو كانا متساويين من حيث الكيل

فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال، والمراد بالفضل الفضل على القدر؛ لأن الفضل لا يتصور إلا بنــــاء على المماثلة ليكون فضلاً عليها، والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة، وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر، هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب عليها التأمل فيما هو داع إلى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المماثلة عند البيع بجنسها، وإذا تأملنا وجدنا الداعي إلى هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً

ومتفاضلين من حيث الحبّات يجوز أيضًا.

(**والمرادُ بالفضل الفضل على القدر**) أي على القدر الشرعي، (**والمرادُ بالمماثلة إنما هو القدر بالنص**) أي القدر الشرعي وأقله نصف صاع، (**فكذلك الفضل عليها ما لا محالة**) أي الفضل الذي هو موجبٌ للحرمة، وإنما يكون بالفضل الذي هو فضلٌ على المماثلة الشرعية بالكيل، وأدنى المماثلة الشرعية مقدَّرٌ بنصف صاع.

وحاصله إن الأحوالَ الثلاثة من المساواة والمفاضلة والمجازفة إنما تعتبر بحسب الكيل الشرعي وأقله نصف صاع، حتى لو باع حفنة من حنطة بحفنة منها أو بحفنتين يجوز، وكذلك فيما دونهما وفيما فوقهما إلى أن بلغت الحنطةُ إلى نصف صاع، وإذا بلغ كلا العوضين أو أحدهما نصف صاع والآخرُ أقلُ منه كيلاً أو أكثرُ منه كيلاً لا يجوز، وإن كانت تلك الزيادةُ لا تبلغ

متساوية ولن تكون أمثالا متساوية إلا بالجنس والقدر؛ لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه، فإنما تقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة، والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله: جيدها ورديئها سواء تبرها وعينها سواء.

الكيل، نصَّ على هذا في «الذخيرة» و«المحيط»[1] والمعنى في نوع بيع الجنس بالجنس فقال: في كل منها أدنى ما يجري فيه الربا من الأشياء المكيلة نحو الحنطة وأشباهها نصفُ صاعٍ وذلك مُدان[2] حتى لو باع مدَّين[3] من الحنطة بثلاثةَ أمنًا من الحنطة فصاعدًا لا يجوز، وكذلك إذا باع منوين من الشعير بثلاثة أمنًا من الشعير فصاعدًا لا يجوز.

قلت: والمنُ الواحدُ مما لا يدخل تحت الكيل ومع ذلك ذَكر عدم الجواز مع

---

(١) راجعت فيه كتاب البيوع من كتاب المحيط الرضوي للسرخسي فلم أقف عليه، والمسألة موجودة في كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٥٢٢.

(٢) انظر: اللوحة رقم ٢٩٠ القسم الثاني من كتاب الذخيرة الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٤٤٠٠ وعبارته«... أن أدنى ما يكون مال الربا من الحنطة نصف قفيز.

و ذكر شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - في «كتاب الشرح» في شرح الأحاديث أن أدنى ما يجري فيه الربا من الأشياء المكيلة نحو الحنطة وأشباهها نصف صاع وذلك مدّان...»

(٣) مُد: مكيال: وهو رطلٌ وثلث عند أهل الحجاز (الأئمة الثلاثة) ورطلان عند أهل العراق (الحنفية) والرَطلان ١,٠٣٢ ليتر ٨١٥,٣٩ جراما، ورطلا وثلثا ٠,٦٨٧ ليتر ٥٤٣ جرام.

راجع: معجم لغة الفقهاء ص ٤١٧.

وبالإجماع فيمن باع قفيزًا جيدًا بقفيز رديء وزيادة فلس أنه لا يصح، ولما عرف أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه فمنفعته في ذاته، ولما صارت

زيادته على أحد المتساويين بالكيل من الحنطة والشعير .

عُلم بهذا أن في الزيادة على المتساويين بالكيل لا يُشترط الكيلُ في إيراث عدم الجواز .

وأما ما وقع في فوائدِ الإمام بدرالدين الكردري - رحمه الله - في شرح قوله : «فكذلك الفضل عليها لا محالة» بقوله : أي لا يكون الفضلُ حرامًا ما لم يكن مكيلاً ؛ لأن السابقَ كيلٌ بكيل ، والمرادُ منه أن يكون القدرُ والفضلُ معهودًا ، فوجب أن يكون من جنس السابق ، فيلزم من هذا أن يكون الفضلُ قدرًا أي كيلاً وقع على خلاف هذه الروايات التي ذُكرت في هذه الكتب .

(**وبالإجماع فيمن باع قفيزًا جيدًا بقفيزٍ رديء وزيادةِ فلسٍ**) أي على أن يكون الفلسُ بمقابلة الجودة لا يجوز ، وما يكون مالاً متقومًا يجوز الاعتياض[1] عنه شرعًا .

عُلم بهذا أن الجودةَ غيرُ متقومة عند المقابلة بجنسها (**ولما علم أن ما لا يُنتفع به إلا بهلاكه فمنفعتُه في ذاته**) أي لا في صفاته ؛ لأنه لا يمكن الانتفاعُ بصفات الأموال الربوية مع قيام عينها ، ولما كان الانتفاعُ باستهلاك أعيانها لم يعتبر صفاتها وصارت العبرةُ لذواتها ، فلذلك هَدرت جودةُ صفاتها

---

(١) الاعتياض : من عوض ، أخذ العوض وهو البدل .
راجع : معجم لغة الفقهاء ص ٧٦ .

وجه القول الثالث أنه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك أصلاً بطل التعليل وإنما التعليل لإثبات حكم الفرع، فأما النص فيبقى موجبًا كما كان،

نفهم من مخاطباتنا؛ لأن في مخاطباتنا الاشتغالَ بطلب المعنى غيرُ مفيد لجواز أن تكون مخاطباتنا خاليةً عن معنى مؤثرٍ وحكمةٍ حميدةٍ بخلاف خطاب الشرع.

ألا ترى أن هناك التعليل لا يصح وإن كان التعليلُ منصوصًا، فإنه لو قال: أعتق عبدي هذا فإنه أسودٌ لم يكن للمخاطب أن يعدي الحكمَ إلى غيره بهذا التعليل، وفي خطاب الشرع لو كان التعليلُ منصوصًا يثبت حكمُ التعديةِ بالاتفاق كقوله عليه السلام: «**الهرة ليست بنجسة، فإنها من الطوافين عليكم والطوافات**».

(**وإنما التعليلُ لإثبات حكم الفروع**). هذا جوابٌ لقول من قال بأن النصَ موجبٌ بصيغته، وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه، فكان تغييرَ الحكم المنصوص.

قلنا: ليس ذلك بتغيير لحكم المنصوص؛ بل الحكمُ في المنصوص بعد التعليل ثابتٌ بالنص كما كانَ قبل التعليل، والتغييرُ لحكم المنصوص إنما يكون إذا لم يبق الحكمُ المفهومُ من النص قبل التعليل بسبب التعليل كما في تعليل الشافعي قوله تعالى: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾ بالتمليك حيث لم يبق مفهومُ الإطعام الذي هو عبارةٌ عن جعل الغير طاعمًا بالإباحة مرادًا.

وأما الذي نحن بصدده فيبقى النصُ موجبًا لحكمه كما كان قبل التعليل، وإنما التعليلُ لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه، فكان هذا تعميمًا لحكم

الأعيان فضلاً على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة، فصار شرط شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر ففسد به البيع فهذا أيضًا معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأي؛ فلم يبق من بعد الاعتبار وهو أنا وجدنا الأرز والجص والدخن وسائر المكيلات والموزونات أمثالاً متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خاليًا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته على طريق الاعتبار، وهو كما ذكرنا من الأمثلة ما بينها وبين هذه الجملة افتراق وحصل بما قلنا

(**فكان الفضلُ على المماثلة فيها**) أي في الأرز والدخن[1] والجصِّ (**فضلاً خاليًا عن العوض مثلُ حكم النص بلا تفاوت**) أي مثلُ حكم النص في الأشياء الستة المنصوصة من الحنطة والشعير وغيرهما.

(**وهو كما ذكرنا من الأمثلة**) أي القياسُ نظيرُ ما ذكرنا من الأمثلة في تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾[2] فلما كان الاعتبارُ هناك مأموراً به كان الاعتبارُ في القياس الشرعي أيضًا مأموراً به لمساواتهما في الاعتبار.

وفي «التقويم» فإن الله تعالى كما بين إهلاكَ قومٍ بكفرهم وأمرَ الباقين بالاعتبار بهم لينزجروا عن الكفر فلا يُهلكوا فكان اعتبارًا واجبَ العمل به، وكذلك إذا بين اسمًا أو صفةً فعلّق به حكمًا من أحكامه وجب الاعتبارُ به في أصل آخر ووجب إثباتُ الحكم فيه متى وجد الوصف فيه، فإنه لا فرقَ بين

(١) الدُخن ـ بالضم ـ حبُّ الجاورْس أو حب أصغر منه، أملس بارد يابس حابس للطبع راجع: القاموس المحيط، باب النون فصل الدال، مادة: الدخن.
(٢) سورة الحشر: ٢.

إثبات الأحكام بظواهرها تصديقًا وإثبات معانيها طمأنينة وشرحًا للصدور، وثبت به تعميم أحكام النصوص، وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الأصل محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة

حكمٍ هو تحليلٌ أو تحريمٌ تعلق بوصف هو كيل وبين حكم هو هلاكٌ تعلق بوصفٍ هو كفر[1].

(**إثباتُ الأحكام بظواهرها تصديقًا**)، فإن إثباتَ انتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين بظاهر قوله تعالى: ﴿ **أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ** ﴾ فرضٌ تصديقه، حتى يكفَّر جاحده، (**وإثبات معانيها طمأنينة**)، فإن إثباتَ انتقاضِ الطهارة بالخارج النجس من غير السبيلين واجبٌ للعمل به لطمأنينة القلب به لوجود علة جامعة بينهما، (**وثبت به**) أي وثبت بإثبات معاني النصوص (**تعميمَ أحكام النصوص**).

فإن قيل: التعليلُ لذلك النص كون حكم النص وهو انتقاضُ الطهارة منحصرٌ في الخارج من السبيلين، وبالتعليل يثبت فيه وفي غيره الذي يشاركه في الوصف الجامع بينهما وهو الفصد والحجامة.

و كذلك في مسألة الربا، فإنّ قَبلَ التعليل كون حكم النص منحصرا في الأشياء الستة وبعد التعليل ثبت فيها وفي غيرها الذي يشاركها في الوصفين الجامعين من القدر والجنس كالأرز والجص والنَورة .

---

(١) انظر: ص (١٨٥) القسم المحقق من تقويم الأدلة، والموجود بقسم الرسائل الجامعية بمكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها أحكامها جمعًا بين الأصول والفروع معًا وهو الحق، وما ذا بعد الحق إلا الضلال، وما للخصم إلا التمسك بالجهل وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني ثابتًا بحجة فيها ضرب شبهة، وفي التعيين احتمال وجائز وضع الأسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة، وصار الكتاب تبيانًا لكل شيء من هذا الوجه،

(**جمعا بين الأصول والفروع**)، فالأصولُ: ثبوت انتقاض الطهارة في الخارج من السبيلين، والفروعُ: ثبوت انتقاض الطهارة في الفصد والحجامة، (**وما للخصم إلا التمسكَ بالجهل**)، فإنهم يتمسكون في النصوص باستصحاب الحال ومآل استصحاب الحال إلى الجهل؛ لأن المتمسكَ باستصحاب الحال يقول: لم يثبت الحكمُ الحادثُ هنا؛ لأنا لم نعلم ما يوجب ذلك الحكمَ، كما إذا بيع شقصٌ من الدار فطلب الشريكُ الشفعةَ فأنكر المشتري ملكَ الطالب فيما في يدِه الذي يطلب به الشفعةَ.

قال الشافعي: تجب الشفعةُ بغير بينة لأنا لم نعلم بيع شقصه[1] وهو جهلٌ منه.

(**وفي التعيين احتمالٌ**) أي وفي تعيين وصف معيَّن من سائر الأوصاف احتمالٌ أن لا يكون ذلك الوصف مناطَ الحكم، واحتمالٌ أن يكون هو مناط الحكم كما عيَّنا القدرَ والجنسَ في علة الربا، ووصفُ الخارج النجسِ من بدن الإنسان في انتقاض الطهارة، ومثل ذلك جائزٌ في الشرعيات بالإجماع.

(**كالنصوص المحتملة**) لما ذكرنا ولما ذكره الخصمُ كالمشترك وغيرِه كقوله

---

(١) انظر: المجموع ١٤/ ٣١٢.

لأن ما ثبت بالقياس يضاف إليه فكان أولى من العمل بالحال التي ليست بحجة فإذا تعذر العمل بالقياس صير إلى الحال، وثبت أن طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين.

تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1].

(**وثبت أن طاعةَ الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين**) أي بالإجماع، فإن العامَ الذي خص منه البعض غيرُ موجب لعلم اليقين كقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[3] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[4] ومع ذلك يجب العمل بهذه الآي طاعةً لله تعالى، وكذلك خبرُ الواحد موجبٌ للعمل طاعةً لله تعالى مع أنه غيرُ موجبٍ لعلم اليقين.

وأما ما أشاروا إلى الفرق بين القياس وخبر الواحد بقولهم:

«و أما الدليلُ فشبهةٌ في الأصل» فإن ذلك لا يُجدي لهم؛ لأن دعواهم هي أن لا يطاع الله بدليل فيه شبهة كما أن صاحبَ الحق وهو اللهُ تعالى كاملُ القدرة، فكان قادرًا على أن يقيم الدليلَ الذي لا شبهةَ فيه ويُطاع به، فينتقض قولهم هذا بخبر الواحد والآية المؤولة؛ لأن فيهما شبهة، ثم بعد ذلك لا يتفاوتُ أن تكون الشبهةُ في أصله أو وصفه، فيجب أن لا يطاعَ الله

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

(٣) سورة التوبة، آية: ٥.

(٤) سورة المائدة، آية: ٣٨.

. . . .

تعالى بدليل فيه شبهةٌ؛ لأن صاحبَ الحق كاملُ القدرة، فلما أجمعنا على أن الله تعالى يُطاع بموجب خبر الواحد والآية المؤولة علمنا أن الله تعالى يطاعُ بدليلٍ فيه شبهة؛ لأن المرادَ من الطاعة الابتَلاءُ، وذلك لا يتفاوتُ بدليل فيه شبهةٍ أو لا شبهةَ فيه، ولم يمتنع عن ذلك اتصاف الله تعالى بكمال القدرة فانتقض أصلهم.

و أما ما رووا من الأحاديث التي فيها مذمة الرأي فإن مرادَ رسول الله عليه السلام فيها الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس أو الرأي الذي كان المقصودُ منه ردَّ المنصوص نحو ما فعله إبليسُ.

فأما الرأي الذي يكون المقصودُ به إظهارَ الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذمومًا.

ألا ترى أن الله تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله: ﴿ **يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ** ﴾[1] إلى هذا أشار الإمامُ شمسُ الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ.

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة المائدة، آية: ٥٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٤٣.

فصل في تعليل الأصول

قال الشيخ الإمام: واختلفوا في هذه الأصول فقال بعضهم: هي غير شاهدة أي غير معلولة إلا بدليل، وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن إلا بمانع، وقال بعضهم: هي معلولة لكن لابد من دليل مميز وهذا أشبه بمذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ، والقول الرابع قولنا أنا نقول: هي معلولة

فصل في تعليل الأصول

تفسيرُ تعليل الأصول هو أن حكمَ النصوص في الأصل معلولٌ بعلة، (**واختلفوا في هذه الأصول**) أي في الكتاب والسنة والإجماع، أي اختلفوا في أن الأصلَ في النصوص ماذا ؟ كونها معلولةً بعلةٍ أو غير معلولةٍ بها ؟

(**وهذا أشبه بمذهب الشافعي**)؛ لأنه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون هذا النص معلولاً بعينه.

و لهذا قال : إن حرمةَ الخمر معلولةٌ اكتفاءً بكون الأصل في النصوص هو التعليلُ، وكذلك جعلَ استصحابَ الحال حجةً في حق الدفع والإثبات باعتبار أن الأصلَ عدم ثبوت الأمر الحادث، وهاهنا أيضًا الأصلُ هو التعليلُ فتشابها باعتبار الأصل، وقولنا مثل قول الشافعي في أن الأصلَ في

شاهدة إلا بمانع ولابد من دلالة التمييز ولابد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد، وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن، وأنكر الشافعي ـ رحمه الله ـ التعليل فلا يصح الاستدلال بأن النصوص في الأصل معلولة إلا بإقامة الدليل في هذا النص على الخصوص أنه معلول، احتج أهل المقالة الأولى بأن النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل

النصوص هو التعليلُ، لكنا نقول : ومع ذلك (**لابد قبل ذلك من قيام الدليل**) على أن النصَ المعيَّن معلولٌ ولا نكتفي بكون الأصل في النصوص التعليلُ، وكان هذا مثل قولنا في شريك أو جار يطلب الشفعةَ عند سماع بيع شريكه أو جاره بدار في يده أنها ملكه، وأنكر المشتري كون الدار التي يطلب بها الشفعةَ أنها ملكه أنه يجب عليه إقامة البينة، على أن الدارَ التي يطلب بها الشفعةَ ملكه في الحال، وإن كان الأصلُ هو أن تكون الأملاكُ في يد المُلاَّك، فنحن لا نكتفي بذلك الأصل في هذا؛ لأن الشفيعَ هاهنا محتاجٌ إلى إثبات الملك ابتداءً، فاستصحابُ الحال لا يصلح لذلك؛ بل هو للدفع لا للإثبات، وهذا لأن الخصمَ لو تمسك في هذا بالأصل بأن الأصلَ في النصوص التعليلُ.

نحن نقول: وإن كان ذلك كذلك لكنا قد وجدنا في النصوص نصوصًا غيرَ معلولة فجاز أن يكون هذا النصُ المعينُ من تلك النصوص لما أن النصَ مع أصالته في التعليل لم يسقط احتمال كونه غيرُ معلول فلم يبقَ لذلك حجةً على الخصم كما قلنا في استصحاب الحال في مسألة الشفعة حيث لم تكن الأصالةُ هناك حجةً على المشتري .

(**بأن النصَ موجبٌ بصيغته**) في المنصوص عليه بالإجماع، (**وبالتعليل**

حكمه إلى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا تترك إلا بدليل.

ألا ترى أن الأوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن،

ينتقل حكمه إلى معناه)؛ لأنه لو لم ينتقل لا يمكن التعديةُ، والمعنى من التعدية هو أن نقول: الحكمُ في المنصوص عليه مضافٌ إلى النص المعلَّل بهذا الوصف، لكن لهذا الوصف لا له أثر في إثبات الحكم في المنصوص عليه، وإنما يظهر أثره في الفرع، وهذا الوصف موجودٌ في الفرع فيثبت مثلُ هذا الحكم في الفرع، **(وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة)** أي إضافةُ الحكم إلى معنى النص بمنزلة المجاز، وإضافةُ الحكم إلى النص بمنزلة الحقيقة لما أن الحقيقةَ هي ما وَضع الواضعُ اللفظَ لمعنىً، فكان ذلك المعنى موجبُ ذلَك اللفظَ وضعًا، فكذلك هاهنا إن الحكمَ واجبٌ بالنص وضعًا، فلذلك كان هو بمنزلة الحقيقة.

والمجازُ: هو أن يرادَ به غير ما وضع له، فكذلك ههنا لمّا كان الحكمُ في الأصل مضافا إلى النص وضعًا كان إضافته إلى المعنى لم تكن وضعًا فكان إضافته إلى المعنى مجازا، ولما كان كذلك لم يُعدل إلى المجاز إلا بدليل، فكذلك هاهنا لا يُعدل إلى المعنى في إضافة الحكم إليه إلا بدليل، فجاء من هذا أن الأصلَ في النصوص غيرُ التعليل لتبقى الحقيقةُ على حقيقتها وهي إضافةُ الحكم إلى النص.

(ألا ترى أن الأوصافَ متعارضةٌ) أي أن بعضَ الأوصاف تقتضي حكما ضد ما تقتضيه الآخرُ.

ألا ترى أن تعليلَ قوله عليه السلام: «**الحنطةُ بالحنطة**» بالطعم يقتضي الحلَ في بيع الجص والنورة متفاضلاً، وتعليلُ ذلك الحديث بالقدر والجنس

وبكل وصف محتمل فكان الوقف أصلاً، واحتج أهل المقالة الثانية بأن الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة إلا بأن يجعل أوصاف النص علة وشهادة صارت الأوصاف كلها صالحة فصلح الإثبات بكل وصف إلا بمانع.

مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك إلا بمانع فكذلك هذا، ولما صار القياس دليلاً صار التعليل والشهادة من النص أصلاً فلا يُترك بالاحتمال.

يقتضي الحرمةَ في بيعهما متفاضلا، والتعليلُ بالكل غيرُ ممكن؛ إذ وجودُ هذه الأوصاف بجميعها غيرُ ثابت في غير المنصوص؛ لأنه لو وُجد الجميعُ كان هو عين المنصوص لا غيره فيؤدي ذلك إلى إنسداد باب القياس، (**وبكل وصف محتمل**) أي يحتمل أن لا يكون ذلك الوصف الذي عيَّنه المعلِّلُ مناطَ الحكم، (**فكان الوقف أصلاً**) أي الامتناعُ عن التعليل كان أصلا .

(**مثلُ رواية الحديث**)، فإن اجتماعَ رواة الأحاديث لما كان متعذرًا قبلنا روايةَ كلِ واحد من العدول ولم نشترط الاجتماعَ، فكذلك هاهنا لما تعذر العمل باجتماع أوصاف النص جعلنا كلَ وصفٍ علةً .

فإن قلت: نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا، ومن يقول لغيره : أعتق عبدي هذا لم يكن له أن يصيرَ إلى التعليل في هذا الأمر، فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز المصيرُ إلى التعليل حتى يقومَ الدليلُ، وهذه شبهةٌ ترد على قولنا أيضًا وقول الشافعي، فلا بد من جواب شاف يشفي مرض جهلِ السائل؛ قلت: ليست مخاطباتُ الشرع في حق التعليل مثل ما

أمثالا بالقدر والجنس وسقطت اعتبار القيمة للجودة شرطًا لا علة؛ لأن العدم لا يصلح علة ـ صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر

وصارت العبرةُ لذواتها (**وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لا علةً**) يعني أن شرطَ تحقق المساواة بينهما سقوطُ اعتبار القيمة؛ إذ مع اعتبار القيمة لا تتحقق المساواةُ، فإنه إذا باع قفيزًا جيدًا من حنطة بقفيز رديء منها واعتُبرت قيمةُ الجودة لم يكن بد من ضم شيء بقفيز رديء من حنطة حتى يُساوي هو قفيزًا جيدًا منها بذلك المضموم في القيمة، فحينئذ لاتبقى المساواةُ بينهما كيلاً.

عُلم بهذا أن سقوطَ اعتبار القيمة للجودة ليكون شرطَ تحقق المساواة لا أن يكون سقوطُ اعتبار الجودة علةَ تحقق المساواة؛ لأن سقوطَ اعتبار الجودة أمرٌ عدمي وتحقق المساواة أمر وجودي، فيستحيل تحقق الأمر الوجودي من الأمر العدمي، فلذلك يصلح أن يكون تحقق المساواة أثرَ العدم بل علة تحقق المساواة القدر والجنسَ لا غير، وسقوطُ اعتبار الجودة شرطُ تحقق المساواة.

(**صارت المماثلةُ ثابتةً بهذين الوصفين**) وهما القدرُ والجنسُ.

فإن قيل: وجوبُ التسوية حكم النص فكيف أُضيف وجوبُ التسوية إلى القدر والجنس بل التسويةُ توجد بهما كما في أركان الصلاة؛ أن الصلاةَ توجد بالأركان المعهودة ولا يضاف وجوبُ الصلاة إلى أركانها بل يضاف إلى الوقت نفس وجوبها وإلى النص وجوب أدائها؟

قلنا: الشرعُ أثبت المساواةَ بقوله: «إلا سواء بسواء» والمساواةُ لا تثبت إلا بالقدر والجنس، فكان القدرُ والجنسُ مثبتين حكمَ الشرع ومحصِّلَين له فأضيف الوجوبُ إليهما لكونهما آخر المدارين.

بكل الأوصاف؛ لأنه ما شرع إلا للقياس مرة وللحجر أخرى عند الشافعي، وهذا يسد باب القياس أصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة، فلا بد من دليل يوجب التمييز لأن التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو للتيقن بعد سقوط الجملة؛ لكنه مجهول

وقلنا نحن: إن دليل التمييز شرط على ما نبين إن شاء الله تعالى؛

النص في حق وجوب العمل في الأصل والفرع لا تغييرا .

(**لأنه ما شُرع إلا للقياس مرة**) أي لأن التعليلَ ما شرع إلا لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع كما هو مذهبُ العامة، (**وللحَجر أخرى**) عند الشافعي أي التعليلُ يكون لحجر المعلِّل عن تعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه وللتعليل بالعلة القاصرة[1] مرة أخرى كما هو مذهب الشافعي، (**وهذا يسدُّ بابَ القياس أصلاً**)، والإشارةُ راجعةٌ إلى قوله: «وللحجر أخرى» فإن فائدةَ التعليل بالعلة القاصرة للمنع عن القياس عنده، ثم لا شك أن الوصفَ الذي يثبت الحَجرَ عن التعدية غيرُ الوصف الذي يثبت به حكمُ التعدية فما لم يتميزْ أحدُ الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليلُ النص، وكذلك لو كانت الأوصافُ كلها متعديةً لا يمكن التعليلُ بكلها لما ذكرنا، فلا بد لمن يكوِّن أحد الأوصاف هو العلةَ، ثم ذلك الوصفُ مجهولٌ، والمجهولُ لا يصلح استعماله

---

(١) العلة المتعدية: هي ما تجاوزت المحل الذي وجدت فيه إلى غيره من المحلات الأخرى.

والقاصرة: هي التي لم تتجاوز المحل الذي وجدت فيه سواء أكانت منصوصةً أم مستنبطةً .

انظر: هامش المحصول ٥/ ٢٨٣ .

لكنا نحتاج قبل ذلك إلى قيام الدلالة على كون الأصل شاهداً للحال، لأنا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا أن يكون من تلك الجملة.

لكن هذا الأصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال أيضًا على مثال استصحاب الحال، ولا يلزم عليه أن

مع الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوزَ التعليلُ به، (**شاهداً للحال**) أي معلولاً بعلة؛ (**لأنا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول**) كما في قوله عليه السلام: «**تِم على صومك**» فإن صومَ الناسي عن الصوم حتى أكلَ ولم يفسد صومه شرعًا مع فوات الركن حقيقةً غيرُ معلول، فلا يستقيم أن يقاسَ عليه صحةَ صلاة الناسي على صلاته حتى فوّت ركنًا من أركانها لما أن نصَ الصوم نصٌ غيرُ معلول بعلة، (**لكن هذا الأصلَ**) وهو كون النصِ معلولاً.

(**على مثال استصحاب الحال**) يعني أن بعضَ النصوص لما كان غيرَ معلول، والأصلُ في النصوص هو التعليلُ على ما بينا ـ كان هذا الأصلُ على مثال استصحاب الحال، فيكون حجةً في حق الدفع لا في حق الإثبات، كما إذا غاب الحي يُجعل حيًا في حق الدفع حتى لا يُورَّث ماله، واحتمالُ موته لا يقدحُ في هذا الأصل، ولو مات قريب حاضرٌ لا يرث الغائبُ المفقود، ويعتبر احتمال موته؛ لأن الحاجةَ إلى إثبات المال له فلا يكتفى بالأصل، فكذلك هاهنا الأصلُ في النصوص التعليلُ نظرًا إلى الدليل؛ لأن النصَ حجةٌ من حجج الله تعالى، وكذلك العقلُ حجةٌ من حجج الله تعالى، والأصلُ أن يكون في حجج الله تعالى الموافقة لا المخالفة، ونعني بكون النصوصِ في

الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص في بعض الأمور؛ لأن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما صار واجبًا لكونه رسولاً وإمامًا وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل، فأما هنا فإن النص نوعان : معلول وغير معلول، فيصير الاحتمال واقعًا في نفس الحجة، ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط أخرى، كل ذلك أصل فلما اعتدلا لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين، فأما الرسول عليه السلام فإنما بُعث للاقتداء لا مُعارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال

الأصل معلولة كونها موافقة للعقل، فكان التعليلُ هو الأصلُ فيها لهذا فلا يُترك هذا الأصلُ لاحتمال كونها غيرُ معلولة ولا يكون حجةً في الفرع للإثبات بكونها أصلاً في التعليل؛ لأن الحجةَ إلى الإثبات فلابدَّ من دليلٍ هو حجةٌ ملزمةٌ .

(**مع قيام الاختصاص في بعض الأمور**) مثلُ النكاح بغير مهر وحِل تزوج التسع وحِل صوم الوصال .

(**فأما هاهنا فإن النصوصَ نوعان : معلولٌ وغيرُ معلولٍ**) .

فإن قلت : فلم لا يصحُ أن يقال في أفعال النبي عليه السلام إنها أيضًا على نوعين: ما يُقتدى به، وما لا يُقتدى به كحِل تزوج التسع وغيره مثل ما ذُكر ذلك في النصوص بأنها نوعان مع أن النصوصَ المعلولةَ أكثرُ من نصوص غيرِ معلولة، فكذلك في أفعال النبي عليه السلام وإن كانت أفعاله التي يُتَّبع فيها أكثرَ من أفعاله التي لا يُتبع فيها لما أن القلةَ أو الكثرةَ غيرُ مانعةٍ من القول

. . . .

بالتنويع كما في النصوص على ما ذكرنا .

قلت : إنما لا يصح ذلك في أفعال النبي عليه السلام ؛ لأن القولَ بالتنويع إنما يصح إذا كانت الأصالةُ ثابتةٌ في الطرفين جميعًا وصح ذلك في النصوص ، فإن احتمالَ كون النص غيرُ معلول ثابتٌ في كل نص مثل احتمال كونه معلولاً فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعملُ بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيانٌ فكذلك تعليلُ النصوص ،

و أما النبي عليه السلام فما بُعث إلا ليأخذ الناسُ بهَدْيه ، فكان الاقتداء به هو الأصلُ ، وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصًا ببعض الأشياء والخصوصيةُ في حقه في ذلك الشيء بمنزلة دليلِ التخصيص في العموم ، والعملُ بالعام مستقيمٌ حتى يقومَ دليلُ التخصيص ، فكذلك الاقتداء به في أفعاله ، ولأن الدليلَ الموجبَ لعلم اليقين قد قام على جواز الاقتداء به مطلقًا ، وهو قوله تعالى : ﴿ **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** ﴾[1] وههنا الدليلُ هو صلاحيةُ الوصف الموجود في النص ، وذلك إنما يُعلم بالرأي ، فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول .

و الدليلُ الواضحُ في الفرق بينهما هو أن كون النص غيرُ معلول مثل كونه معلولاً فيما يرجع إلى معنى الابتلاء ، بل الابتلاءُ بالنص الذي هو غيرُ معلول أظهر بالنسبة إلى النص الذي هو معلولٌ ، فلما تحققت المساواةُ بينهما في معنى الابتلاء صح أن يقال : النصوصُ على نوعين : معلولةٌ ، وغيرُ معلولة .

---

(١) سورة الأحزاب : ٢١ .

ومثال هذا الأصل قولنا في الذهب والفضة؛ إن حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالأصل، وهو أن التعليل أصل في النصوص بل لابد من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك أن هذا

وأما أفعال النبي عليه السلام فالتي خُصّت به مع التي لم تُخصّ به لم يتساويا لظهور أصالة أفعال التي يُقتدى هو فيها بالدليل القطعي على ما ذكرنا، فلما لم يظهر أصالةُ كلا الطرفين على السواء لم يصح أن يقال: أفعالُ النبي عليه السلام على نوعين، بل الأصلُ هو كون أفعاله التي يقتدى هو فيها.

وأما أفعاله التي لا يُقتدى هو فيها بمنزلة دليل التخصيص في العموم على ما ذكرنا، ولأن حالَ النبي عليه السلام لم يختلف في كونه مقتدى به؛ لأنه لا يوجد نبي غير مقتدى به، ويمكن أن يقال يوجدُ نصٌ غيرُ معلول، فلما كان كذلك لم يُحتج في أفعال النبي عليه السلام إلى إقامة الدليل في أنه فيه مقتدًى به أم لا؟ واحتج في النصوص إلى الدليل بأن هذا النصَ معلولٌ بعلة.

(**ومثال هذا الأصل**) أي الأصل الذي قلنا وهو أن لا يُكتفى بأن الأصلَ في النصوص كونها معلولةً بل يحتاج إلى إقامة الدليل في كل نص على حدة بأنه معلولٌ.

(**إن حكمَ النص في ذلك معلول**) أي إن حكمَ النص الذي هو الربا في المذكور وهو الذهبُ والفضةُ معلولٌ بالوزن.

(**على أن النصَ بعينه معلولٌ**) أي هذا النص المعيَّن معلولٌ بالوزن،

النص تضمن حكم التعيين بقوله: يدا بيد وذلك من باب الربا أيضًا .

ألا ترى أن تعيين أحد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين وتعيين الآخر واجب طلبًا للاستواء بينهما احترازًا عن شُبهة الفضل الذي هو ربا، وقد قال النبي عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة».

والنصُ هو قوله عليه السلام : «**الذهب بالذهب يدًا بيد**»[1] .

(**تضمن حكمُ التعيين**) أي حكمًا هو التعيين، وهذا من قبيل إضافة العام إلى الخاص كعلم النحو .

(**وذلك من باب الربا**) أي اشتراطُ التعيين من أنواع أحكام الربا أي يلزم من تفويته شبهة الربا وهي النسيئة وهي حرام .

(**ألا ترى أن تعيينَ أحد البدلين**) إلى آخره. هذا لإيضاح أن التعيينَ من باب الربا، فإن تعيينَ أحد البدلين (**شرطُ جواز كل بيع**) ليتعيَّن به المبيعُ، وتحصيل المبيع قبل العقد وتعيينه شرطُ جواز كل بيع .

(**احترازًا عن شبهة الفضل الذي هو ربا**)؛ لأن للنقد مزيةٌ على النسيئة عرفًا وعادة، وأيَّدَ هذا المعنى قولُ النبي عليه السلام : «**إنما الربا في النسيئة**»[2] والتأكيدُ بالحصر راجعٌ إلى استدامة الربا في وجود الوصفين أو

---

(١) خرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب الربا ١١/ ١٤ بلفظ : «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**».

(٢) خرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب الربا ١١/ ٢٥ بلفظ : «**إنما الربا في الدين**»، وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

وقد وجدنا هذا الحكم متعديًا عنه حتى قال الشافعي ـ رحمه الله ـ في بيع الطعام بالطعام: إن التقابض شرط، وقلنا جميعًا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالاً غير مؤجل: إنه باطل وإن كان موصوفًا لما قلنا، ووجب تعيين رأس مال السلم بالإجماع.

الوصف الواحد، فإن حرمةَ النسيئة ثابتةٌ عند وجود القدر والجنس أو عند وجود أحدهما بخلاف ربا الفضل إنما هو عند وجود القدر والجنس لا غير.

فأما إذا كانا نسيين فلا ربا بينهما؛ لأنهما متساويان، لكن لا يجوز ذلك لكونه ربا؛ بل الحديثُ: «نهى عن بيع الكالي بالكالي» لكون العقد غيرُ مفيد شيئا فكان في معنى العبث وهو حرام، أو لأن وجودَ المبيع وتعيّنه قبل عقد البيع شرطُ صحة العقد (**وقد وجدنا هذا الحكم**) وهو اشتراطُ التعيين (**متعديًا عنه**) أي عن اشتراط تعيين الذهب والفضة بالإجماع إلى تعيين الطعام في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي.

(**بشعير بغير عينه**) أي نسيئة.

(**لما قلنا**) أي من تعيين الآخر أنه شرطٌ احترازًا عن شبهة الفضل الذي هو ربا.

فعُلم بهذه الجملة أن حكمَ النص متعد؛ لأنا لا نعني بالتعليل سوى أن هذا الحكمَ موجودٌ في غير هذا النص بالتعليل، وقد يوافق لذلك حكمُ النص والإجماع، وذلك دليلُ صحة التعليل، وبهذا يخرج الجوابُ لقول من يقول: بأن الحكمَ فيما ذكر من الأمثلة جاز أن يثبت بالنصوص؛ لأنا نقول: هذا لا يضرنا؛ لأن حاجتنا إلى إثبات أن هذا الحكمَ غيرُ مقتصر على المنصوص

وإذا ثبت التعدي في ذلك ثبت أنه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالإجماع، فقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة، وإذا ثبت فيه ثبت في مسألتنا لأنه هو بعينه، بل ربا الفضل أثبت منه، وقال الشافعي رحمه الله:

عليه وهو بيعُ الثمن بالثمن، وقد دللنا على عدم الاقتصار على المنصوص عليه فيتفتح علينا باب التعليل، فحينئذ كان ما ورد من النصوص موافقًا للتعليل.

(**وإذا ثبت التعدي في ذلك ثبت أنه معلولٌ**) يعني أن حكمَ النص وهو التعيينُ في نص الذهب بالذهب والفضة بالفضة لما لم يكن مخصوصًا بهذه الأشياء التي هي أثمان علم أن حكمه وهو التعيينُ لم ينشأ من الثمنية، فلم تكن الثمنيةُ مانعةً بدليل ثبوت هذا الحكم في غير هذا النص.

فعُلم بهذا أنه معلول؛ لأنه لا يتعدى بدون التعليل، والشافعي علل بالثمنية ليكون ذلك مانعًا من إلحاق غيره به، وبما ذكرنا يظهر ضعف قوله.

(**فإذا ثبت فيه ثبت في مسألتنا**) أي فإذا ثبت التعليلُ باشتراط التعيين في حديث الذهب والفضة بما عللنا بالقدر والجنس.

(**لأنه هو بعينه ربا**) أي التعليلُ بالقدر والجنس يوجبُ المساواة، فعند فوتها يلزم الربا لفوات القدر بفوت المساواة (**بل ربا الفضل أثبت منه**) أي ربا الفضل أقوى رباً من ربا النسيئة؛ لأن ربا النسيئة ربًا من حيث المعنى وهو أن النقدَ خيرٌ من النسيئة، وهو ربًا من حيث المعنى، وربا الفضل ربًا حقيقةً ومعنىً؛ لأن منًا من الدهن بمنين منه ربًا حقيقةً ومعنى، فكان هو أقوى في كونه ربًا، فلما ثبت ربا النسيئة بقوله عليه السلام: «**يدا بيد**» في حديث الذهب والفضة فلأن يُثبت ربا الفضل فيه أولى، ويلزم من هذا أن يكون قوله

إن تحريم الخمر معلول فلا بد من إقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص ؛ بل الدليل دل على خلافه ؛ فإن النص أوجب تحريم الخمر لعينها وليست حرمة سائر الأشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهةاحتياطًا ، ومثال هذا الشاهد

عليه السلام : «**الذهب بالذهب يدًا بيد**» أن يكون معلولاً بالوزن الذي ينشأ منه المساواة ؛ لأن بالمساواة في الوزن انتفاءُ حقيقة الفضل وبالنقد تنتهي شُبهةُ الفضل ، فلما وجب نفي شبهة الفضل بالنقد وجب عليه نفي حقيقة الفضل بالوزن المستوي بالطريق الأولى .

(**فإن النصَ أوجب تحريم الخمر لعينها**) وعينها لا توجد في سائر الأشربة ، فكيف يتعدى حكمها إلى سائر الأشربة ، (**وليست حرمة سائر الأشربة ونجاستها من باب التعدي**) هذا جوابٌ لقولهم : إن حكمَ الخمر في حق حرمة الشرب والنجاسة قد تعدى منها إلى سائر الأشربة فيجب أن يتعدى حكمها إلى سائر الأشربة في حق الحد أيضًا .

قلنا : إنما تثبت حرمتها ونجاستها بدلائلَ فيها شبهةٌ من أخبار الآحاد ، والحرمة مما تثبت بالشبهات بخلاف الحد ، مع أن القياسَ لا يجري في الحدود ، ولأن وجوبَ الحد في سائر الأشربة لو كان بطريق التعدي من الخمر إليها لوجب على وفاق ما وجب في الخمر ولم يجب كذلك ، وإن الحدَ يجب في الخمر بشرب قطرة منها ، وفي سائر الأشربة لا يجب ما لم يَسكر .

(**ومثال هذا الشاهد**) إلى آخره أي مثال ما ذكرنا من المسألتين ، أعني مسألةَ الذهب بالذهب ومسألة الشاهد في صفتيه أعني الجهلَ ببعض أحكام

لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فكذلك هاهنا متى وجدنا النص شاهدًا مع ما ذكر من الطعن

الشرع وصفة الرق فإنه لما قُبلت شهادته مع صفة الجهل ببعض أحكام الشرع بطل الطعن بالجهل، وتقييدنا بالجهل ببعض أحكام الشرع يفيدُ في حق الشاهد المسلم يشهد على المسلم؛ لأنه لو كان جاهلاً بجميع حدود الشرع كان جاهلاً بأشرف حدود الشرع وهو الإيمانُ، فلا تقبل شهادته حينئذ على المسلم.

أما لو كان الشاهدُ كافرًا يَشهد على الكافر فهو مجرى على ظاهر قوله مع صفة الجهل بحدود الشرع، فإنه إن لم يعلم بحدود الشرع كلها تُسمع شهادتُه على الكافر.

وحاصله أن الشاهدَ (**لما قُبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل**) يعني أن الشاهدَ إذا كان حرًا عاقلاً بالغًا عدلاً قُبلت شهادتُه وإن كان جاهلاً بحدود الشرع، وبطل طعنُ الخصم بأنه جاهلٌ بحدود الشرع لما أنه تُقبل شهادتُه مع ذلك، فكذلك هاهنا أن نص الذهب بالذهب لمّا صار شاهدًا على ما ذكرنا من حكم الوزن بطل طعن الشافعي لتعليلنا بالوزن بتعليله بالثمنية يعني أن الجهلَ بحدود الشرع كما لا يصلح أن يكون مانعًا لقبول الشهادة كذلك التعليلُ بالثمنية أيضًا لا يصلح أن يكون مانعًا من التعليل بالوزن الذي هو شهادةُ النصوص.

و أما لو وقع طعنُ الخصم في الشاهد بالرق صح هذا الطعنُ منه ويحتاج المدعي إلى إقامة البينة على حرية الشهود، ولا يُسمع منه الاستدلالُ بكون الأصل في الآدمي هو الحريةُ، فكذلك لا يُسمع من الشافعي دعواه بأن نصَ

بطل الطعن، ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية إلا بحجة، فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال إلا بالحجة، والله أعلم.

الخمر معلولٌ بمخامرة العقل أي بتغطيته، فيتعدى حكمها إلى سائر الأشربة في وجوب الحد والحرمة. لما أن الأصلَ في النصوص التعليلُ ما لم يقم الدليلُ على أنه في الحال معلولٌ بالإجماع بعلة من العلل ولا يتمكن من ذلك لما أن حرمةَ الخمر ثابتةٌ لعين الخمر ولا يوجد في سائر الأشربة، فلذلك لا يَثبت حكمها في سائر الأشربة وهو معنى قوله: «فكذلك هاهنا لا يصح العمل به مع الاحتمال إلا بحجة» أي في مسألة الخمر لا يتمكن الشافعي من أن يقول: إن الأصلَ في النصوص التعليلُ، فكان نصُ الخمر معلولاً عملاً بالأصل كما لا يجوز التمسك بالأصل للمدعي إذا طُعن شاهده بالرق بأن يقول هو حرٌ؛ لأن الأصلَ في بني آدم الحريةُ، وهذا هو التفسيرُ الواضحُ المعول عليه.

❁ ❁ ❁

باب شروط القياس

قال الشيخ الإمام وهي أربعة أوجه:

١ـ أن لا يكون الأصل مخصوصًا بحكمه بنص آخر.

٢ـ وأن لا يكون حكمه معدولاً به عن القياس.

باب شروط القياس

(**أن لا يكون الأصلُ مخصوصًا بحكمه بنص آخر**). المرادُ من الأصل المقيسُ عليه، وهو شهادةُ خزيمة بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ مثلاً، فإن ذلك الأصلَ، وهو شهادةُ خزيمة منفردٌ، ومخصوصٌ بحكمه، وهو قبولُ شهادته منفردًا كرامةً له بنص آخر، وهو قوله عليه السلام: «**من شهد له خزيمة فحسبه**»[1] إذ لو تعدى منه إلى غيره يبطل الاختصاصُ في حقه.

و إنما ذكر قوله: «آخر» بسبب مقابلة النص العام الذي يقتضي العدد من الشهود في سائر الشهادات، فصار كأنه قال: اختُصَّ قبول شهادة خزيمة به بنصٍّ آخر من النص الذي يقتضي العدد على ما ذكر بعد هذا في الكتاب بقوله: إن الله تعالى شرطَ العدد في عامة الشهادات أي في قوله: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ**﴾ إلى

---

(١) خرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم ٢/٣٣٢. حديث رقم ٣٦٠٧ بمعناه، والإمام أحمد في مسنده ٥/ ٢١٥ـ٢١٦.

(٢) سورة الطلاق، آية: ٢.

٣ ـ وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

٤ـ وأن يبقى الحكم في الأصل بعد التعليل على ما كان قبله.

أما الأول فلأنه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لأنه لا يعارضه، وأما الثاني فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم بالقياس فإذا جاء مخالفًا للقياس لم يصح إثباته به كالنص النافي لا يصلح للإثبات.

قوله: ﴿وَأَدْنَىٰ أَلاَّ تَرْتَابُوا﴾[1] وذلك تنصيصٌ على أدنى ما يكون من الحجة لإثبات الحق إنما يكون بالعدد من الشهود، وخزيمةُ ممن يتناوله العمومُ، ثم خَصَّ رسولُ الله عليه السلام خزيمةَ بقبول شهادته وحده، وكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامةً له، فلم يجز تعليله أصلا حتى لا يثبت ذلك الحكمُ في شهادة غيرِ خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة؛ لأن التعليلَ يبطلُ خَصوصيتَه، و قصةُ شهادة خزيمة ـ رضي الله عنه ـ هي ما ذكره في أوائل شهادات «المبسوط» فقال: «رويَ أن النبي عليه السلام اشترى ناقةً من أعرابي وأوفاه ثمنها، ثم جحد الأعرابي استيفاء الثمن، و جعل يقول: وا غدراه هلُّم شهيداً. فقال عليه السلام: «من يشهد لي؟ فقال خزيمة بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ أنا أشهد لك يا رسولَ الله أنك أوفيتَ الأعرابي ثمنَ الناقة، فقال عليه السلام: **كيف تشهد لي ولم تحضرنا؟**

قال: يا رسولَ الله إنا نصدِّقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.

وأما الثالث فلأن القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل إلا في محله وهو الفرع والأصل معا وإنما التعليل لإقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف.

وأما الرابع فلِما قلنا: إن القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه، مثال الأول أن الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات، وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح إبطاله بالتعليل وحل للنبي - صلى الله عليه وسلم - تسع نسوة إكرامًا له فلم يصح تعليله.

فيما تُخبر به من أداء ثمن الناقة! فقال رسولُ الله عليه السلام: من شهد له **خزيمة فحسبه**»[1].

وقوله: (**وأما الثالث**) أي الشرطُ الثالث وهو قوله: «أن يتعدى الحكمُ الشرعي». إلى آخره.

و قوله: (**وفي هذه الجملة خلاف**)، والإشارةُ في: «هذه» راجعةٌ إلى الشرط الثالث لا إلى ما قبله فتأنيث الإشارة باعتبار صفتها وهي الجملةُ، وإنما سمّى جملةً؛ لأن الشرطَ الثالث مشتملٌ للأحكام الخمسةِ فكانت جملةً.

(**وحلَّ للنبي عليه السلام تسع نسوة**) إلى آخره. يعني و كذلك هذا المعنى في حلِّ تسعِ نسوة لرسول الله عليه السلام؛ فإنه ثبت هذا الاختصاصُ؛ لرسول الله عليه السلام بنصٍ آخر وهو قوله تعالى: ﴿**لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ**﴾[2] وكان هذا بعد تزوج التسع، و تقييده بقوله ﴿**مِنْ بَعْدُ**﴾ يدلُ على حلٍ

---

(١) انظر: المبسوط ١٦/ ١١٤.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٥٢.

وكذلك ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلاً مملوكا مقدورًا، وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» وما ثبت بهذا النص إلا مؤجلاً.

قبله سوى النص العام الذي يقتضي الحصرَ على الأربع[1].

و كذلك هذا المعنى في السَلم ؛ لأن النصَ العامَ و هو قوله عليه السلام : «**لا تبع ما ليس عندك**»يقتضي بعمومه عدم جواز السَلم إذا كان المسلَم فيه معدومًا أيضا كسائر البياعات لكن بنص آخر.

(**وهو قوله عليه السلام :«من أسلَم منكم فليُسلِم في كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم»**[2]) يثبت خصوصية جواز السلَم وإن كان معدومًا في حال البيع بصفة الأجل ، فكان الأجل شرطًا مخصوصًا به ، فلا يجوز تعليلُ هذا النص بأن السلمَ بيعٌ كسائر البياعات فيجوز حالاً؛ لأن فيه إبطالَ خصوصيةِ هذا الوصف الثابت بالنص بالسلَم وذلك لا يجوز ؛ لأن مثلَ هذا الكلام يقتضي حصر ما ذكرنا كما يقال: من دخل داري فليدخل غاضَّ

---

(١) و هو قوله تعالى: ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ النساء، آية: ٣.

(٢) خرجه البخاري في كتاب السلم باب السلم في وزن معلوم٤/ ٥٠١. حديث رقم ٢٢٤٠ بلفظ: «**من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**»، ومسلم في كتاب المساقاة باب السلم ١١/ ٤٢ بلفظ: «**من أسلف فلا يُسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم**» ،وفي رواية: «**إلى أجل معلوم**»، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

فلم يستقم إبطال الخصوص بالتعليل، وقال الشافعي رحمه الله: لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله:

البصر، فهذا يقتضي عدمَ جواز الدخول إذا كان غيرَ غاضِ البصر.

و هذا لأن الأصلَ في جواز البيع اشتراطُ قيام المعقود عليه في ملك العاقد و القدرة على التسليم حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز، ثم تُرك هذا الأصلُ في السلم رخصةً بالنص الذي ذكرنا لكن بطريق يقدرُ على التسليم عند وجوب التسليم عادةً، وذلك بأن يكون مؤجلاً فلم يجز التعليلُ فيه حتى يجوز حالا أيضًا كسائر البياعات؛ لأن ذلك الحكمَ خاصٌ يثبت الخصوصيةُ بالسلم بالنص فلا تبطلُ الخصوصية الثابتة بالنص بالتعليل.

وقوله: (**فلم يستقم إبطالُ الخصوص بالتعليل**) أي لم يستقم إبطالُ خصوصية السلم بالأجل بالقياس على سائر البياعات كما أبطل الشافعي ذلك حيث جوَّز السلم الحالَّ بالتعليل، فكان هذا الذي ذكره نفيا لقول الشافعي[1] - رحمه الله -.

وهذا مما يُعقل كرامةً؛ لأن معنى الكرامة بالاختصاص إنما يظهر فيما يُتوهم فيه الحرجُ بإلزامه إياه وذلك لا يتحقق في اللفظ فقد كان أفصحَ العرب، و لا يلحقه الحرجُ في لفظ النكاح و التزويج، فكان الموجبُ للتخصيص ملكَ البضع نكاحًا بغير مهر واختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لأحد

---

(١) لأنه قال: لما جاز السلم مؤجلاً يجوز حالاً لكونه أبعد من الغرر، ولأن المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالاً ومؤجلاً كثمن المبيع.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٥٥٥، المجموع ١٣/ ١٠٧.

﴿ خالصة لك ﴾ بطل التعليل وقلنا : بل الاختصاص في سلامته بغير عوض وفي اختصاصه بأن لا تحل لأحد بعده قال الله تعالى : ﴿ وأزواجه أمهاتكم ﴾ وقال : ﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم ﴾ وهذا مما يعقل كرامة.

فأما الاختصاص باللفظ فلا، وقد أبطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة، وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الإجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول؛ لأن التقوم والتمول يعتمد الوجود ليصلح الإحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني..............................

بعده ؛ لأنه يَحرجُ في لزوم المال و يتأذّى بكون الغير شريكًا له في فراشه من حيث الزمان ، و عليه دل قوله تعالى : **﴿ و ما كان لكم أن تؤذوا رسول الله و لا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا ﴾** و إنما قلنا : إن اختصاصَه ملكُ البضع نكاحًا بغير مهر ؛ لأنه ذكر فعل الهبة ، وذلك يقتضي مصدراً مؤنثًا وهو هبةَ.

وقوله: (**﴿ خالصة ﴾**) صفةُ ذلك المصدر أي إن وهبَتْ نفسها للنبي هبةً خالصةً بدليل قوله : **﴿ قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم ﴾** حيث ذكر علمه بفرضه عليهم على العموم وهو عبارةٌ عن وجود الفرض عليهم و لزومه، فكان اختصاصُه في حق عدم الفرض عليه و عدم لزومه .

وقد أبطلنا التعليلَ من حيث ثبت كرامة ؛ لأنا لو عللنا كان متعديًا منه إلى غيره فحينئذ لم يبق الاختصاصُ ولم تبق الكرامةُ ؛ لأن كرامتَه إنما كانت بسبب الاختصاص .

(**والتقوّمُ عبارةٌ عن اعتدال المعاني**) وذلك لأن قيمةَ الشيء هي التي تقوم مقام ذلك الشيء، والذي يقومُ مقام غيره إنما يكون أن لو كان معادلاً في

وبـين العين والمنافع تـفـاوت في نـفس الوجـود فـلا يصح إبطال الخصـوص بالتعليل.

المعنى كقيمة الثوب تقومُ مقام الثوب في المالية، وإن كانت لا تعادله في الصورة، فكذلك قيم جميع الأشياء، فالعينُ مع العرض لا يعتدلان في المعنى؛ لأن العينَ ما يَستغني في وجوده عن المحل، و العرضُ ما يفتقر في وجوده إلى العين، وهو معنى قوله: (**وبين العين والمنافع تفاوتٌ في نفس الوجود**)؛ لأنهما يتفاوتان في وجودهما بين السلب والإيجاب كما ذكرنا أن العينَ لا يفتقر إلى المحل في وجوده والعرضُ يفتقر، ولأن العينَ يبقى والعرضُ لا يبقى، فكان بينهما تفاوتٌ فاحشٌ فلا يمكن التعديل بينهما في المعاني، والقيمةُ عبارةٌ عن اعتدال المعاني، وقد ثبت انتفاء الاعتدال بينهما بما ذكرنا، فكان ثبوتُ المالية و التقوم في المنافع بالعقد حكمًا خاصًا ثبت بالنص غيرُ قابل للتعليل.

فلذلك قلنا: إن تقوّمها في العقد لا يتعدى منه إلى الغصب فلم تُضمن المنافعُ بالإتلاف و الغصب، وهذا لأن تقوّمَها في باب العقد للحاجة والضرورة وهو نظيرُ حلِّ الميتة عند المخمصة، فإن ثبوتَه لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعلَيله لتعدية الحَكم إلى محل آخر فكذلك ها هنا.

(**فلا يصلح إبطالُ حكم الخصوص بالتعليل**)، أي لما ثبت تقوم المنافع في باب العقد بطريق الخصوص لا يجوز إبطالُ خصوصيته بالتعليل بأن يقال لماَ ثبت تقوم المنافع في باب العقد يجب أن يثبتَ تقوّمُها في باب العدوان؛ لأن ذلك أمرٌ خاصٌ بباب العقد فيبطل خصوصيته بالتعليل.

ومثال الثاني: من الشروط أن أكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصًا من النص فلم يصح التعليل للقياس

(**ومثالُ الثاني: من الشروط**) وهو أن لا يكون حكمُ الأصل معدولا به عن القياس (**إن أكلَ الناسي معدولٌ به عن القياس**) يعني إن الحكمَ ببقاء الصوم عند أكل الصائم ناسيًا حكمٌ ثبت مخالفًا للقياس (**وهو فواتُ القربة بما يُضادُّ ركنها**)، وهو؛ أي القياسُ أن تفوتَ القربةُ بالإتيان بالشيء الذي هو يضاد القربةَ كالأكل يضادُّ الصومَ، (**وهو القياسُ الصحيح**)؛ لأن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه سواء كان فواتُ الركن ناسيًا أو عامدًا، كما إذا ترك السجدة الصُلبية ناسيًا حيث تفسد صلاته.

(**وثبت حكم النسيان بالنص**) أي ثبت بقاء صوم الآكل ناسيًا بنص قوله عليه السلام: «**تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك**».

(**معدولا به عن القياس لا مخصوصًا من النص**) يعني أن ظاهرَ قوله عليه السلام: «**الفطرُ مما دخل**»[1] يقتضي فساد الصوم بالأكل و الشرب ناسيًا إلا أنه لم يقصد بذلك الحديث الذي روينا فيُتوهَّم من هذا الوجه أنه مخصوصٌ من قوله: «**الفطرُ مما دخل**» فأمكن تعليلُ المخصوص ليتعدى الحكمُ منه إلى غيره

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الصوم باب الحجامة ٤/ ٢٠٥. حديث رقم ٣٢ بلفظ: «وقال ابن عباس وعكرمةُ: الصوم مما دخل و ليس مما خرج» وذكره عبد الرحمن بن علي الشافعي في تميز الطيب.
ص ١١٣ بلفظ: «**الفطر مما دخل**» وأبويعلى الموصلي في مسنده ٨/ ٧٥. الرقم العام للحديث ٤٦٠٢ بلفظ: «...**إنما الإفطار مما دخل و ليس مما خرج**».

وهو معدول عنه.

فيصير التعليل حينئذ لضد ما وُضع له .

بعلة جامعة بينهما و هي أن كلا من الناسي والخاطئ غيرُ قاصد للفطر بالأكل و الشرب ، و النصُ المخصوصُ يُعلَّل .

فردَّ ذلك الوهم بهذا فقال : «إن بقاءَ صوم مَنْ أكل ناسيًا إنما ثبت معدولاً به عن القياس»، وهو جعلَ الآكل غير الآكل وهو مخالفٌ للقياس الظاهر فلما جُعل الناسي غير آكلٍ لم يتناوله قوله عليه السلام : «**الفطرُ مما دخل**» حتى يُخصُّ منه الناسي بذلك الحديث، بل كان بقاءُ صومه مخالفًا للقياس من كل وجه، فلا يقاس عليه الخاطئ والمكرَه لذلك.

(**فيصير التعليل حينئذ لضد ما وُضع له**) أي تعليلُ النص الذي ثبت حكمه مخالفا للقياس لضد ما وضع له التعليلُ ؛ لأن التعليلَ إنما يكون لإثبات القياس ببقاء صوم الخاطئ ، والقياسُ يقتضي فساده لوجود الأكل منه حقيقة ، فلذلك قلنا : لو عللنا كان التعليلُ حينئذ لضد ما وضع له ؛ لأن القياسَ في أكل الناسي يقتضي ثبوت الفطر لوجود الأكل ، فالتعليل لبقاء صومه بسبب أنه لم يقصد الأكل ليُلحق به الخاطئ كان التعليلُ لضد ما وضع له وهو باطلٌ؛ لأن من المحال أن يكون ما هو الموجبُ للحركة هو الموجب للسكون ؛ لأن بقاءَ الصوم مع فوات الصوم ضدان، والذي هو موجبٌ لثبوت أحدهما لا يصلح أن يكون موجبًا للآخر كالنص النافي للحكم لا يجوز أن يكون مثبتًا لذلك الحكم .

ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لأنهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما ، ألا ترى أن معنى الحديث لغة أن الناسي غـــير جان على الصوم ولا على الطعام، فكان الجماع مثله بدلالة النص

(**ولم يثبت هذا الحكمُ في مواقعة الناسي بالتعليل**) هذا جواب لقولهم: بل يجري في بقاء صوم الناسي لآكله التعليلُ . ألا ترى أن الصائم إذا واقع ناسيًا يبقى صومه أيضًا بالقياس على من أكل ناسيًا لما أن النصَ لم يَرِد في الوقاع فَردَّ بهذا ذلك القياسَ فقال : لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص لما أن الواردَ في الأكل والشرب واردٌ في الوقاع معنًى ، وقد مرَّ وجهه في بيان الدلالة[1]، فكان هذا نظيرَ قوله عليه السلام للمستحاضة: « **توضئي لوقت كل صلاة**» ، ثبت بهذا الحديث عدمُ انتقاض الطهارة في الوقت بدم الاستحاضة وهذا حكمٌ ثابتٌ بخلاف القياس ، ومع هذا ثبت مثلُ هذا الحكم في صاحب الجرح السائل ونظائره بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن كلَ واحد منها نظيرُ الآخر من كل وجه فورودُ النص في واحدٍ منها كان ورودًا في الآخرً .

(**ألا ترى أن معنى الحديث لغةً أن الناسي غيرُ جانٍ على الصوم ولا على الطعام**) بسبب وجود الفعل منه بطريق النسيان فيما لا مُذكِّرَ له للعبادة ، والطعامُ ملكه ، و هذا لبيان أن الحكمَ في الوقاع ثابتٌ بدلالة النص ؛ لأن من سمع قوله عليه السلام : «**تم على صومك** » الحديث يفهم أن هذا الفعل ليس بجناية ؛ لأنه أمرٌ بإتمام الصوم كمن لا يوجد منه هذا الفعلَ ، و كذلك آخرُ الحديثً يُفهّم أن هذا الفعل ليس بجناية ؛ لأنه أمرٌ غيرُ جان؛ لأن النبي علَيه

---

(١) انظر : ص (٩٤٧).

على ما مر.

السلام أخبر: «أن الله تعالى هو المُطْعِم و الساقي» فصاحبُ الطعام إذا أطعمَ لا يكون الطاعمُ جانيًا على طعامه، وكذلك هذا المعنى في الشرب وهذا المعنى بعينه من غيرِ تفاوتِ موجودٌ في الوقاع أعني أنه ليس بجان على الصوم؛ لأنه صدر منه هذا الفعلُ بإنسياء الله تعالى ولا على المرأة؛ لأنها منكوحته، وفي درك هذا المعنى يستوي الفقيهُ و غيرُ الفقيه، فكان ثابتا بدلالة النص يعني أن عبارةَ النص تدل بمعناها اللغوي الذي يفهمَه كلُ من يعرف العربيةَ على ثبوت هذا الحكم في غير المنصوص عليه و هوالمعنيَّ بدلالة النص فيكون ثابتا بالنص لا بالتعليل، فأما الخطأ والكره والنسيان فليست بسواء؛ لأن النسيانَ لا يمكن الاحترازُ عنه، وهو من قِبَل من له الحق خلقه من غير اختيار العبد فصار عفوا.

و أما الخطأُ فما يمكن الاحترازُ عنه فوقوعه بضرب من تقصيره وهو ذاكرٌ للصوم فلا يمكن التسويةُ بينه وبين النسيان، و الكَره جاء لا من قبل من له الحق، والمكرَه في الإقدام على ما أُكره مختارٌ و هو ذاكرٌ للصوم. ألا ترى أن العزيمةَ أن لا يُقدم على الإفطار و يُثاب في الصبر عليه، وحاصله أن سببَ العذر في النسيان لما كان ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه على ما أشار إليه النبي عليه السلام في قوله: «إنما أطعمك الله و سقاك» استقام أن يُجعل الركنُ باعتباره قائما حكمًا، فأما في المكرَه و النائم والخاطئ فسبب العذر جاء من جهة العباد.

وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيًا يجعل عفوًا بالنص معدولاً عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الأعرابي الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل أنت وأطعم عيالك» كان الأعرابي مخصوصًا بالنص فلم يحتمل التعليل فأما المستحسنات فمنها

والحقُ في أداء الصوم لله تعالى ، فلم يكن هذا في معنى سبب كان ممن له الحق . ألا ترى أن المريضَ يصلي قاعدًا ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأً ، والمقيدُ يصلي قاعدًا ثم تلزمه الإعادة إذا رُفع عنه القيد ، و على هذا قال أبوحنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ : الذي شُجَّ في صلاته لا يبنى بعد الوضوء والذي أُبتُلي بقيء أو رعاف يبنى على صلاته بعد الوضوء[1] لما أن ذلكَ حكمٌ معدولٌ به عن القياس فلَم يجز التعليلُ فيه ، وما يبتنى علىَ صنع العباد ليس نظيرُ ما لا صُنع للعباد فيه من كل وجه فلا يتقاسان .

(**وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيًا جُعل عفوًا بالنص معدولاً به عن القياس**) فلا يُقاس العامدُ عليه لما ذكرنا أن في ذلك جعل التعليل لضدٍّ ما وضع له ، ولا يمكن أن يقال فيه بالدَلالة ؛ لأنه لا مساواةَ بينهما فالناسي معذورٌ غيرُ مُعرِض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعامدُ جانٍ مُعرِضٍ عن ذكر اسم الله تعالى علىَ الذبيحة .

(**وأما المستحسنات**) إلى آخره جوابُ سؤال مقدَّر وهو أن يقال : قد قلتم أن ما ثبت معدولاً به عن القياس لا يحتمل التعليلَ ، والمستحسناتُ هي ما ثبتت بخلاف القياس و مع ذلك كان البعضُ منها قابلا للتعليل ؟

---

(١) انظر : الهداية بشرحيها : فتح القدير والعناية ١/ ٣٨٣/ ٣٧٩ .

ما ثبت بقياس خفي لا معدولاً.

وأما الأصل إذا عارضه أصول فلا يسمى معدولاً؛ لأن التعليل لا يقتضي عدداً من الأصول ولكنه مما يصلح للترجيح ....

فأجاب المصنف ـ رحمه الله ـ عن هذا و قال : فمن المستحسنات (**ما ثبت بقياس خفي لا معدولاً به**) عن القياس، فلذلك جاز تعليلُ ذلك البعض.

(**وأما الأصلُ إذا عارضه أصولٌ فلا يُسمى معدولاً**) به عن القياس يعني أن المعنى الذي يتعلق به الحكمُ إذا عارضه معانٍ أُخر لا يكون معدولاً به عن القياس بل هو من باب الترجيح، وأورد النظيرَ في هذا ما قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ في مسح الرأس: أنه مسحٌ فلا يُسنُّ تثليثه عارضَ هذا المعنى معنًى آخر وهو كونه ركنًا في الوضوء هذا قولٌ قيل فيه، لكن إطلاقَ لفظِ الأصل ولفظُ الجمع في الأصول يقتضي أن يرادَ به كثرةُ المقيس عليه. والأولى فيه أن يقال: مثال ذلك ما قال الشافعي في مسح الرأس إنه ركنٌ في الوضوء فيُسن تثليثه.

قلنا: إنه مسحٌ فلا يُسن تثليثه و يُعارِض لما ذكره الشافعي أصولٌ كثيرةٌ من مسح التيمم و مسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة، و هذه الكثرةُ التي ذكرنا إن لم توجب كون ما ذكره الشافعي معدولا به عن القياس لكن توجب الترجيحَ لِما قلنا على ما ذكر في الكتاب بقوله: (**ولكنه يصلح للترجيح**).

فإن قلت: هذا الذي ذكرته من قبيل قوةِ ثبات الوصف على الحكم.

على مثال ما قلنا في عدد الرواة.

وأما الثالث: فأعظم هذه الوجوه فقها و أعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلاً.

قلت: لا تنافي بينهما فإن لهذا الوصف و هو كون مسح الرأس مسحًا له أثرُ قوةِ الثبات على الحكم وأثر كثرةُ الأصول فيُستدل في كل موضع بما يشهد هو له.

وقوله: «ولكنه ربما يصلح للترجيح»، **(على مثال ما قلنا في عدد الرواة)** يعني أن خبرَ المشهور راجحٌ على الآحاد باعتبار أن الخبرَ إنما صار حجةً بواسطة الاتصال برسول الله عليه السلام، و بكثرة الرواة تثبت قوةُ الاتصال فيترجح، فكذلك ها هنا تثبت حجية الوصف باعتبار ظهور الأثر، فمتى ثبت لوصف كثرة التأثير كان هو أقوى من وصف له قلة التأثير.

(وهذا الشرط واحدٌ تسميةً) أي بالنظر إلى قوله: «والشرطُ الثالثُ» أو بالنظر إلى وصف التعدي فإنه شيء واحدٌ، ومجموعُ كلٍ من التفصيل راجعٌ إلى وصف التعدي.

والدليلُ على صحة التأويل الأول ما ذكره شمسُ الأئمة - رحمه الله - بقوله: وهو شرطٌ واحدٌ اسمًا[1].

و الدليلُ على صحة التأويل الثاني ما ذكر في «التقويم» في هذا الموضوع بقوله: وأما فصلُ تعدي الحكم إلى آخره[2] **(وجملة تفصيلاً)** أي أصولٌ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٥٥.

(٢) انظر: ص ٢٩١ من القسم المحقق و عبارته «وأما فصل تعدي الحكم، ففصل عظيم الفقه عزيز الوجود ومثاله فيما قال الشافعي - رحمه الله - أن كفارة اليمين تجب قياساً على المعقودة؛ لأنه يمين بالله تعالى مقصودة . . .».

من ذلك أن يكون الحكم المعلول شرعيًا لا لغويًا ولهذا قلنا إن من علل بالرأي لاستعمال ألفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلاً لأن الاستعارة من باب اللغة لا تنال إلا بالتأمل في معاني اللغة.

كثيرةٌ من حيث التفصيل .

و الدليلُ على هذا التأويل ما ذكره شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بقوله : هو شرطٌ واحدٌ اسمًا ولكن يدخل تحته أصولٌ[1] .

وقوله : «**ولهذا قلنا**» إيضاحٌ لقوله : «**أن يكون الحكمُ المعلولُ شرعيًا لا لغويا**» أي ولذلك قلنا : إن تعليلَ الشافعي في استعمال ألفاظ الطلاق في باب العتاق باطل ، فإنه يقول: إذا قال الرجلُ لامرأته : أنت حرةٌ ونوى به الطلاقَ فإنها تطلق بالإجماع[2] فيجب على قياس ذلك أن المولى إذا قال لأمته : أنت طالقٌ ونوى به الحريةَ أن يصحَ ذلك و تعتق .

قلنا : هذا باطلٌ ؛ لأن التعليلَ شُرِع لإثبات حكمٍ شرعي ، و إنما هذا من باب استعارة الألفاظ بعضها لبعض و ذلك من باب اللّغة ، ثم قلنا : إن ذلك الذي ذكره لَم يصح من حيث الاستعارة أيضًا ؛ لأن الاستعارةَ إنما تصح عند المشابهة بين المستعار منه و بين المستعار له في الوصف الخاص ، ولا مشابهةَ بين العتاق والطلاق في الوصف الخاص ؛ لأن الإعتاقَ عبارةٌ عن إحداث القوة التي يحصل بها صفةُ المالكية .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٥٥ .

(٢) راجع : المجموع ١٧/ ١٠١ .

فكذلك جواز النكاح بألفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير .

والطلاقُ عبارةٌ عن إزالة المانع من الانطلاق، ولا مشابهةَ بين إحداث القوة و إزالة المانع فلا تصح الاستعارةُ .

و أما استعمالُ لفظ التحرير في الطلاق فليس ذلك عندنا للمشابهة معنًى بل باعتبار أن ما يُزيل ملكَ الرقبة كان سببًا لزوال ملك المتعة فيصلح أن يكون كنايةً عنه ، فأما ما يزيل ملكَ المتعة فلا يكون سببًا لإزالة ملك الرقبة فلا يصلح كنايةً عنه .

وقوله : (**وكذلك جوازُ النكاح بألفاظ التمليك** كالهبة والبيع **واستعارة كلمة النسب للتحرير**) كما إذا قال لعبده : هذا ابني أي كان باطلاً ؛ لأنه معطوفٌ على ما قبله، وفيه لفظ البطلان ، و كذلك ذكر شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ فقال : و كذلك الاشتغالُ بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ التمليك للنكاح يكون اشتغالاً بما لا معنى له[1] .

فإن قلت : ما وجه ذكر البطلان في هاتين المسألتين مع أن علماءنا ـ رحمهم الله ـ اتفقوا على جواز النكاح بألفاظ التمليك واتفقوا أيضًا في جواز استعارة النسب للتحرير فإن المولى إذا قال لعبده : هذا ابني ، وهو ممن يولد مثله لمثله يعتق بالاتفاق ؟

قلت : ذِكر البطلان في هاتين المسألتين من حيث المقايسة بأن يقال : لمّا جاز

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٥٨ .

....

النكاحُ بلفظ النكاح و التزويجِ وجب أن يجوزَ بألفاظ التمليك بالقياس عليه، و كذلك في قياس لفظ النسب على لفظ التحرير لا من حيث ذكر السبب وإرادة المسبب بطريق الكناية على ما صرح به الإمامُ شمسُ الأئمة - رحمه الله - في «المبسوط»، وفي «أصول الفقه» فقال في باب الهبة من نكاح «المبسوط»: والمعنى فيه أن هذا ملكٌ يستباح به الوطء فينعقد بلفظ الهبة والتمليك كملك اليمين، ثم قال: و هذا كلامٌ على سبيل الاستدلال لا على سبيل المقايسة؛ لأن صلاحيةَ اللفظ كنايةٌ عن غيره ليس بحكم شرعي ليُعرف بالقياس بل طريقُ معرفة ذلك النظرَ في كلام أهل اللغة، وهذا إشارةٌ إلى مذهبهم في الاستعارة؛ لأنهم يستعيرون اللفظَ لغيره لاتصال بينهما من حيث السببية كما قال: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[1] أي عنبًا، فبالعصر يصير خمرًا، و كذلك النباتُ يسمى سماءً؛ لأنه نبت بسبب المطر الذي ينزل من السحاب - فالعربُ تسمى السحابَ سماءً - فإذا ثبت هذا فنقول: هذه الألفاظُ سببٌ لملك الرقبة وملكُ الرقبة في محل ملك المتعة موجبٌ لملك المتعة فللاتصال بينهما سببًا يصلح هذا اللفظ كنايةً عن ملك المتعة[2].

و ذكر في عتق «المبسوط» و إن قال: هذا ابني ومثله يولد لمثله يعتق ويثبت نسبه منه؛ لأن المحلَ لما كان قابلا للنسب و هو محتاجٌ إلى النسب يثبت نسبه

---

(١) سورة يوسف / ٣٦.

(٢) انظر: المبسوط / ٦٠٥.

منه و النسبُ لا يثبت مقصورا على الحال بل إنما يثبت من وقت العلوق ، فتبين أنه ملَك ولدَه فعتق عليه ، وكذلك لو كان نسبُه معروفا من الغير يعتق عليه وإن لم يثبت نسبه ؛ لأنه مكذَب شرعًا فيه حتى ثبت نسبه من الغير ، ولكن هذا التكذيب في حكم النسب دون العتق فهو في حكم العتق بمنزلة من لا نسب له[1] فإن المرءَ مؤاخَذٌ بزعمه ، و في زعمه أنه عتق عليه من وقت العلوق فيُصدَّق فيه .

و ذكر صاحب الكتاب في باب الحقيقة و المجاز أنه يعتق ها هنا عملاً بحقيقته دون مجازه ؛ لأن ذلك ممكنٌ، فالنسبُ قد يثبت من زيد، ويشتهر من عمرو فيكون المقرُّ مصدَّقا في حق نفسه[2] .

قلت : فعُلم بهذا كله أن صحةَ النكاح بألفاظ التمليك و ثبوت التحرير بلفظ النسب لم يكونا بالقياس، ولا بالاستعارة بل صحةُ النكاح بألفاظ التمليك بطريق التسبيب، وصحةُ التحرير بلفظ النسب بطريق التصديق ، و ما ذَكر بلفظ الاستعارة في بعض ألفاظ «المبسوط» كان هو على طريق التوسع ، و في هذا السؤال الذي سألتَ عنه لشبهة وقعتْ فيك كنت متِّصفًا طولَ الزمان بصفتك ، فانكشفت الشبهة و انزاحت الريبة بهذه الأجوبة المأخوذة من المحال المعوَّل عليها فاغتنمْها .

(**وكذلك التعليلُ بشرط التمليك في الطعام**) . قاس الشافعي الطعامَ

(١) انظر : المبسوط ٧/ ٦٦ .
(٢) انظر ص (٧٧٩).

لأن الإطعام اسم لغوي.

وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكمًا شرعيًا ليصح تعديته بالتعليل إلى غيره بل يجب العمل بحقيقة الإطعام وهو أن يصير المرء طاعمًا ثم يصح التمليك بدلالة النص.

فأما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه.

وكذلك التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة، واسم الخمر لسائر الأشربة

على الكسوة، و قال في باب الكسوة: لا تصح بدون التمليك فكذا في الطعام. (**فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكمًا شرعيًا**)؛ لأن ما يعقل بالكسوة عين الكسوة فالنص يقتضي أن تكون الكفارةُ عينَ الثوب و لم يصرِ عينُ الثوب كفارةً إلا بالتمليك فيثبت التمليكُ ضرورة وما يعقل بالكسوةِ وهو الثوبُ لغوي لا شرعي.

و ذكر الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : فأما الكسوةُ فهو عبارةٌ عن الملبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب و عينُ الملبوس لا يصيرُ كفارةً إلا بالتمليك من المسكين، فأما الإلباس فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس[1].

(**وكذلك التعليلُ لإثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الأشربة**) أي تعليلُ أبي يوسف و محمدٍ[2] ـ رحمهما الله ـ نص الزنا لتعدية الحكم أو

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٥٨، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٥٧٦.
(٢) انظر: قياس أبي يوسف ومحمد اللواطة على الزنا، في: الهداية ٥/ ٢٦٢، ٢٦٤.

واسم السارق للنباش باطل لما بينا، والثاني: من هذه الجملة التعدية فإن حكم التعليل التعدية عندنا.........................

إثبات المساواة بينه و بين اللواطة يكون فاسدًا ؛ لأن طريقَ معرفة الاسم النظرُ في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية.

وكذلك في سائر الأشربة سوى الخمر لا يجب الحدُ بشرب القليل ما لم يسكر، و اشتغالُ الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم أو لإثبات المساواة. ويقول إنما سُمي الخمرُ خمرًا لمخامرتها العقلَ و هي موجودةٌ في سائر الأشربة فكان قليلها حرامًا ، ويجب الحدُ بشرب القليل عند محمد والشافعي في بعض الروايات[1] كما في الخمر فاسد ؛ لأن الكلامَ في إثبات هذا الاسم لسائر الأشربة .

(**والثاني: من هذه الجملة**) أي من الشرط الثالث الذي هو مشتملٌ على الجمل (**فإن حكمَ التعليل التعدية عندنا**) فإن ثبتت التعديةُ يصح التعليلُ و إلا فيبطل لما أن شرعيةَ الأسباب لأحكامها ، فإذا لم تثبت الأحكامُ تبطل الأسبابُ كشرعية الشراء لإثبات الملك، و إذا أضيف إلى محل لا يقبله يلغو.

(**فيبطل التعليل بدونه**)[2] أي بدون التعدية فالتذكير لتأويل المذكور.

---

(١) واستدلوا بقوله ﷺ الذي خرجه مسلم في صحيحه : « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام . . . ».

راجع : رد المحتار ٤/ ٣٨، المجموع ٢٠/ ١١٢، ١١٦ .

(٢) فحكم التعليل تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع عند الحنفية بحيث يبطل التعليل دونه ، يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندهم ، فمتى خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً، فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين. =

وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية.

واحتج بأن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق بانه الإيجاب مثل سائر الحجج . ألا يُرى أن دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف.

(حتى جوَّزالتعليلَ) بالثمنية ، و الثمنيةُ مقصودةٌ على الذهب و الفضة .

(مثل سائر الحجج)، و الحجةُ ما أوجب الحكم ، فبعد الإيجاب لا يخلو لو كانت الحجةُ عامةً أوجبت الحكمَ على العموم و إن كانت خاصةً أوجبت الحكمَ على الخصوص ، فكذلك ها هنا إن كان الوصفُ المؤثرُ خاصًا يثبت الحكمُ على الخصوص كالثمنية في الذهب و الفضة ، و إن كان الوصفُ عامًا يثبت الحكمُ على العموم كالطعم و الجنس أو القدر و الجنس ، و هو معنى قوله: (بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف).

فإن قلت : لو كان تعليلُ الذهب و الفضة بالثمنية باطلاً بسبب أنها تعليلٌ بالعلة القاصرة[1] لوجب أن يكون تعليلُ علمائنا في الزكاة في مسألة الحلي

= وقال الشافعي : هو صحيح من غير اشتراط التعدية، وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة، ثم إن كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسًا، وإن لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصراً على الأصل ويكون تعليلاً مستقيمًا بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص، فعلى هذا يكون التعليل أعم من القياس والقياس نوع منه. راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٥٦٧.

(١) اتفق الأصوليون على أن تعدية العلة شرط صحة القياس، وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع . واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل =

ووجه قولنا إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملاً وهذا لا

بالثمنية باطلا، وقد جوَّز ذلك المصنف - رحمه الله - حيث قال في باب الركن: وهو جائزٌ أن يكون وصفًا لازمًا مثل الثمنية جعلناها علةً للزكاة في الحلي[1] فكيف جاز ذلك التعليلُ في تعليلنا و بطل في تعليل الشافعي وفي كلا المذهبين هو تعليلٌ بالثمنية من غير تغيير ؟

قلت : لا نسلم عدم التغيير بل هذا من قبيل ما اتحد صورته واختلف معناه، فإن مرادَ علمائنا - رحمهم الله - من التعليل بالثمنية في مسألة الحلي تعدية الحكم من المضروب إلى غير المضروب وسواءً كان غير المضروب تبرًا مكسورًا أو حليًّا مصوغًا أو حليةَ سيف أو منطقة[2] أو غير ذلك ففي جميعه الزكاةُ إذا بلغ تعليلاً بالعلة المتعدية في حق وجوب الزكاة، والشافعي لم يوجب الزكاةَ في حلي النساء في أحد قوليه[3].

لأنه لم يعلِّل بالثمنية بل ألحقها بسائر أموال البذلة لكونها مباحُ الابتذال فلا

= حرمة الربا في النقدين بعلة الثمنية : فذهب الكرخي من الحنفية ، وعامة المتأخرين - مثل القاضي الإمام أبي زيد ومتابعيه - إلى فسادها وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وأبي عبد الله البصري من المتكلمين . وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي، وعامة أصحابه، وأحمد بن حنبل، والقاضي الباقلاني ، وعبدالجبار ، وأبي الحسين البصري إلى صحتها و هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحاب الحنفية ، و هو مختار صاحب الميزان . راجع : أصول السرخسي ٢/ ١٥٨- ١٦٠ ، المغني للخبازي ص ٣١٢ ، المستصفى ٢/ ٣٤٥-٣٤٦، المحصول ٥/ ٣١٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٥-٤٠٦ .

(١) انظر ص (١٧٢٣).

(٢) المنطق : ما يشد به وسط « حزام ».
انظر : المعجم الوسيط ص ٩٣١ : المنطق والنطاق.

(٣) وهو أصح القولين . راجع : المجموع ٦/ ٦.

يوجب علمًا بلا خلاف ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص .

تجب فيها الزكاةُ لذلك ، ومرادُ الشافعي من التعليل بالثمنية في باب الربا قصرُ حكم الربا على الذهب والفضة ومنع سائر الموزونات كالحديد والرصاص من الإلحاق بهما فكان تعليله بالثمنية تعليلاً بالعلة القاصرة ، ولا اعتبار لاتحاد الصورة بعد تغايرهما و اختلافهما في المعنى .

ألا ترى أن المنافقين يقولون للنبي عليه السلام : ﴿ **نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ** ﴾[1] وكذلك المخلصون أيضا يقولون : ﴿ **نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ** ﴾ وهما من حيث الصورة واحدٌ و لكن من حيث المعنى مختلفٌ ، فالمنافقون كاذبون قال الله تعالى : ﴿ **وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** ﴾[2] والمخلصون مؤمنون على التحقيق قال الله تعالى : ﴿ **أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا** ﴾[3] .

فعُلم بهذا أنه لا اعتبارَ لنفس التعليل بالثمنية في كونها قاصرةً أو متعديةً بل الاعتبارُ لقصد المعلِّل أنه أراد بالتعليل كون العلة قاصرةً أو متعدية فيثبت الحكمُ بحسب إرادته إن كان مرادُه القاصرةَ فباطلٌ وإن كان مرادُه المتعديةَ فصحيحٌ .

بل يُعرف ذلك لمعنى في الوصف «أي إنما يُعرف كون الوصف علةً لكونه مؤثرًا في إثبات ذلك الحكم أولكونه مخيلاً عند بعض أصحاب الشافعي أو لكونه مطردًا عند أصحاب الطرد على ما يأتي[4] .

---

(١) سوررة المنافقون، آية : ١ .

(٢) سورة التوبة، آية : ١٠٧ .

(٣) سورة الأنفال، آية : ٤ .

(٤) راجع : ص (١٧٢٧) .

والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فلم يبق للتعليل حكم إلا التعدية إلى الفروع، فإن قال : إن حكم النص ثابت بالعلة كان باطلاً؛ لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لإبطاله.

(**والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه**) أي فلا يصح قطع الحكم عن النص.

فإن قيل : ثبوته بالتعليل لا يوجب انقطاعَ الحكم عن النص .

ألا ترى إلى صحة قولنا : القياسُ جائزٌ بالنص و السنة و الدليل المعقول ، فلو انقطع الحكمُ عن الدليل المعقول عند وجود النص لمَا صح قولَنا بالدليل المعقول بعد ذلك .

قلنا : معنى قولنا القياسُ جائزٌ بالنص و السنة و الدليل المعقول أي لو نظرنا إلى كلِ واحد منها كان هو كافيًا لإثبات جواز القياس، ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه بل ثبوت الدليل المعقول بطريق التبعية إذا كان مضافًا إليهما يصير المعقولُ مساويًا للنص ، والتبعُ لا يساوي الأصلَ ولو كان مضافًا إلى المعقول انقطع الحكمُ عن النص وذلك لا يجوز .

(**لأن التعليلَ لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف لإبطاله !**) يعني أن الحكمَ لو كان مضافا إلى العلة في المنصوص عليه يبقى النصُ ضائعًا مهملاً لا موجبًا للحكم أصلاً ، وهو إبطالٌ للنص في حق إيجاب الحكم، والوصف لا يصلح أن يكون مغيِّرًا لحكم الأصل كما يلزم ذلك في القول بصحة ظهار الذمي فأولى أن لا يصلح لإبطال حكم الأصل، ولو أضيف الحكمُ إلى الوصف في المنصوص عليه يلزم ذلك .

فإن قيل : إن التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به .

قيل له : هذا يحصل بترك التعليل على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة ، ومن هذه الجملة أن يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا أن ثمرة التعليل التعدية لا غير .

فأما التغيير فلا فإذا كان التعليل مغيرًا كان باطلاً ومن ذلك ما قلنا

(**على أن التعليلَ بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى**) لجواز أن يكون للنص وصفان :

أحدهما ـ لا يتعدى كالثمنية ، و الثاني ـ يتعدى كالقدر عندنا أو كان أحدُهما أكثرَ تعديا من الآخر كالقدر والجنس فإنه أكثرُ تعديًا من الطعم في المطعومات ، و التعليلُ بالوصف الذي لا يتعدى لا يمنعُ التعليلَ بالوصف الذي يتعدى ؛ لأنا أُمرنا بالاعتبار ، وبهذا الوصف أمكن الاعتبار فوجب التعليلُ به فيبطل دعوى فائدة اختصاص النص به ، و هذا في الحاصل منعٌ لما ادّعاه الخصمُ من إفادة اختصاص النص به . .

(**ومن هذه الجملة**) أي ومن جملة الشرط الثالث للقياس (**أن يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيُّرٍ**) .

المرادُ من عدم التغير هنا عدم التغير في حق الفرع يعني ينبغي أن يثبتَ حكمُ النص في الفرع على وفاق ثبوته في حق الأصل من غير تغيّر .

و أما اشتراطُ عدم تغير حكم النص في حق النص فما يجيء في الشرط

إن السلم الحال باطل ؛ لأن من شرط جواز البيع أن يكون المبيع موجودًا مملوكًا مقدورًا والشرع رخص في السلم بصفة الأجل.

وتفسيره نقل الشرط الأصلي إلى ما يخلفه وهو الأجل ؛ لأن الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة.

الرابع بعد هذا[1].

وقوله: (**إن السَّلم الحال** - يحتمل أن يكون بتشديد اللام كالدين الحال - **أن يكون المبيعُ موجودًا مملوكًا مقدورًا**) أما اشتراطُ كونه موجودًا فلقوله عليه السلام: «**لا تبع ما ليس عندك**» وكونه مملوكًا فللإجماع ، فإنهم أجمعوا على عدم جواز بيع ملك الغير بغير إذنه ، و كونه مقدورا فلنهي النبي عليه السلام «عن بيع الآبق»[2].

(**وتفسيره**) أي وتفسيرُ كون الرخصة بصفة الأجل (**نقل الشرط الأصلي**) أي نقل الشرط الأصلي في البيع وهو أن يكون المبيعُ موجودًا مملوكًا مقدورا إلى ما يقوم مقامه وهو الأجلُ ، و هذا من قبيل إقامة السبب مقام المسبَّب و الشيء يبقى تقديرًا ببقاء ما يقوم مقامه ، فصار كأن الشرطَ الأصلي في البيع موجودٌ في السلم بسبب أجلٍ قامَ مقامه.

---

(١) راجع : ص (١٦٩٥).

(٢) خرجه ابن ماجه في كتاب التجارات باب النهي عن شراء ما في بطون الأنعام . . . ٢/ ٧٤٠ حديث ر قم ٢١٩٦ بلفظ « . . . وعن شراء العبد و آبق . . » والزيلعي في نصب الراية ٤/ ١٤ - ١٥.

فاستقام خلفًا عنه وإذا كان النص ناقلاً للشرط وكانت رخصة نقل لم يستقم التعليل للإسقاط والإبطال لأنه تغيير محض.

ومن ذلك قولهم في الخاطئ: إن فعله لا يكون فطرًا لعدم القصد كفعل

و الخصمُ متى علّل لإثبات جواز السلم الحال كان ذلك منه إسقاطًا للشرط الأصلي في البيع لا إلى ما يخلُفه ، فكان إسقاطًا للخلف بعد سقوط الأصل ، فلا يجوز التعليلُ به لكونه مغيِّرًا للحكم المقيس عليه ، و هو أن الشرعَ رخَّص بطريق النقل لا بطريق الإسقاط .

و بالتعليل تصير الرخصة بطريق الإسقاط من كل وجه ، فلا يجوز لكون التعليل تغييرًا لحكم الأصل في الفرع (**فاستقام خلفًا عنه**) أي أمكن أن يكون الأجلُ خلفًا عن كون المبيع موجودًا مملوكًا مقدورًا لما أن إقامةَ السبب مقام المسبَّب شائعٌ في الشرع كإقامة نوم المضطجع مقام الحدث، فإنه لما قام مقام الحدث صار كأنَّ الحدث موجودٌ تقديرًا حتى انتقض الوضوء به وإن لم يوجد الحدثُ حقيقةً، وكذا السفرُ أقيم مقام المشقة لهذا، (**والأجلُ يصلح**) سببا للاكتساب الذي يحصل به المبيعُ، و إذا كان كذلك كان ذلك مملوكًا مقدورًا تقديرًا لقيام الأجل مقامه فيصح عند وجوده لوجود شرط جواز البيع تقديرًا على ما ذكرنا .

(**ومن ذلك**) أي ومن التعليل الذي أوجب تغييرَ حكم الأصل في الفرع (**في الخاطئ**) وهو من ليس بقاصد للفطر بل هو من اشتغل بفعل مباح له نحو المضمضة مثلا فسبق الماءُ حلقَه خطـأً ، والمكرَه هو أن رجلاً خُوِّف بالسيف

الناسي وهذا تعليل باطل ؛ لأن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد ؛ لأن فوات الركن يعدم الأداء وليس لعدم القسد القصد أثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم. ألا ترى أن من لم ينو الصوم لأنه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائمًا والقصد لم يوجد..............................

على القتل أو على إتلاف العضو إن لم يأكلِ الطعامَ في نهار رمضانَ و المكرَه صائمٌ فأكله لم يكن ذلك آكلا بطريق القصد بل يكون آكلا بطريق الجبر ، فالشافعي قاس الخاطئ و المكرَه على الناسي و علَّل ذلك بما قلنا .

(**لم يكن صائمًا والقصدُ لم يوجد**) أي قصدُ الأكل لم يوجد مع أن مرتبةَ الشرط و هو النيةُ أدنى من مرتبة الركن ، فلما أثّر فواتُ الشرط في فوات الصوم فيمن لم ينو الصومَ أصلاً كان أولى أن يؤثِّرَ فواتُ الركن وهو الإمساكُ بالأكل و إن كان في حال النسيان ؛ لكن لم يؤثّر ذلك بالنص الوارد على خلاف القياس ، فلا يقاسُ عليه غيرُه خصوصًا ما إذا كان بينهما فرقٌ .

وليس لعدم القصد أثرٌ في الوجود «أي في وجود الصوم مع قيام حقيقة العدم» أي عدمُ الصوم يعني أن الصومَ إذا عُدم فعدَمُ القصد لا يؤثّر في وجود الصوم كما إذا لم يعلم بشهر رمضانَ و لم يأكل في أيامه لا يكون صائمًا مع أن عدمَ القصد موجودٌ .

عُلم أن عدمَ القصد لا يؤثِّر في الوجود فينبغي أن لا يبقى الصومُ في الخطأ مع فوات الركن بالطريق الأولى ؛ لأنه إذا لم يعلم رمضانَ كان الشرطُ معدومًا ، و قد أثَّر ذلك في عدم الصوم فأولى أن يؤثِّرَ فواتُ الركن في انعدام الصوم في صورة الخطأ .

لكنه لم يجعل فطرًا بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا الأصل سقط فعل الناسي لأن النسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماويًا محضًا فنسب إلى صاحب الحق فلم يُصلح لضمان حقه، فالتعدية إلى الخطأ وهو تقصير من الخاطئ، أو إلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه

وقوله : (**لكنه لم يُجعل فطرًا**) متعلقٌ بقوله : «لأن بقاءَ الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد»، (**وعلى هذا الأصل سقط فعل الناسي**) أي على الأصل الذي قلنا وهو قوله : «لكنه لم يُجعل نظرا بالنص» وهذا تتميمٌ لمجموع قوله : ومن ذلك قولهم في الخاطيء والمكرَه» لإيضاح الفرق بين الناسي وبين الخاطئ والمكرَه لا أن يكون نظيرا آخر لتغيير حكم النص بالتعليل ابتداء؛ لأن النسيانَ أمر جُبل عليه الإنسانُ، وعن هذا قالوا : ليس في وسع الإنسان دفعُ النسيان.

و إذا كان كذلك كان الإنساءُ من الله تعالى من غير صنعٍ للعبد فيه فلم يكن موجبًا للضمان (**فلم يصلح لضمان حقه**) أي حق الشرعِ أي الأكلُ ناسيًا لا يصلح لضمان حق الشرع يعني يجب أن لا يَفسد الصومُ بالأكل ناسيًا؛ لأنه لو فسد به يجب القضاءُ، والقضاءُ حقُ الشرع فحينئذ كان حقُ صاحب الشرع سببا لضمان حقه أيضًا وهو لا يجوز .

(**ومن غير جهة صاحب الحق من وجه**) ؛ لأن المكرَه كالآلة للمكرِه فكان هذا الفعل من المكرِه من وجه إلا أن المكرَه أكلَ بفمه و أسنانه ولم يصلح آلةً للمكرِه في حق الأكل ، فكان فعلُ المكرَه الأكلَ من هذا الوجه، فعلى كلا الوجهين أي في وجه اعتبار المكرَه ووجه اعتبار المكرِه لا يصلح أن يكون سببًا

يكون تغييرًا لا تعدية .

ومن ذلك أن حكم النص في الربا تحريم متناه، وقد أثبت الخصم فيما لا معيار له غير متناهٍ.

لسقوط حق صاحب الحق، أو نقول و إنما قال من وجه ؛ لأن كلَ الأفعال بتخليق الله تعالى و لكن للعبد فعلُ كسبٍ فكان فعلاً له من وجه .

(**ومن ذلك أن حكمَ النص في الربا تحريم متناه**) أي تنتهي حرمته بالمساواة ، وذلك إنما يكون بالمسوي الشرعي و هو الكيلُ و هو حكمُ الأصل، ويتحقق ذلك عند تعليل الأصل بالقدر و الجنس حتى لا تبقى الحرمةُ فيما لا يدخل تحت الكيل .

و أما إذا عُلل الأصل وهو حديث الربا بالطُعم في الأشياء الأربعة لا تنتهي تلك الحرمةُ أبدًا ؛ لأنه ما من جزء إلا وتتحقق فيه حرمة الربا حينئذ ، حتى لو باع حِفنة من حنطة بحفنة منها أو بحفنتين أو أقلَ منها لم يجز البيعُ على قول الخصم .

و قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ إنا لا نجوِّزُ تعليلَ نص الربا في الأشياء الأربعة بالطعم ؛ لأن الحكمَ في النصوص كلِّها إثباتُ حرمة متناهية بالتساوي و صفةُ الطُعم توجبُ تعدية الحكم إلى محالَّ تكون الحرمةُ فيها مطلقةٌ غيرُ متناهية و هي المطعوماتُ التي لا تدخل تحت المعيار فعرفنا أن هذا الوصف لا يوجبُ تعديةَ حكم النص بعينه إذ الحرمةُ المتناهيةُ غيرُ الحرمةِ المؤبدةِ .

من ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات إنه تصرف حصل من أهله مضافًا إلى محله مفيدًا في نفسه فيصح ، كتعيين السلع

ألا ترى أن الحرمةَ الثابتةَ بالرضاع والمصاهرةِ غيرُ الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث[1] .

(**ومن ذلك قولهم في تعيين النقود**) أي ومن التعليل الذي أوجب تغييرَ حكم الأصل في الفرع قولهم في تعيين النقود ، و المعنى من تعيين النقود هو أن المشتري لو اشترى شيئًا بدراهمَ معيَّنة فحبسها وأعطى البائعَ مثلها ليس له أن يأبى ذلك عندنا ، وعند زفر والشافعي له أن يأبى ذلك ، ولو هلكت تلك الدراهمُ أو استحقت لم يبطل البيعُ عندنا وعندهما يبطل .

(**إنه تصرفٌ حصل من أهله مضافًا إلى محله مفيدًا في نفسه فيصح كتعيين السلع**) .

أما كونه أهلاً فلأن الكلامَ فيمن تصرف وهو عاقلٌ بالغٌ ، والأهليةُ بالعقل والبلوغ .

و أما كونه محلاً فلأن الدراهمَ والدنانيرَ محلٌ للتعيين . ألا ترى أنها تتعيَّنُ في الودائع و الغصوب حتى إن الغاصبَ لو أراد حبس الدراهمِ المغصوبة فرد مثلها لم يكن له ذلك ، و كذلك في الهبة تتعين حتى يكون للواهب الرجوع في عينها لا في غيرها والتعيين مفيدٌ أيضًا أي للبائع

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٦١ .

. . . .

والمشتري .

أما للبائع فلأنه إذا ملك الدراهمَ المعيَّنة كان هو أحقَّ بها من سائر غرماء المشتري بعد موته ، ولا يملك المشتري إبطالَ حقه ، وكذلك تفيدُ البائع فيما إذا كانت الدراهمُ المعيَّنةُ أجودَ الدراهم .

و أما منفعةُ المشتري فمن حيث إنه لا يطالَب بشيء آخر إذا هلكت الدراهمُ المتعيَّنةُ في يده وتكون ذمته فارغةً عن الدين و صحةُ التصرفات تابعةٌ للفائدة . ألا ترى أن الرجلَ لو اشترى عبدَ نفسه لا يصح مع وجود الأهلية والمحلية لكونه غيرُ مفيد حتى لو كان مفيدًا صح أيضًا بأنه لو اشترى عبدَ نفسه مع عبد غيره بثمن معلوم صح و دخل عبدُه في البيع لحصول الفائدة ، وهو انقسام الثمن عليهما ، و كذلك لو اشترى ربُّ المال مالَ نفسه من المضارب صح لوجود الفائدة ، وهو استحقاقُ يده على ذلك المال الذي اشتراه .

قلنا : أما دعوى الفائدة فإنها فاسدةٌ ؛ لأن الفائدةَ إنما تُعتبر إذا كانت فيما هو المقصودُ بالعقد ، و فيما هو المقصودُ بالعقد ملكُ المال الدَين أكمل من العين و بالتعيين ينتقض ، فإنه إن استحق المعيَّن أو هلك بطل ملكه ، و إذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه و لا بطلان الملك بالاستحقاق ، و لأن التعيينَ لا يفيدُ جواز العقد ، فإن العقدَ جائزٌ بتسمية الدراهم المطلقة من غير التعيين والمقصودُ بالعقد الربحُ ، وذلك يحصلُ بقدر الدراهم لا بعينها فإنه ليس في عين الدراهم و الدنانير مقصودٌ إنما المقصودُ الماليةُ ، والماليةُ باعتبار الرواج في الأسواق و عينها ومثلها لا يختلفان في هذا المعنى ، فعرفنا أن التعيينَ غيرُ مفيدٍ

هذا تغيير لحكم الأصل ؛ لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها .

وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها معًا ....

فيما هو المطلوبُ بالعقود، و به فارقَ المكيلُ و الموزونُ ، فالتعيينُ هناك مفيدٌ لجواز العقد ؛ لأن العقدَ بدون التعيين لا يجوز إلا بذكر الوصف وربما يعجز عن أعلام الوصف فيسقط ذلك عن نفسه بالتعيين .

وقوله : (**هذا تغييرٌ لحكم الأصل**) يعنى به حكمُ الأصل في الشرع وهو كونُ الثمن دينا في الذمة حكمًا أصليًا في الشرع غيرُ ضروري ؛ (**لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيعَ يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها**) معناه أن تعيينَ المبيع ووجوده قبل البيع شرطُ صحة البيع ، والحكمُ في البيع وجوبُ الملك في العين و كان العينُ محلاً لثبوت الملك فيها ، (**وحكمُ البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها معًا**) . معناه أن حكمَ الشرع في البيع في جانب الأثمان وجود الثمن ووجوبه في الذمة ؛ لأن الدراهمَ والدنانيرَ لم تكن موجودةً في الذمة قبل البيع فتوجد بعد البيع على صفة الوجوب فكان وجودها ووجوبها حكما للبيع و الوجوبُ غيرُ الوجود .

ألا ترى أن العينَ موجودةٌ و الوجوبَ منفكٌ عنه ، ثم يثبت وجوبُ التسليم فيه بعد البيع .

ألا ترى أنه يقال : دينٌ واجبٌ و موجودٌ في الذمة فلو كان الوجوبُ عين الوجود لكان معناه موجودٌ وموجودٌ في الذمة وهذا خلف من القول ، فعُلم أن

الوجوبَ معنى وراء الوجود لما أن الدَين يصح أن يوجد في الذمة على وجه الاستحباب لا على وجه الوَجوب ، و فيه إشكالٌ و هو أن الحكمَ معنًى والوجوبُ معنًى فكيف يقوم المعنى بالمعنى مع أن المعنى يقومُ بغيره فكيف يقوم به غيرُه ؟

قلنا : للأحكام الشرعية حكمُ الجواهر حتى يقال : بقي لزيد ملكٌ ثابتٌ متقررٌ ، و استدلوا على بقاء الأحكام الشرعية من قوله تعالى : ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[1] و الاستدلالُ من وجهين :

أحدهما ـ بالمجيء بالفعل الذي هو عبارةٌ عن النقل ، و الذي يقبل النقلَ هو الجواهرُ لا الأعراضُ .

و الثاني ـ أن الله تعالى جعل الأعيانَ المؤبدةَ وهي الجنانُ بمقابلة الحسنة وهي الفعلُ الصالحُ ، فلولا أن الله تعالى لم يجعل للحسنة حكمَ البقاء لما جعل الأعيانَ أمثالاً لها .

(**بدلالة ثبوتها في الذمة ديونًا بلا ضرورة**) وهذا تقريرُ ما سبق من القاعدة الممهدة وهو كون وجود الثمن ووجوبه في الذمة حكمًا أصليًا في البيع غيرُ متعلق بالعوارض على مثال العزيمة في الأحكام . ألا ترى أن من اشترى بدراهمَ غيرَ عين وفي يده دراهمَ صح البيع وثبت في الذمة ، فلو لم يكن وجودُ الدين في الذمة ابتداءً حكمًا أصليًا لما جاز بدون الضرورة ، ولَلحقه

(١) سورة الأنعام، آية : ١٦٠ .

وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون.

ولم تجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة.

إنكارٌ من الشرع كما في السلعة فإنه إذا باع شيئًا غيرَ عين لا يجوز حيثُ لحقه التغييرُ من الشرع ، فصار قوله : «دينًا بلا ضرورة» احترازًا عن السلم فإن الأعيانَ مثلُ الحنطةِ و الشعير إنما تصير دينا في السلم بضرورة وورود الرخصة في حقه بالسنة .

وأراد بالضرورة الرخصةَ (**وبدلالة جواز الاستبدال لها وهي ديون**) أي جواز الاستبدال لها بالثمن الذي هو الدراهم والدنانير دليلٌ على أن كونها في الذمة حكمٌ أصلي إذ لو لم يكن أصليا بل كانت العينيةُ فيه أصلاً ثم العدولُ عنه إلى الدين بطريق الضرورة لما صح الاستبدال به كما لا يصح الاستبدالُ بالمسلَم فيه إذ العينيةُ فيه أصلٌ وثبوته في الذمة بطريق الضرورة فاقتصر على جواز العقد فلم تظهر الدينية فيما وراءه.

و تبقى على العينية فيما وراء جواز العقد حتى لم يجز الاستبدال بها لمسلم بالمسلَم فيه لما ذكرنا أن الثابتَ بطريق الضرورة لا يَعدو موضعَ الضرورة ، فلما ظهر جوازُ الاستبدال في الدراهم والدنانير .

عُلم أن الدينيةَ فيها أصلٌ حيث وجوبها في الذمة على الإطلاق .

(**ولم تُجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة**) هذا تأكيدٌ لما سبق وذلك أن المسلَم فيه في حكم العين فيما وراء الرخصة.

وهي جوازُ السلم ؛ لأن العينيةَ فيه أصلٌ والدينيةَ عارضةٌ فظهر ذلك في الجواز لا فيما وراءه بل جُعل فيما وراءه في حكم العينية فلم يجز الاستبدالُ به

وبدلالة أنه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطًا وهذا تغيير محض.

وقال الشافعي: الحكم في كفارة اليمين والظهار أنه تحرير في تكفير

و لم يُجعل مثل هذا في الأثمان بل تثبت هي دينًا مطلقًا فجاز الاستبدال بها .

(**وبدلالة أنه لم يُجبر هذا النقص بقبض ما يقابله**) معناه إن غيرَ العينية نقصٌ بالنسبة إلى العينية .

ألا ترى أن بيعَ درهمٍ عينٍ بدرهم غير عين لا يجوز ، و في السلم لما كان غيرُ العينية في المسلم فيه ضروريا جُبر هذا النقصُ بقبض ما يقابله و هو قبضُ رأس المال في المجلس ، و حيث لم يُجبر هذا النقصُ في الثمن بقبض ما يقابله و هو المبيعُ . عُلم أن كون الثمن دينًا في الذمة هو الحكمُ الأصلي لا العارضي .

(**فإذا صح التعيين انقلب الحكمُ شرطًا**) يعني : «دراهم و دنانير اكَر بتعيين معين شود حكم شرط شود» [1] يعني أن الحكمَ الأصلي في البيع في جانب الأثمان وجودُها و وجوبها في الذمة بسبب البيع و هذا حكمٌ لها يثبت بالبيع ، فلو صح التعيين كما في السلعة لخرج وجودُ الثمن من أن يكون حكما للبيع و صار وجوده شرطا لصحة البيع ومحلاً لوجوب الملك فيه كما أن وجودَ السلعة شرطٌ لوجوب الملك فيه فانقلب ما هو حكمٌ للبيع شرطًا له .

فالحكمُ يقتضي التأخرَ و الشرطُ يقتضي التقدمَ ، و الحكمُ أثرٌ للبيع يظهر ذلك بعد صحته و وجوده ، و الشرطُ مصحِّحٌ لجواز البيع يُشترط وجوده قبله

---

(١) معناها : إذا عين دراهم و دنانير بمعين يأخذ حكم الشرط .

فكان الإيمان من شرطه، وهذا تغيير بقيد الإطلاق مثل إطلاق المقيد وهذا وما أشبهه تغيير للحكم في الفروع.

وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي فصار تغييرًا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية، ومن ذلك ما قلنا إلى فرع هو نظيره فأما إذا خالفه فلا.

و ذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى الخاطئ والمكره...

فأيُّ تغيير أقوى من هذا ، فتبين بهذا أنه ليس من هذا التعليل تعديةُ حكم النص بعينهً بل إثباتُ حكمٍ آخر في الفرع مخالفًا لحكم النص.

(وقد صح ظهارُ الذمي عند الشافعي فصار تغييرًا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية).

بيان هذا أن الحرمةَ بالظهار حرمةٌ تنتهي بالكفارة فكانت حرمةً مؤقتةً متناهيةً ، والكافرُ ليس بأهل للكفارة على الإطلاق ؛ لأنه ليس بأهل للصوم، أو لأن الكفارةَ دائرةٌ بين العبادة والعقوبة وهو ليس بأهل للعبادة قط، فلو صح ظهارُ الذمي لثبتت الحرمةُ في حقه مطلقةً لا مؤقتةً ، فلذلك قلنا : أنه لو ثبت هذا الفرعُ وهو ظهار الذمي بهذا الطريق يلزم تغييرُ حكم الأصل الذي هو ظهارُ المسلم حيث لم يثبت الحكمُ في الفرع على وفاق الحكم في الأصل .

(وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى الخاطئ والمكره).

فإن قلت : كيف جعلتَ صورةَ تعدية الحكم من الناسي إلى الخاطئ

أن ذلك ثبت منة، والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية إلى ما ليس بنظيره، وعدي حكم التيمم إلى الوضوء في شرط النية وليس بنظيره؛ لأن التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل.

والمكرَه نظيرَ الأصول الثلاثة المختلفة حيث جعلتَ هي أولا نظير مخالفة الشرط الثاني ، و هو أن لا يكون معدولاً به عن القياس ثم جعلتَ نظيرَ مخالفة كون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير ثم جعلتَ هاهنا نظيرَ مخالفة كون المتعدي إلى فرع هو نظيره مع مخالفة كلِ واحد من هذه الأصول الثلاثة لَلآخر ، فلو كان نظيرًا لأحد المخالفين لا يكون نظيرًا للآخر لوجود المخالفة بينهما.

قلت : جعلتُ هذه نظيراً لكل واحد من هذه الأصول الثلاثة لانتزاع كل منها إلى ما يشابهه ، فإن فيها ما يشابه كلَ واحد منها، وقد ذكرنا مخالفةَ كل واحد من ذينك الأصلين الأولين، فإن القولَ ببقاء الصوم مع فوات ركنه كان معدولاً به عن القياس فلا تجوز التعديةُ في مثله، وكذلك لو عدَّيناها إلى الخاطئ والمكرَه لا يكون المتعدي حكمَ النص بعينه من غير تغيُّر.

فإن حكمَ النص في الناسي و هو الأصلُ منسوبٌ إلى صاحب الحق، وليس بمنسوب إلى صاحب الحق في الخاطئ و المكرَه ، ثم لو قلنا مع ذلك بجوازه يلزم تغييرُ حكم النص، و هذا التعليل أيضًا متضمنٌ لعدم كون حكم الفرع نظيرًا لحكم الأصل فكانت نظيرةً للثلاث بهذا الطريق ، و ليس ببعيد أن يجتمعَ في الشيء الواحد أوصافٌ مختلفةٌ .

فتثبت الأحكامُ بحسب تلك الأوصاف كمن شرِب خمرَ الذمي متعمدًا

وقال الشافعي -رحمه الله-: أنتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال إلى الحرام وليس بنظيره في إثبات الكرامة فقلنا: ما عدينا من الحلال إلى الحرام لأن الوطء ليس بأصل في التحريم حلالاً كان أو حرامًا. وإنما الأصل هو الولد المستحق لكرامات البشر.

فلما خُلق من المائين تعدى إليهما الحرمات كأنهما صارا شخصًا واحدًا

في نهار رمضانَ و هو صائمٌ و كان حلف أن لا يشربَ خمرًا ففيه تثبت أحكامٌ ستةٌ ، و هو من حيث إنه شرب الخمرَ شيء واحدٌ ، و قد ذكرناه غيرَ مرةٍ في مواضعَ[1].

ألا ترى أن صاحبَ الكتاب و غيرَه كيف أدارَ قوله : مسحٌ في الوضوء فلا يُسن فيه التثليث على أصول مختلفة ؛ لأن التيممَ تلويثٌ بحقيقته فلا يكون رافعًا للحدَث حقيقة بخلاف الطهارة بالماء .

(**فلما خُلق من مائهما تعدى إليهما**) ، فلذلك انتسب الولدُ بكماله إلى الأب وانتسب أيضا بكماله إلى الأم، فيلزم من هذا أن يصيرَ جزءُ المرأة جزءَ الزوج، وجزءُ الزوج جزءَ المرأة.

و هو معنى ما قال (**كأنهما صارا شخصًا واحدًا**) في حصول ما هو المقصودُ من النكاح، كزوجي باب و زوجي خفٍّ وهما بابٌ واحدٌ وخفٌّ واحدٌ اعتبارًا لتعلق ما هو المقصودُ من النكاح بهما، فعلى هذا ينبغي أن تَحرُمَ

---

(١) راجع : ص (٢١١).

فصار آباؤه، وأبناؤه كآبائها، وأبنائها، وأمهاتها، وبناتها مثل أمهاته و بناته.

ثم تعدى ذلك إلى سببه وهو الوطء فصار عاملاً بمعنى الأصل

المرأةُ على الزوج بصيرورتها جزءً للزوج إلا أن مواضع الضرورة مستثناةٌ عن قواعدِ الشرع.

ألا ترى كيف حلَّت حواء لآدم عليه السلام و هي جزؤه حقيقةً قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1].

(**ثم تعدي ذلك**) أي التحريمُ بحرمة المصاهرة (**إلى سببه**) أي إلى سبب الولد (**فصار عاملاً بمعنى الأصل**) أي فصار الوطء عاملاً في إثبات حرمة المصاهرة بمعنى الولد لا بمعنى نفسه؛ أي الوطءُ عمل عمَل الولد لا عمل نفسه لقيامه مقام الولد كالتراب لما قام مقام الماء عملَ النائب وهو الترابُ عمل المنوب وهو الماءُ؛ لأن الشيء إذا أقيم مُقام غيرِه يعتبر فيه صفةُ الأصل لا صفة نفسه كالنوم يقوم مقام الحدث.

والسفر يقوم مقام المشقة، فلذلك لم يقل إن الوطءَ الحلالَ يصلح سببًا لاستجلاب كرامة حرمة المصاهرة لا الوطءَ الحرام؛ لأن الوطءَ قام مقام الولد لا باعتبار أنه حلالٌ و لا باعتبار أنه حرامٌ بل باعتبار كونه مفضيًا إلى الولد، وعن هذا ذكر في «الزيادات» أن الوطءَ في الموضع المكروه لا يوجب حرمةَ المصاهرةِ لعدم إفضائه إلى الولد[2].

---

(١) سورة النساء، آية: ١.

(٢) انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٣/ ٢١٩.

فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا إبطال الحكم بمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب: إنه من أسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا أصلاً.........................

و كذلك أيضا قال الإمامُ شمس الأئمة وفخرُالإسلام - رحمهما الله -: إنه إذا مس امرأةً بشهوة فأنزل لا يكون هو موجبًا لحرمة المصاهرة[1] فلما كان الاعتبارُ للولد، وفي الولد لا عصيانَ ولا عدوانَ، والوطءُ قائمٌ مقامه كان الاعتبارُ للوطء نفسه من غير نظرٍ إلى حله وحرمته في إيجاب حرمةِ المصاهرة.

و هو معنى قوله: (**فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه و هو الحِل**) يعني لا يجوز أن تكون حرمةُ المصاهرة مختصةً بالوطء الحلال. (**ولا إبطال الحكم**) وهو حرمةُ المصاهرة لمعنى في الوطء وهو الحرمةُ، (**وصار هذا مثل قولنا في الغصب**) يعني أن ثبوتَ ملك المغصوب للغاصب ليس بالغصب عينه حتى يقال إنه حرامٌ لا يجوز أن تثبتَ به نعمةً وهي الملك بل نقول: إن الملكَ إنما ثبت للغاصب لكونه شرطًا لوجوب الضمان عليه والشروطُ اتباع، فكان ثبوتُ الملك شرطًا لما هو مشروعٌ، وهو الضمانُ فأخذ حكمه لكونه تبعا له.

وقوله: (**إنه من أسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا أصلاً**) أي

---

(١) وفي المبسوط حيث قال: «... كما تثبت حرمة المصاهرة بالوطء تثبت بالمس والتقبيل عن شهوة عندنا سواء كان في الملك أو في غير الملك، وعند الشافعي - رحمه الله تعالى - لا تثبت الحرمة بالتقبيل والمس عن شهوة أصلاً في الملك أو في غير الملك..»، راجع: المبسوط ٤/ ٢٠٧.

فثبت بشروط الأصل.

فكان هذا الأصل مجمعًا عليه في الحرمات التي بُنيت على الاحتياط.

فأما النسب فما بني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه،

إن الغصبَ من أسباب الملك على وجه التبعية لوجوب ضمان الغصب لا بطريق الأصالة بنفس الغصب ، فكان المعتبرُ فيه صفةَ المتبوع و هو الضمانُ لا صفةَ التابع و هو ثبوتُ الملك للغاصب، (**فثبت بشروط الأصل**) أي فثبت الملك للغاصب بسبب شرط وجوب الضمان عليه ؛ لأن وجوبَ الضمان على الغَاصب للمالك يقتضي فوات الملك عن المالك ؛ لأن الضمانَ جابرٌ للغائب أجمعنا واتفقنا على وجوب الضمان على الغاصب.

ثم لو لم نقل بفوات الملك عن المالك يلزم أن نقول بثبوت الجابر للمالك مع بقاء المجبور على ملكه، وهو لا يصح لاقتضاء ذلك اجتماع العوض والمعوّض عنه في ملك رجل واحدٍ وهو غيرُ جائز.

(**فكان هذا الأصلُ مجمعًا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط**) يعني قيام السبب مقامَ المسبَّب في الشيء الذي بُني على الاحتياط أصلٌ مجمَعٌ عليه.

(**فأما النسبُ فلم يبنَ على مثل هذا الاحتياط، فوجب قطعُ النسب عند الاشتباه**) أي لم يثبت نسبُ الولد المخلوق من ماء الزنا للزاني إذ لو ثبت لاشتبهت الأنسابُ ، فلا يُدرى من الوالد لاحتمال أن تزني المرأةُ بعدد من الرجال فاشتبهت الأنسابُ ، فالشارعُ قطع النسب عن الزاني لهذه الحكمة

ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والإخوة ونحوهم؛ لأن التعليل لا يعمل في تغيير الأصول، وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر أمثلته ولا تُحصى.

ومن ذلك قولنا: ولا نص فيه لأن التعدية إليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل، والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام؛ لأن النص يغني عن التعليل.

ومثال ذلك قول الشافعي في كفارة القتل العمد ....

البالغة، (**ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمةَ لا تتعدى إلى الإخوة والأخوات ونحوهم**) يعني لا يلزم على ما ذكرنا من التعليل هو أنهما صارا كشخص واحد أن تصيرَ أختها كأخته و أخوه كأخيها؛ (**لأن التعليلَ لا يعمل في تغييرِ الأصول**) يعني أن تعليلنا يقتضي حرمةً مؤبدةً ممتدةً، والأصولُ أثبتت حرمةَ أخوات الزوجة وإخوة الزوج مؤقتةً متناهيةً والتعليلُ أبدًا يعتبر إذا لم يكن فيه تغيير النص، فلم تكن العلةُ عند وجود النص موجودةً معنى، فكان عدمُ الحكم لعدم العلة لا لوجود العلة، فلم يكن هذا تخصيصُ العلة.

و قوله: (**في كفارة القتل العمد**) أي عَدَّى الشافعي وجوبَ الكفارة من القتل الخطأ إلى القتل العمد مع أن في القتل العمد نصًّا في أنه لا كفارةَ فيه وهو قوله عليه السلام: «**خمسٌ من الكبائر لا كفارةَ فيهن - وعدَّ منها - القتل العمد**»[1].

---

(١) ذكره السرخسي في المبسوط ٨/ ٢٨، ٢٧/ ٨٦ بلفظ: «قال عليه السلام: خمس من الكبائر لا كفارة فيهن - ومن جملتها قتل نفس بغير حق» و لم أقف عليه في كتب الآثار.

واليمين الغموس : وشرط الإيمان مصرف الصدقات اعتبارًا بالزكاة .

ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات. . . . .

(**وكذلك في اليمين الغموس**) حيث عدَّ الشافعي وجوبَ الكفارة من اليمين المنعقدة إلى الغموس مع أن النصَّ موجودٌ في الفرع الذي هو الغموسُ بأنه لا كفارةَ فيه ، وهو أيضًا من تلك الخمس التي ذكرنا .

(**وشرطِ الإيمان في مصرف الصدقات اعتبارًا بالزكاة**) أي اشترط الشافعي صفةَ الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة سوى الزكاة مثلُ صدقة الفطر أو الكفارات[1] قلنا : لا يصح ذلك ؛ لأن النصَّ موجودٌ في الفرع وهو يدل على جواز الصرف إلى الكافر ، وهو قوله تعالى : ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ**﴾[2] .

(**ومثلِ شرط التمليك في طعام الكفارات**) أي عدَّى الشافعي اشتراطَ التمليك من الكسوة إلى الإطعام ، مع أن في الفرع و هو الإطعامُ نصًّا يدل على جوازه بدون التمليك .

وهو قوله تعالى : ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾[3] والإطعامُ فعل متعدٍّ لازمه الطعم وهو الأكل وهو لا ينبئ عن الملك فلا يكون الإطعامُ تمليكًا بل إيكالاً ، والإيكالُ لا يحتاج إلى اشتراط التمليك ، فكان اشتراطُ التمليك

---

(١) راجع : المجموع ٦/ ٢٢٨ .

(٢) سورة الممتحنة ، آية : ٨ .

(٣) سورة المائدة ، آية : ٨٩ .

وشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، وهذا كله تعدية إلى ما فيه نص بتغيره بالتقييد.

وأما الشرط الرابع: وهو أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل.

شرطًا يخالف النص[1].

(**وشرط الإيمان في كفارة اليمين والظهار**) أي عدَّى الشافعي اشتراطَ صفة الإيمان في الرقبة من كفارة القتل إلى كفارة اليمين والظهار مع أن فيهما نصًا مطلقا يقتضي جوازَ تحرير الرقبة فيهما بدون صفة الإيمان فيها وهو قوله تعالى: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾ إلى قوله: ﴿**أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ في اليمين، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[2] في الظهار بدون ذكر الإيمان.

فكان اشتراطُ الإيمان في الرقبة فيهما شرطًا يخالف النصَ، فتقييدُ إطلاق النص تغييرٌ له كإطلاق المقيد، فإطلاق المقيد باطلٌ بالإجماع فكذا عكسه؛ لما أن المطلقَ ممكنُ العمل من غير زيادة فيه، فكانت الزيادةُ بعد إمكان العمل به تغييراً له لا محالة.

(**وأما الشرطُ الرابعُ وهو أن يبقى حكمُ النص على ما كان قبل التعليل**) أي لا يتغير حكمُ النص في نفسه بسبب التعليل، والذي ذكر قبله

---

(١) راجع: المغني للخبازي ص ٢٩٦، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٢٢٩، شرح ابن الملك ص ٧٧٦.

(٢) سورة المجادلة، آية: ٣.

كما أبطلناه في الفروع، وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التمليك: إنه تغيير لحكم النص بعينه؛ لأن الإطعام اسم للفعل يسمى لازمه طعمًا، وهو الأكل على ما قلنا.

بقوله: ومن هذه الجملة أن يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير[1] كان ذلك التغييرُ يَلحق النصَ في حق الفرع كما في السلم الحال، و هذا الذي ذكره في الشرط الرابع تغييرٌ يَلحق النص في نفسه وهو باطلٌ أيضا.

و هذا لأنه لما ثبت أن التعليلَ لا يجوز أن يكون مغيِّرا حكمَ الأصل في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيِّراً حكم الأصل في نفسه، ففي كل موضع لا يبقى الحكمُ في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل يكون باطلاً لكونه مغيراً لحكم الأصل.

كذا قاله الإمامُ شمس الأئمة[2] ـ رحمه الله ـ.

(**وقوله: كما أبطلناه في الفروع**) إشارة إلى ما ذكر قبله بقوله: «من ذلك ما قلنا إن السلم الحالّ باطلٌ».

وكذلك ما بعده من الأحكام أي كما ذكرنا بطلانَ تعليل يوجبُ تغييرَ حكم النص في حق الفروع، فلذلك نذكر بطلانَ تعليلٍ يوجب تغيير حكم النص في حق نفسه، والمرادُ من النص الأصلُ ثم سواءً كان ذلك الأصلُ بالنص أو بالإجماع. بيان ذلك أن التعليلَ لجواز السلم الحال يوجب أن يتغيرَ

---

(١) راجع: ص (١٧١٥).

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٦٥.

ومثل قوله في حد القذف : إنه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير ؛ لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة حداً .

حكم الأصل في حق الفرع ؛ لأن من شرط جواز البيع الذي هو الأصلُ أن يكون المبيعُ موجوداً مملوكاً مقدورَ التسليم ، ثم الأجلُ في الفرع و هو السلم قام مقام ذلك الشرط .

فالقول بجواز السلم الحال مسقطٌ لذلك الشرط في حق الفرع ، فكان ذلك تغيراً لحكم الأصل في شرطه في حق الفرع . وأما القولُ باشتراط التمليك في طعام الكفارة بالتعليل فهو تغييرٌ لحكم النص في نفسه والأصلُ وهو قوله تعالى : ﴿ **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ** ﴾[1] وهو ظاهرٌ على ما ذكر في الكتاب إذ لا يبقى الإطعامُ إطعاما بعد التعليل بالتمليك ، فكان (**تغييرا في نفس النص فوجب أن يكون حكمُ القذف إبطالَ الشهادة حداً**) أي من حيث الحدِّ ، وهو يبطل شهادةَ القاذف من حيث الفسق حتى قَبل شهادته بعد التوب ، فجعل بعض الحدِّ حداً ؛ لأن كلَ الحد الجلْدُ و ردُّ الشهادة ، فجعل هو الجلدَ كلَ الحدِّ بالتعليل .

فقال : هو محدودٌ في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة كالمحدود في الزنا و شرب الخمر ، والنص جعله بعض الحدِّ ، فعلى هذا كان قوله : « لأن الوقت من الأبد بعضه» تعليلاً لمعلَّل محذوف تقديره : وقبل شهادة القاذف بعد التوبة ، و النصُ رَدّ شهادتَه مؤبداً ، فكان تعليلُه تغييراً للنص ؛ لأن الردَّ

---

(١) سورة المائدة، آية : ٨٩.

وقد أبطله فجعل بعض الحد حدًا لأن الوقت من الأبد بعضه وأثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير.

المؤقت بعضُ الردِّ المؤبَد ، و النصُ ردَّ شهادته مؤبدًا ، أو معنى قوله : « فجعل بعض الحدِّ حدًا » إن الله تعالى جعل ردَّ الشهادة مؤبدًا مع الجلد كل الحدِّ ، فلما قبل الشافعي شهادةَ القاذف بعد التوبة كان ردًا لشهادته مؤقتًا ، وهو جعل بعضَ الحد حدًا ؛ لما أن المؤقت من الأبد بعضه ، فكان المعلَّل حينئذ مذكورًا وهو الأوجَه لصحته بدون الإدراج .

(وأثبت الردَّ بنفس القذف بدون مدة العجز ، وهو تغييرٌ لحكم النص) يعني أن الشافعي ردَّ شهادةَ القاذف بنفس القذف بمنزلة سائر الجرائم المبطلة للشهادة كالزنا و غيره .

فإنه كما زنا أو شرب الخمر ترَدُّ شهادتُه بدون التوقف إلى شيء آخر فكذا في جريمة القذف كان تغييرًا للنص ؛ لأن الله تعالى وقت وقف الرد إلى مدة العجز عن الإتيان بالشهود بقوله : ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** ﴾[1] وذلك لا يحصل بدون مدة العجز ، فإثبات الرد بدون مدّته تغييرٌ لحكم النص بالتعليل[2] .

---

(١) سورة النور ، آية : ٤ .

(٢) انظر المسألة في : كشف الأسرار للبخاري٣/ ٥٩٠ ، ٤/ ٣٧٤ .

وزاد النفي على الجلد وهو تغيير، وجعل الفسق مبطلاً للشهادة والولاية وهو تغيير؛ لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الإبطال ومثله كثير .

وقال الشافعي: أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها؛ إن نص الربا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» فخصصتم منها القليل بالتعليل .

والنص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناه، فأبطلتم الحق عن صورتها بالتعليل وألحق المستحق مراعى بصورته معناه كما في حقوق الناس وأوجب النص الزكاة للأصناف المسمين بقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات﴾ وقد أبطلتموه بجواز الصرف إلى صنف واحد بطريق التعليل وأوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلاة، وعين الماء لغسل العين النجس وقد أبطلتم

(وزاد النفي على الجلد وهو تغييرٌ) وهذا عكس ما قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة، فإنه جعل الجلد هنا بعضَ الحد؛ لأن كلَ الحد في حق زنا البكر عنده الجلدُ مع النفي، فكان الجلدُ بعضَ الحد، والله تعالى جعل الجلدَ كلَ الحدِّ بقوله: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] فالفاء للجزاء، والجزاءُ اسمٌ لما تقع به الكفاية، والخصمُ لم يجعل الجلدَ كافيًا فيه فكان تغييراً للنص[2] .

---

(١) سورة النور، آية: ٢ .

(٢) انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٥/ ٢٤١، المجموع ٢٠/ ٩ .

هذا الواجب لا لتعليل.

والجواب: أن هذا وهم.

أما الأول: فلأن المخصوص إنما ثبت بصيغة النص، وذلك لأن المستثنى منه إنما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي..........

(وذلك أن المستثنى منه إنما يثبت على وفق المستثنى فيما استثني من النفي) يعني أن المستثنى منه إذا حُذف في الكلام إنما يُجعل المستثنى منه من جنس المستثنى فيما استثني من النفي، و إنما خصَّ النفي لأن حذفَ المستثنى منه في الكلام إنما يصح في النفي لا في الإثبات.

والفرقُ فيه هو أن مَوضع النفي موضعُ التعميم، و عن هذا قيل: النكرةُ في موضع النفي تعم و في الإثبات تخصُّ، و لما كان كذلك استقامَ حذفُ المستثنى منه في موضع النفي لا في موضع الإثبات؛ لأن أعمَ العام إنما يقدَّرُ عند الحذف، و يجب أن يكون ذلك الأعمُ من جنس المستثنى، و ذلك صحيحٌ في موضع النفي لا في الإثبات.

ألا ترى أنك لو قلت: جاءني إلا زيدٌ يجب عليك أن تقدِّرَ جاءني جميع بني آدم إلا زيداً. إذ في تقدير ما دونه ترجيحُ أحدِ المتساويين على الآخر وهو باطلٌ؛ لأنه يلزم ترجيحه بلا مرجح، و مجيء جميع بني آدم إليك محالٌ بخلاف قولك: ما جاءني إلا زيدٌ، فإنه صحيحٌ مستقيمٌ؛ لأن تقديرَه: ما جاءني بنوآدم إلا زيدٌ، ولا كلامَ في صحته فكذا عند الحذف، فظهر من هذا أصلان: أحدهما - أن المستثنى منه يجب أن يكون من جنس المستثنى.

كما قال في «الجامع» : إن كان في الدار إلا زيد فعبدي حر ، أن المستثنى منه بنو آدم ولو قال : إلا حمار، كان المستثنى منه الحيوان لأن المستثنى حيوان ولو قال : إلا متاع ، كان المستثنى منه كل شيء .

وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام : «إلا سواء بسواء» واستثناء الحال من الأعيان باطل في الحقيقة ، فوجب أن يثبت عموم صدره في الأحوال بهذه الدلالة .

وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير..........................

والثاني ـ أن حذفَ المستثنى منه إنما يصح في موضع النفي . .

(وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء ») موضع النفي فكان حذفُ المستثنى منه فيه جائزاً ، و الطعامُ ليس من جنس قوله : «إلا سواء بسواء » لأن المساواةَ معنًى و الطعامُ عينٌ فلابد من إدراج أعم المعاني الذي هو من جنس المستثنى ، فمن ضرورة هذا كان التقديرُ : لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال إلا حال التساوي .

وأحوالُ الطعام في البيع ثلاث : المجازفةُ ، والمفاضلةُ، والمساواةُ فكان عمومُ الأحوال ثابتًا بالنص، و هذا العمومُ لا يثبت إلا في الكثير وهو الذي يدخل تحت الكيل إذ المجازفةُ إنما تحرم لاحتمال كون أحدهما فاضلاً على الآخر، وذلك لا يتصوَّرُ إلا بعد اعتبار المساواة بينهما، و ذلك إنما يكون بالمُسوَّى .

فصار التغيير بالنص مصاحبًا بالتعليل لا به، وأما الزكاة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص؛ لأن الزكاة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وإنما الواجب لله تعالى وإنما سقط حقه في الصورة بإذنه بالنص لا بالتعليل لأنه وعد أرزاق الفقراء ثم أوجب مالا مسمى على الأغنياء لنفسه.

ثم نقول: إن المسوى هو الكيلُ إما بالإجماع أو بحديث آخر وهو قوله عليه السلام: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا كيلاً بكيل**» وكذلك المفاضلةُ إذ فضلُ أحدهما على الآخر لا يتصور إلا بعد اعتبار المساواة بينهما بالكيل الشرعي على ما بينا.

و كذلك المساواةُ إذ التسويةُ بالمعيار هو المراد؛ لأن التسويةَ بينهما من حيث الحبَّات أو من حيث الوزن أو من حيث الجودة غيرُ مرادة بالإجماع، ولن توجد هذه الأحوالُ إلا فيما تدخل تحت الكيل إلا أن التعليلَ منا وافق لما ذكرنا من الثابت بالنص، فكان هذا التغييرُ مضافًا إلى النص لا إلى التعليل، و هو معنى قوله: (**فصار التغييرُ بالنص مصاحبًا للتعليل لا به**) أي لا بالتعليل.

(**وإنما سقط حقه**) أي حقُ الله تعالى (**في الصورة**) أي في صورة الشاة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾[1].

---

(١) سورة هود، آية: ٦.

ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد إلا بالاستبدال كالسلطان يجيز لأوليائه بمواعيد كتبها بأسمائهم ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجزها من مال بعينه كان إذنًا بالاستبدال فصار تغييرًا مجامعًا للتعليل بالنص لا بالتعليل.

(**ثم أمر بانجاز المواعيد**) أي أمر الأغنياءَ إنجازها .

(**وذلك لا يحتمله**) أي وذلك المسمى لا يحتمل الانجاز (**بأن ينجزها**) أي بأن ينجز المواعيدَ المختلفةَ (**مجامعًا للتعليل**) أي موافقًا له ؛ لأن الزكاةَ عبادةٌ محضةٌ؛ لأنها من أركان الدين الخمسة على ما قال النبي عليه السلام «**بني الإسلامُ على خمس؛ شهادة أن لا إله إلا الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة**»[1] إلى آخره، والدين كله لله تعالى .

و بهذا يتبين خطأ من يقول بأن الزكاةَ حق الفقراء مستحقَّة لهم شرعًا، بل الزكاة محضُ حق الله تعالى - على ما قلنا - إلى هذا أشار الإمام شمس الأئمة[2] - رحمه الله - .

فلا تجب للعباد بوجه ؛ لأن المستحقَ للعبادة الله تعالى على الخصوص، وهذا لأن الإيمانَ حقُ الله تعالى على الخصوص ولا مدخل للعبد فيه بوجه، والزكاةُ مخصوصةٌ بالإيمان فكانت مخصوصةً بحق الله تعالى ، ولأن النصابَ

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الإيمان باب دعاؤكم إيمانكم ١/ ٦٤ حديث رقم ٨ ، ومسلم في كتاب الإيمان باب أركان الإسلام ودعائمه ١/ ١٧٦ - ١٧٧ ، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٦٨ .

وإنما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير وهذا حكم شرعي فبيانه أن الشاة يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فتصير من الأوساخ كالماء المستعمل .

لو كان جاريةً و حال الحولُ عليها جاز لمولاها أن يطأها ، فلو كان للفقير فيها نوعُ حقٍ عينا لما جاز لمولاها أن يطأها .

(**وإنما التعليل لحكم شرعي**) جوابُ شبهة ترد على قوله : « لا بالتعليل» بأن يقال : لما لم يكن التغييرُ بالتعليل وجب أن لا يُعلل مسألةُ دفع القيم في باب الزكاة فقال : التعليلُ لم يكن للتغيير و لكن لإظهار حكم شرعي (**وهو كون الشاة صالحةً للتسليم إلى الفقير**) .

وكذلك قيمتها أيضا صالحةٌ للتسليم إلى الفقير مع إبقاء صلاحية دفع الشاة إلى الفقير أيضًا ، فلا يكون تغييراً بل جميعُ مواضع الأقيسة كذلك ، فإن الحكمَ يثبت في الفرع بعد القياس مع بقاء صلاحية الأصل أيضاً لإثبات ذلك الحكم كما كان ، فلا يكون هذا تغييراً للنص بل قياسًا وهذا شائعٌ بالاتفاق .

و هذا لأن معنى الصلاحية في الشاة للصرف إلى الفقير كونها ما لا متقوما ، و هذا المعنى كما هو موجودٌ في الشاة موجودٌ في غيرِها أيضًا فيتعدى منها إلى غيرها باعتبار صلاحية الصرف إلى الفقير ، وهذا هو عينُ القياس فلا يكون تغييراً للنص .

و إنما التغييرُ فيما قاله الشافعي في إطعام الكفارة وغيرِ ذلك ، فإنه لما علَّل

قال النبي عليه السلام: «يا بني هاشم إن الله تعالى كره لكم أوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الأمم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات»، وأحلت لهذه الأمة بعد أن ثبت خبثها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة.

وحرمت على الغني فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفًا إلى الفقير بدوام يده حكمًا شرعيًا في الشاة، فعللناه بالتقويم وعدَّيناه إلى سائر الأموال على موافقة سائر العلل.

الإطعامَ بالتمليك لم يبق النصُ بمعنى الإطعام مثبتا للحكم، فكان الإطعامُ متغيرا بالتعليل بالتمليك.

(**وأُحلت لهذه الأمة بعد أن ثبت خُبثها**)، فإن قيل: «**اللهُ تعالى طيب لا يقبلُ إلا الطيب**»[1] وإذا ثبت الخبثُ في الصدقة فكيف يقبل اللهُ الخبيثَ؟

قلنا: تمكّنَ الخبثُ في الصدقة بعد تحقق الصدقة بالوقوع في يد الفقير فكان الخبثُ حكما للصدقة، و حكمُ الشيء لا يمنع تحقق سببه كإرسال الطلقات الثلاث فإنه يخرج المحلَّ عن محلية الطلاق، وكتمليك النصاب للفقير فإنه يخرج المحل عن محلية الصدقة، ومع ذلك لا يمنع تصدقَ النصاب ابتداءً لما قلنا، فكذلك ها هنا ثبوتُ الخبث حكمُ الصدقة، فلا يمنع الصدقةَ.

فإن قيل: لمَّا كان هذا بمنزلة تمليك النصاب للفقير وجب أن تكره الصدقة للفقير كما تكره هنا.

---

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب الزكاة باب فضل الصدقة ١/ ٥٩٠ حديث رقم ١٨٤٢ بلفظ: «... و لا يقبل الله إلا الطيب ..».

ولما ثبت أن الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام في قوله تعالى ﴿ للفقراء ﴾ لام العاقبة أي يصير لهم لعاقبته أو لأنه أوجب لهم بعدما صار صدقة و ذلك بعد الأداء إلى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة .

وهذه الأسماء أسباب الحاجة ، وهم بجملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة و كل صنف منهم مثل جزء من الكعبة ، واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا .

وكان قول الشافعي ـ رحمه الله ـ تغييرًا بأن جعل الزكاة حقا للعباد وهو خطأ عظيم .

وأما التكبير فما وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من

قلنا : تكره هناك و لا تكره ها هنا ؛ لأن هناك المتصدِّقَ كان متمكنا من الخروج عن عهدة التصدق من غير أن تلحقَه الكراهةُ بأن يُفرَّق النصاب على الفقراء على وجه لا يقاربُ الغنى التمليك ، و ها هنا لا يتمكن المتصدِّق من التصدق على وجه لا يتحقق الخبثُ في حكمه فلا يكره التصدق ها هنا ، فلذلك افترقا و صار كثبوت حرمة المصاهرة باعتبار الجزية حتى تعدَّى إلى أمهات الموطوءة و بناتها ، و لم يثبت في حق الموطوءة نفسها لعدم إمكان الاحتراز عنها مع إرادة بقاء النسل بالنكاح .

فقلنا بأن حرمة المصاهرة لم تثبت في حقها لضرورة التوالد والتناسل ولا ضرورةَ في سائرها ، فيثبت بعد الوقوع لله تعالى في ابتداء اليد ، فإن الفقير في ابتداء القبض نائبٌ عن الله تعالى .

البدن واللسان منه ؛ لأنها من ظاهر البدن من وجه فوجب فعلها والثناء آلة فعلها .

فصار حكم النص أن يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثناء مطلقًا فعديناه إلى سائر الأثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحًا للتعظيم .

وإنما ادعينا هذا دون أن يكون التكبير بعينه واجبًا لأنا وجدنا سائر الأركان أفعالاً توجد من البدن ليصير البدن فاعلاً فكذلك اللسان .

وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه ؛ لأن من ألقى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء .

لكن الواجب إزالة العين النجس ، والماء آلته فإذا عدينا حكمه إلى سائر ما يصلح آلة بقي حكم النص بعينه ، وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير

(فصار صلاح الصرف إلى الفقير حكمًا شرعيًا في الشاة ، فعلَّلناه بالتقويم) ؛ لأن ذلك الحكمَ الشرعي كما هو موجودٌ في الشاة موجودٌ في قيمتها ، فيجوزُ صرف قيمتها إلى الفقير كجواز صرف الشاة إليه ، و كان هذا تعليلاً موافقًا للنص لا يتغيَّرُ به حكم النص ، فكان حكمُ النص بعد التعليل وقبله سواءً .

وقوله : (لكونه ثناء مطلقًا احترازٌ من قوله : «اللهم اغفر لي» .

(لكن الواجبَ إزالةُ العين النجس عن الثوب ، والماءُ آلةٌ) صالحةٌ لإزالة النجاسة ، وسائرُ المائعات الطاهرة مثل الماء في هذه الصفة ، فبالتعدية إلى غيره

وهو حكم شرعي وهو أنه لا ينجس حالة الاستعمال، هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه إلى نظيره.

لا يتغير هذا الحكم (**وهو كون الماء آلةٌ صالحة للتطهير**).

(**هذا حكمُ شرعي في المزيل**) أي كون الماء لا ينجس في ابتداء ملاقات النجاسة حكمٌ شرعي في المزيل وهو الماءُ والطهارة في محل العمل وهو الثوبُ حكمٌ شرعي أيضًا.

وقوله: «والطهارة» معطوف على قوله: «هذا».

فإن قيل: إن كونَ الماء لا ينجس في أول ملاقاته للنجاسة في الثوب حالة الاستعمال حكم اختُصّ به الماءُ بطريق الضرورة فكيف يتعدى منه إلى سائر المائعات؟

قلنا: الحكمُ إذا ثبت بطريق الضرورة لمعنى في محل ثم شاركه غيره في ذلك المعنى و الضرورةُ تثبت الحكمَ فيه كثبوته في الأصل كما في حكم بقاء طهارة المستحاضة في الوقت تعدَّى إلى من هو في معناها كمن به سلس البول أو الجرح الذي لا يرقأ[1].

و إن كان حكمُ بقاء طهارة المستحاضة في الوقت حكمًا ثبت على خلاف القياس فكذلك ها هنا إنّ كون الماء لا ينجس حالة الاستعمال و طهارة المحل لضرورة احتياج صاحب الثوب إلى طهارته و صلاحيةُ الماء للتطهير لمعنى القلع

---

(١) رقأ يرقأ رقأ ورقوءاً: الدمع أو الدم سكن، جف.
انظر: الرائد ١/ ٧٤٤.

ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات لأن عمل الماء لا يُثبت في محل الحدث إلا بإثبات المزال.

وذلك أمر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحًا لا يبالي بخبثه و لم يستقم إثباته في أوان استعمال سائر المائعات بالرأي هو مما لا يعقل مع أن سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها

والإزالة ، فلما شاركه غيرُه في هذين المعنيين ثبت حكمُ الماء فيه أيضًا كثبوته في الماء مع بقاء صلاحية الماء لذلك ؛ إذ المشاركةُ في العلة توجب المشاركة في الحكم ، و هذا لأن الثوبَ كان طاهراً وقد جاوره النجاسةُ فبإزالتها يحصل ما في الثوب من الطهارة لِما أن النجاسةَ إذا زالت بقي الثوبُ طاهرا كالدَرن في الثوب الأبيض .

فبالغسل يزول الدَرن فيظهر ما كان في الثوب من البياض ، و كذلك صلاحيةُ كون الماء مزيلاً للنجاسة لكونه مائعًا رقيقًا قابلاً للانعصار بالعصر وغيرُه إذا شاركه في هذا المعنى من كل وجه يثبت ذلك الحكمُ فيه أيضًا كثبوته في الماء .

(لأن عملَ الماء لا يثبت في محل الحدث إلا بإثبات المزال ، وذلك أمرٌ شرعي ثبت في محل العمل غيرِ معقول) .

بيانه أن اتصافَ العضو بالحدث و النجاسة أمرٌ شرعي فيه غيرُ معقول ؛ أي غيرُ مدرك بالعقل معنى نجاسته ؛ لأن هذه الأعضاءَ ليس بنجسة حقيقةً ولا يتنجس الماءُ القليل بملاقاة هذا العضو إذا لم يكن له نيةُ قربةٍ .

لأنها أموال لا توجد مباحة غالبًا.

و لا يلزم أن الوضوء صح مع هذا بغير النية ؛ لأن التغير ثبت في محل

وكذلك جاز أكل المحدث بيده طعامًا مائعًا ، فكان ما ثبت من النجاسة في هذه الأعضاء غيرُ مدرك بالعقل وعملُ الماء لا يظهر في هذه الأعضاء إلا بإثبات المزال أي بإثبات زوال ما كان في هذه الأعضاء مما يمنع التقرُّب إلى الله تعالى ، و هذا العملُ ثبت عند استعمال الماء الذي لا يبالى بخُبثه .

إذ الناسُ لا يبالون بخبث الماء بالوضوء و بصَبِّه في موضع النجاسات ، فلم يجز إثباتُ هذا الحكم فيما يبالى بخبثه، وهو في نفسه أمرٌ غيرُ معقول المعنى بخلاف النجاسة الحقيقية إذ هي عينٌ محسوسةٌ ، فإذا زالت عن موضعها لا تبقى فيه، وهو معقولٌ فتعدَّى من الماء إلى غيره لوجود معنى الإزالة في ذلك الغير .

و قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ و ليس في أعضاء المحدث عينٌ يزولُ باستعمال الماء ، فإن أعضاءَه طاهرةٌ ، و إنما فيها مانعًا حكميًا من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، و قد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، و قد بينا أن مثلَ هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدية إلى محل آخر[1] .

(**ولا يلزم أن الوضوءَ صح مع هذا بغير النية**) . وجه الورود وهو أن وجوبَ طهارةِ هذه الأعضاء بالوضوء لما كان غيرُ معقول لكون هذه الأعضاء

---

(١) انظر : أصول السرخسي٢/ ١٧٠ .

العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملاً بطبعه من الوجه الذي يعقل، وهذه حدود لا يُهتدى لدركها إلا بالتأمل، والإنصاف، وتعظيم حدود الشرع، وتوقير السلف ـ رحمه الله ـ منة من الله وفضلاً.

محكومةٌ عليها بالطهارة شرعًا لما ذكرنا كان الوضوءُ بمنزلة التيمم في كون وجوب الطهارة به غيرُ معقول لعدم حصول الطهارة بكل واحد منهما عقلاً، فكان وجوبُ الطهارة فيهما مع ذلك أمرًا تعبُّديًا فتجب النيةُ في الوضوء حينئذ كوجوبها في التيمم.

فأجاب عنه بقوله: (**لأن التغيرَ ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماءُ عاملاً بطبعه من الوجه الذي يعقل**) أراد به أن تغيَّر العضو من الطهارة إلى النجاسة معنى لا يُعقل إلا أن الماءَ عاملٌ بطبعه وهو معقولٌ فلا يفتقر إلى النية؛ لأن ما كان طبعا لشيء لا يتغير بالنية.

و التطهيرُ والإزالةُ طبعٌ للماء فيعمل عمله حيث ما وُجد استعماله فيه فلا يفتقر إلى النية كالنار للإحراق و السكين للقطع بخلاف التراب؛ لأن طبعَه التلويثُ لا الإزالةُ فاحتيج إلى النية ليعمل عملَ الماء لا لأن النيةَ غيَّرت طبعه حقيقةً لكن الشرعَ لما أقامه مقام الماء عند إرادة الصلاة عمل عمَل الماء في إثبات الطهارة وإرادة الصلاة به هي النيةُ، فلهذا تشترط النيةُ في التيمم دون الوضوء، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الركن

قال الشيخ الإمام: ركن القياس ما جُعل عَلَمًا على حكم النص مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيرًا له في حكمه بوجوده فيه وهو جائز

باب الركن

لما فرغ من بيان الشروط التي هي مقتضيةٌ للتقدُّم شَرع في بيان ما هو العمدةُ في الباب وهو الركنُ ؛ لما أن ركنَ الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء ، فالوصف الذي هو المؤثر في الحَكم جُعل عَلَماً على الحكم في النص ، و إنما سُمي عَلما ؛ لأن الحكمَ في المنصوص عليه مضافٌ إلى النص فسمي عَلَمًا لما أن القياسَ هو الإبانةُ ، فلم يكن مثبتا حقيقةً كما هو الأصلُ في الأعلام ، فإن الحكمَ لا يضاف إلى العلامة .

و قوله : (**مما اشتمل عليه النصُ**) يعني : « آن جيزي كه علم كَردانيده شد بر حكم نص بايد كه وي ازآن جيزي بود كه نص ويرا فراز كَرفته بود يا از روي لفظ يا از روي معنى »[1] والاشتمالُ تارةً يكون من حيث اللفظ ، وتارة يكون من حيث المعنى .

---

(١) معناها : الشيء الذي جُعل علماً على حكم النص لا بد أن يكون هو الشيء الذي يشتمله النص إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى .

أن يكون وصفًا لازمًا، مثل الثمنية جعلناها علة للزكاة في الحلي، والطعم جعله الشافعي علة للربا، ووصفًا عارضًا واسمًا كقول النبي عليه السلام في المستحاضة: «إنه دم عِرق انفجر».

وهو اسم علم وانفجر صفة عارضة غير لازمة عللنا بالكيل وهو غير لازم، ويكون جليًا وخفيًا ويجوز أن يكون حكمًا كقول النبي عليه السلام في التي سألته عن الحج: «أرأيت لو كان على أبيك دين ؟».

و الذي يكون من حيث اللفظ يجوز أن يكون وصفًا لازمًا مثل الثمنية أو عارضا مثل الانفجار أو حكما مثل ما استدل النبي عليه السلام بجواز قضاءِ دينٍ للأب على جواز قضاء الحج عن الأب إلى آخره .

و قوله : (**والطُعم جعله الشافعي علةً للربا**) لما أن الطُعمَ لازمٌ أي للحنطة و الشعير ؛ لأنهما لا يوجدان إلا ومعهما الطُعم ، (**وعللنا بالكيل و هو غير لازم**) أي توجد الحنطةُ و الشعيرُ فيما دون الكيل أيضا .

و ليس معناه أن غيرَهما مكيلٌ أيضا ، لأن الطُعمَ جُعل لازمًا في تعليل الشافعي مع أن ذلك موجودٌ في غير الحنطة والشعير ؛ لأن معنى عدم اللزوم إنما يكون أن لو كان هو موجوداً وليس له هذه الصفة ، لا أن تكون موجودة هي فيه وفي غيره ، وذلك إنما يكون في قولنا فيما دون الكيل ، أعني عللنا قوله عليه السلام : «**الحنطة بالحنطة**» بالكيل و الجنس .

و الكيلُ غير لازم للحنطة لوجود الحنطة غيرَ مكيلة فيما دون نصف صاع كانت الحنطةُ موجودة ولا كيلَ لها فكان الكيلُ غيرَ لازم لها .

وهذا حكم، وكقولنا في المدبَّر : إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم أيضًا.

ويجوز أن يكون فردًا وعددًا كما في باب الربا، أو يجوز أن يكون في النص وهذا لا يشكل.

ويجوز في غيره إذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث أنه رخص في السلم وهو معلول بإعدام العاقد، وليس في النص والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة أو العجز عن التسليم وليس في النص.

(**يتعلق عتقه بمطلق موت المولى**) أي: فلا يجوز بيعه كأم الولد وقيَّد بقوله: بمطلق موت المولى: «احترازًا عن المدبَّر المقيَّد»، (**ويجوز أن يكون فردًا**) نحو تعليل ربا النسيئة بوصف واحد و هو الجنسُ أو القدرُ، (**وعددًا**) نحو علةِ حرمةِ التفاضل فإنه القدرُ مع الجنس.

(**ويجوز في غيره إذا كان ثابتًا به**) أي إذا كان النصُ مقتضيًا له من حيث المعنى.

(**وهو معلولٌ بإعدام العاقد**) أي بفقره و احتياجه (**وليس في النص**) ذلك؛ لأن المذكورَ هو السَلم، و إعدامُ العاقد صفةُ العاقد لا صفة النص لكن السلمَ يقتضي عاقدًا لا محالةَ و الإعدامُ صفته، فكان الإعدامُ من مقتضيات النص، وكذلك بيع الآبق معلولٌ بالعجز عن التسليم وليس في النص ذلك، إلا أن البيعَ يقتضي بائعًا ضرورةً والعجزُ صفته فكان ثابتًا هو أيضا بمقتضى النص من حيث المعنى.

وعلل الشافعي ـ رحمه الله ـ في نكاح الأمة على الحرة بإرقاق جزء منه وليس في النص لكنه ثابت به .

وإنما استوت هذه الوجوه ؛ لأن العلة إنما تعرف صحتها بأثرها وذلك لا يوجب الفصل .

واتفقوا أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجب أن يكون علة .

وكذلك الشافعي علل قوله عليه السلام : «لا تنكح الأمةُ على الحرة »[٢] (بإرقاق جزءٍ منه)[٣] يعني : أن عدمَ جواز نكاح الأمة على الحرة بعلة أنه سَعيٌ في إرقاق جزئه فلا يثبت إلا عند الضرورة ، و لا ضرورةَ ؛ لأن تحته حرةٌ فَعُدِّي هذا الحكمُ منه إلى من كان قادراً على نكاح الحرة ، فلا يجوز نكاح الأمة له أيضًا لوجود العلة وهي إرقاق جزئه بلا ضرورة ، وليس هذا في النص الذي ذكرنا ، ولكن ذلك النصَ يقتضي ناكحًا لا محالة والإرقاقُ صفته فكان ثابتًا باقتضاء النص معنى .

(واتفقوا أن كلّ أوصاف النص بجملتها لا يجوز أن يكون علةً) يعنى : اشتراطُ وجودِ جميع أوصاف النص في الفرع في التعليل لا يجوز ؛ لأنه حينئذ كان الفرعُ عين المنصوص عليه ، ولا يكون فرعًا ؛ لأن جميعَ أوصاف المنصوص عليه لا يوجد إلا في المنصوص عليه ، ولا يجوز أيضًا أن

---

(١) خرجه بهذا اللفظ الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في الموطأ ، كتاب النكاح ، باب نكاح الأمة على الحرة ص ٤٢٣ حديث رقم ٢٩ .

(٢) أي : نكاح الأمة إرقاق جزء منه و هو الولد مع الغنية عنه .
راجع : كشف الأسرار للبخاري / ٦١٨٣ .

واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين :

فقال أهل الطرد : إنه يصير حجة بمجرد الإطراد من غير معنى يُعقل.

وقال أئمة الفقه من السلف والخلف : إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل و هذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته، وذلك على مثال الشاهد لابد من

يكون وصفٌ من أوصاف النص علةَ الحكم من غير تفرقة بينهما ؛ لأنه حينئذ يَسقط الابتلاءُ والاعتبار ، فإن الاعتبارَ مأمور به ، وذلك إنما يكون لتمييز وصف مُنْجٍ من وصف مهلك لتشبّث[1] المعتبر بالمنجي و يحترز عن المهلك، وذلك لا يحصل بدون الاعتبار والتأمل ، فلو قلنا بجواز عدم التفرقة بين الأوصاف في التعليل لا ستوى فيه العالم والجاهل ، فكان ذلك مثلَ التعليل بالوجود في الأشياء المتضادة، بل التعليلُ إنما يصح بوصف صالح للتعليل من بين سائر الأوصاف .

ثم اختلفوا في تلك الصلاحية للتعليل .

(**فقال أهلُ الطرد : إنه يصيرُ حجةً بمجرد الاطراد**) يعني : أينما طرَد ذلك الوصف مَن طرَده وأدارَه على الأحكام وجد ذلك الحكمَ الذي وقع النزاعُ فيه عند ذلك الوصف الذي طرده بالإجماع من غير أن يذكر أثر ذلك الوصف في استدعاء ذلك الحكم، كما قال الشافعي ـ رحمه الله ـ في أن النكاحَ لا يثبتُ بشهادة النساء مع الرجال بقوله : « لأنه ليس بمال»[2] فوجد هذا

---

(١) أي شدة التمسك .

(٢) راجع : المجموع ١٦/١٩٨ .

صلاحه بما يصير به أهلاً للشهادة، ثم عدالته ليصح منه أداء الشهادة ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص.

واتفقوا في صلاحه أنه إنما يراد به ملاءمته، وذلك أن يكون على

الوصف مطردا في الحدود والقصاص.

وهكذا طرَد أيضا وصفَ عدم البعضية في أولاد الأعمام والعمات وأولاد الأخوال والخالات في تعليل عدم عتق الأخ، فوجده مطردا بالإجماع، فقال: لا يعتق الأخُ؛ لأنه ليس بينهما بعضية من غير ذكر أثر ذلك الوصف.

وكذلك تعليلُ بعضهم: هذه عبادةٌ لها تحليلٌ و تحريمٌ، فكان من أركانها ما له عددٌ سبع كالحج، و طرَد عدَد السبعِ فيما ادعى من الحكم فوجده مطَّردا في الحج بالإجماع، فجعل الفاتحةَ من أركان الصلاة؛ لكونها سبعَ آيات كما أن سبعَ أشواط الطواف من أركان الحج على ما يجيء بيانه في أقسام الطرد إن شاء الله[1].

(**والسلف**) الصحابة - رضوان الله عليهم - و التابعون و أصحابنا المتقدمون أعني أباحنيفة و أبايوسف ومحمداً - رحمهم الله - (**والخلفُ**) من بعدهم والمتأخرون من بعدهم، (**واتفقوا في صلاحه**) بخلاف العدالة فإنهم اختلفوا في تفسيرها[2].

---

(١) راجع: ص (١٧٤٥، ١٨٢٠) فما بعدها.

(٢) انظر: الخلاف في متن البزدوي الموجود في أعلى هذه الصفحة وقبلها.

موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة؛ لأنه أمر شرعي فتعرف منه ولا يصح العمل به قبل الملاءمة كما لا يصح العمل بشهادة قبل الأهلية، لكن لا يجب العمل به إلا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الأثر، وإنما نعني بالأثر ما جعل له أثرًا في الشرع.

(**وإنما نعني بالأثر ما جُعل له أثرٌ في الشرع**) أي: في جنس ذلك الحكم الذي وقع النزاعُ فيه كتعليلنا بالصغر في ولايةِ المَناكح بقولنا: إنها تُزوّج كرها؛ لأنها صغيرةٌ، فإن للصغر أثرًا في إسقاط الولاية عن الصغير في حق المال بالاتفاق، فوجب أن يكون له أثر أيضًا في إسقاط الولاية عن نفسه في النكاح، والجامعُ بينهما هو معنى العجز عن إصلاح أمرِ نفسه فيقومُ أقربُ الناس إليه بالعقل الكامل مقامه في إصلاح أمره؛ وهذا لأن معنى العجز مستلزمٌ للضرورة، وللضرورةِ تأثيرٌ في إسقاط ما كان له في الأصل للتخفيف عُرف ذلك بالكتاب والسنة.

أما الكتابُ فقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ إلى قوله: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾[1] حيث جَعل كثرة الطَوف سببًا لسقوط الاستئذان للتخفيف؛ لما أن كثرةَ الطواف مستلزمةٌ للحرج و الضرورة.

وكذلك في السنة وهي قوله عليه السلام: «**الهرةُ ليست بنجسة؛ لأنها من**

(١) سورة النور. (٥٨).

وقال بعض أصحاب الشافعي: عدالته بكونه مخيلاً ثم العرض على الأصول احتياطًا سلامته عن المناقضة والمعارضة .

وقال بعض أصحابه: بل عدالته بالعرض على الأصول فإن لم يردَّه أصل مناقضًا ولا معارضًا صار معدلاً وإنما يعرض على أصلين فصاعدًا فعلى القول الأول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح؛ لأنه به يصير حجة .

الطوافين عليكم و الطوافات ». حيث جَعل كثرةَ الطوف سببًا لسقوط النجاسة للتخفيف لكون كثرة الطواف مستلزمة للضرورة .

(**عدالته بكونه مُخيلاً**) أي: موقعا خيال الصحة في القلب (**ثم العرض على الأصول**) ، و هذا تفريعٌ على قول ذلك البعض؛ إذ لا حاجةَ عندنا إلى العرض على الأصول .

و المعنيُّ من العرض على الأصول هو أن يَعرض وصفَه الذي جعله علةً على صور يوجد ذلك الوصف فيها؛ كوصف الطُعم الذي جعله الشافعي علةَ الربا يَعرِضه على المطعومات فيجد وصفه مثبتًا لذلك الحكم الذي ادَّعاه بالاتفاق ، فيجعل ذلك علةَ الحكم المتنازع فيه إذا لم يجد ذلك الوصف منقوضًا ولا مجروحًا في تلك الصور كما في الشاهد .

(**وإنما يَعرِض على أصلين فصاعدًا**) نظيرُ ذلك ما جعل الشافعي في وصف الطُعم علةَ الربا في قوله عليه السلام: «**الحنطة بالحنطة مثلا بمثل**» وعرَض ذلك الوصف على السمسم والأرز فوجده فيهما مؤثرًا في إثبات حكم الربا بالاتفاق فجعل الطُعم علةَ الربا في المطعومات ؛ لأن الأصلينَ لم يَرُدَّاه .

وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيِّلاً وإنما النقض جرح والمعارضة دفع.

واحتج أهل المقالة الأولىٰ أن الأثر معنى لا يُعقل فنقل عنه إلى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحري جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الأدلة، ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد؛ لأنه يتوهم أن يعترض فيه بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة من فسق أو غيره.

فأما الوصف فلا يحتمل مثله فإذا كان ملائمًا غير نابٍ صار صالحًا، وإذا كان مخيلاً كان معدلاً.

ووجه القول الآخر: أنه إذا كان على مثال علل الشرعية كان صالحًا كالشاهد ثم قد يحتمل أن يكون مجروحًا فلابد من العرض على المزكّين وهم الأصول هنا.

وأدنىٰ ذلك أصلان، ولا يعتبر وراء ذلك؛ لأن التزكية بالاحتمال لا ترد ووجه قولنا أنا احتجنا إلى إثبات ما لا يُحَس ولا يعاين وهو الوصف الذي

(وإنما النقضُ جرحٌ والمعارضةُ دفعٌ) يعني أن النقضَ يجرح الوصفَ فيخرجه عن كونه حجةً كجرح الشاهد بالرق، والمعارضةُ دفعٌ لا تمنع الوصف عن كونه علة لكن تدفعُ الحكمَ الذي أثبته الوصفُ بعلة أخرى، وعندنا عدالته بكونه مؤثرًا أي جُعل لهذا الوصف أثرٌ في الشرع في جنس ذلك الحكم الذي وقع النزاع فيه على ما ذكرنا، و عُرف ذلك الأثرُ إما بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع.

جعل علمًا على الحكم في النص، وما لا يحس فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع .

ألا ترى أنا نتعرف صدق الشهادة باحترازه عن محظور دينه، وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه على ما نبين ، فوجب المصير إليه كالأثر الدال على غير المحسوس.

أما الخيال فأمر باطل؛ لأنه ظن لا حقيقة له، ولأنه باطن لا يصلح دليلاً على الخصم ولا دليلاً شرعيًا، ولأنه دعوى لا ينفك عن المعارضة لأن كل

(**لأن ما لا يُحَسُّ إنما يعرف بأثره**) كما عرفنا الله تعالى؛ لكونه غيرَ محسوس بآثارِ صَنعه، والوصفُ الذي هو المؤثر لا يُحَسُّ أيضا فيُعرف ذلك بأثره بالبيان.

(**والوصف على وجه مجمعٍ عليه**) كطهارة سؤر الهرة بعلة الطوف، والطوفُ من أسباب الضرورة وهي موجبةٌ للتخفيف بوجه مجمعٍ عليه في جنس هذا الحكم وهو سقوطُ الخطر بالضرورة كما أشار إليه قولهُ تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[1] .

(**وأما الخيالُ**[2] **فأمرٌ**) لا يعوَّل عليه؛ لأن للخصمِ أن يقول : وقع في قلبي خيالُ فسادِ (**وصفك فلا ينفك عن المعارضة**) وما لا ينفك عن

---

(١) سورة المائدة: (٣).

(٢) الخيال: هو قوة تحفظ ما يُدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها ، فهو خزانة للحس المشترك، ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ .

راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٣٧ .

خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه لأنه إن كان يقول : عندي كذا فالخصم يُعارضه بمثله فيقول : عندي كذا، ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة .

وأما العرض على الأصول فلا يقع به التعديل ؛ لأن الأصول شهود لا

المعارضة لا يصلح حجةً شرعيةً كالوصف الذي لا ينفك عن المناقضة[1] لا يصلح حجةً؛ لما عرف أن حججَ الله تعالى لا تتعارض في أنفسها ولا تتناقض، ولأن الظنَ لا يُغني من الحق شيئًا ، والحجةُ ما كان أمرًا ثابتًا في حق الكل، والظنُّ يُختص بمن أُبتلي به .

ألا ترى أن التحري في باب القبلة لا يتعدى ممن أُبتلي به ولا يصيرُ قبلةً في حق غيره .

وقوله : (**فنقل عنه إلى شهادة القلب**) «أي الوصفُ في كونه معدَّلا نقل عن الأثر إلى شهادة القلب . بخلاف الشاهد» يعني أن التزكيةَ فيه لازمةٌ لاحتمال اعتراض الفسق عليه بعد كونه عدلاً .

فأما الوصفُ الذي هو علةٌ بعدما علم صفةَ الصلاحية فيه يصيرُ عدالته معلومةً؛ إذ ليس فيه توهم الخيانة ، فلهذا كان العرضُ على الأصول هنا احتياطًا.

---

(١) والفرق بينهما : أن مناقضة الوصف إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع يرد على خلاف أو إيراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف، ومعارضة الوصف إيراد وصف آخر يوجب خلاف ما أوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف . راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٢٦ .

مُزَكُّون وأنى لها التزكية من غير درك لأحوال الشاهد ومعاينته، وهل تصلح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفة له بالشهود ؟

وفأما فرقهم بأن الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية؛ فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح؛ لأن الوصف مع كونه

وقوله: (**كالأثر المحسوس الدال على غير المحسوس**) كأثر المشي على الأرض فإنه يدل على الماشي، وإن كان الماشي غائبًا غيرَ محسوس، وكذا البناءُ يدل على أن بانيًا بناه، وكان الباني حيًّا قادرا على البناء وعالمًا به . يحكم بعقله على هذا بالقطع و البتات، و إن لم يكن رأى الباني فيكون في تيقنه أن باني هذا البناء كان موصوفًا بهذه الأوصاف كأنه رآه .

وقوله: (**فرقُهم**) جوابٌ عما فَرَّق أهلُ المقالة الأولى بقولهم: « بخلاف الشاهد لأنه يتوهم» إلى آخره . حيث جعلوا التزكيةَ شرطًا لازمًا ولم يجعلوا العرضَ على الأصول في الوصف لازمًا بل جعلوا العرضَ للاحتياط للفرق الذي قالوا .

قلنا : هذا الفرقُ ليس بصحيح؛ لأن الوصفَ مع كونه ملائمًا يجوز أن يكون غيرَ علةٍ .

ألا ترى أن قولنا : إن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وصفٌ ملائمٌ موافق لتعليل السلف، ومع ذلك أنه غيرُ علة في مسألة الصوم إذا أكلَ الصائمُ ناسيًا حيث بقي الصومُ مع فوات ركنه حقيقةً؛ لأن الشرعَ لم يجعل ذلك الوصفَ علة فوات الصوم؛ لِما أن عللَ الشرع عللٌ جعليةٌ، و جاز له أن يجعلَ

ملائمًا يجوز أن يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع إياه علة فكان الاحتمال في المعترض على أصله. ألا ترى أن الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملاءمة.

الوصفَ علةً في موضع ولا يجعله علةً في موضع آخر لمعنًى فيه .

إذ للشارع ولايةُ الإيجاد والإعدام ، فلابد من ظهور أثر ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم، فعند ظهور أثره تُعرف عدالةُ ذلك الوصف، و ذلك إنما يكون عند العرض على الأصول و على الأحكام التي هي من جنس حكم ذلك الوصف، (**فكان الاحتمالُ في أصله**) أي فكان احتمال الرد في أصل الوصف أولى من الاحتمال في المعترض ، و هو اعتراض الفسق في الشاهد.

بيانُ هذا أنهم قالوا : إن الشاهدَ يحتمل أن يعترض عليه فسقٌ يبطل شهادتَه إلا أن هذا احتمالٌ في المعترض على الشهادة ، فإن أصلَ الشهادة يثبت بالأهلية وهي العقلُ و البلوغُ والحريةُ ومع المعترض يبقى أهلا لأصل الشهادة.

فأما الوصفُ في التعليل مع الرد لم يبق علةً أصلاً ، فإنه مع كونه ملائمًا لا يجوز أن يكون علةً مع الرد أصلا ، و الشاهدُ مع الرد يبقى أهلاً لما عرف، فكان الاحتمالُ في وصف التعليل أقوى ، فلما لم تقبل شهادةُ المستور مع هذا الاحتمال وجب ألا يكون وصفُ التعليل حجةً مع احتمال الرد في أصله بالطريق الأولى .

والجواب عن كلامه أن الأثر معقول من كل محسوس لغةً وعيانًا ومن كل مشروع معقول دلالة على ما بينا، وإنما يظهر ذلك بأمثلته.

وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة: «إنها ليست بنجسة وإنما هي من الطوافين عليكم»؛ تعليل للطهارة بما ظهر أثره وهو الضرورة فإنها من أسباب التخفيف وسُقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

و قوله: (ألا ترى أن الوصفَ لا يبقى علةً مع الردِّ مع قيام الملاءمة) بخلاف الشهادة، فإنه إذا ردَّ القاضي شهادةَ الشاهد في حادثة لمعنًى لا يوجب ذلك رد شهادته في حادثة أخرى.

(والجواب عن كلامه) أراد به قوله: «إن الأثرَ معنًى لا يعقل».

و قوله: (إن الأثرَ معقولٌ) أي معلومٌ (من كل محسوس لغة) أي باللفظ الدال على المعنى حتى إن من أخبر آخرَ أن رجلا مشى ههنا من غير أن رأى الماشي يفهم السامع من ذلك أنه رأى أثرَ مشيه واستدل به على مشيه، وقوله: (وعيانا) أي في حق الرائي أثرَ مَشيه، وقوله: (لغةً) أي في حق السامع.

(ومن كل مشروع معقولٍ دلالةً) كقول من يقول: هي مطلقة ثلاثًا، فلا بد أن يستدلَّ السامعُ منه على إيقاعه بالتطليق الثلاث، وكونها مطلّقةً أثرُ ذلك، أو أراد به ما له أثرٌ في جنس ذلك الحكم كأثر الصغر في حق سلب الولاية عن الصغيرة في النكاح بطريق الدلالة على سلب الولاية في حق المال.

وقوله: (على ما بينا) إشارةٌ إلى قوله: و إنما نعني بالأثر ما جُعل أثرٌ له

والطواف من أسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة.

ومثل قوله للمستحاضة: «إنه دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة» أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة أثر في التطهير وعلّقه بالانفجار وله أثر في الخروج لأنه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له أثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة.

ومثل قوله لعمر ـ رضي الله عنه ـ وقد سأله عن القبلة للصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء فمججته أكان يضرك ؟».

تعليل بمعنى مؤثر لأن الفطر نقيض الصوم و الصوم كف عن شهوة البطن و الفرج و ليس في القبلة قضاؤها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة،

في الشرع[1].

وقوله: (تعليلا بمعنًى مؤثر) فوجه التأثير هو أن الصومَ كفُّ النفس عن شهوة البطن وعن شهوة الفرج، فالمضمضةُ مبدأ شهوة البطن، والقُبلة مبدأ شهوة الفرج، فلما لم يضر الصوم مع وجود مبدأ شهوة البطن لم يضرَّه أيضا وجود مبدأ شهوة الفرج قياسًا للمبدأ بالمبدأ بل بالطريق الأولى لما أن منعَ شهوة البطن في الصوم قصديٌّ بدليل شرعيته في وقته وهو النهارُ عادَةً فلما لم يمنع ذلك مع أنه مبدأ المقصود فلأَنْ لا يمنع وجود مبدأ غير المقصود أولى.

---

(١) راجع: ص (١٧٨٧).

وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه؟» فعلل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار فكانت وسخًا كالماء المستعمل.

واختلف أصحاب النبي عليه السلام في الجد فضربوا بالأمثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والأنهار والجداول واحتج ابن عباس - رضي الله عنهما - فيه بقرب أحد طرفيه القرابة وهذه أمور معقولة بآثارها.

(**واختلف أصحابُ النبي عليه السلام في الجد**) يعني: أن الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - اختلفوا في الجد مع الإخوة. فقال أبو بكر، وعبد الله بن مسعود، و عبدالله بن عباس، وعامةُ الصحابة - رضي الله عنهم: إن الجدَّ يحجبُ الإخوةَ، و هو قولُ أبي حنيفة[1] - رحمة الله عليه -.

و قال علي و زيد بن ثابت[2] - رضي الله عنهما -: إنه لا يَحجبُهم، وهو

---

(١) وهو قول عائشة، وأبي موسى الأشعري، و عمران بن الحصين، وأبي الدرداء، وعبدالله بن الزبير، ومعاذ بن جبل، وشريح، وعطاء، وعبدالله بن عتبة.
انظر: المبسوط ٢٩/ ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) هو الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوزان بن عمرو الأنصاري الخزرجي النجاري المدني الفرضي أبوسعيد، كاتب الوحي والمصحف مفتي المدينة، أسلم قبل مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - للمدينة، شهد الخندق وما بعدها مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأعطاه النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم تبوك راية بني النجار، وكان عمر يستخلفه إذا حج، وكان أعلم الصحابة بالفرائض، توفي سنة خمس أو ثمان وأربعين، وقيل: بعد الخمسين بالمدينة - رضي الله تعالى عنه -.
راجع: الإصابة١/ ٥٤٣، الاستيعاب ١ / ٥٣٢، تهذيب سير أعلام النبلاء / ١ ٧٢، رقم ١٩١.

وقد قال عمر ـ رضي الله عنه ـ لعُبادة بن الصامت حين قال: «ما أرى

قولهما[1] فعامةُ الصحابة مثَّلوا الجد بالوادي الذي ينشعب منه الأنهارَ يعني أن الجدَ ينشعب منه الأبُ و الأخَوان، و الأب ينشعب منه الأخَوان، ثم الأب يحجُب الأخوين، فالجدُ الذي هو أصلُ الكل أولى.

وقال علي ـ رضي الله عنه ـ: إنما مَثَلُ الجد مَثَلُ شجرة أنبتت غصنا ثم تفرَّعَ من الغصن فرعان، فيكون القربُ بين الفرعين أشدَّ من القرب بين الفرع والأصل؛ لأن الغصنَ بين الأصل والفرعين واسطةٌ ولا واسطةَ بين الفرعين. فيكون هذا الكلامُ مقتضى رجحان الأخ على الجد إلا أن بين الفرع والأصل جزئيَّةً و بعضيَّةً وليس بين الفرعين ـ أعني الأخوين ـ جزئيةٌ.

وهذا يقتضي رجحان الجد على الأخ فاستويا، ثم وجه الرجحان لقول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ: إن الأبَ حاجبٌ لكلا الفريقين بالإجماع، فمشابهة الجد بالأب أكثر من مشابهة الأخ به في حق حرمة الحليلة وحق حرمة وضع الزكاة وعدم قبول الشهادة له[2] وكثرةُ المشابهة إن لم تصلح علةً تصلح مرجِّحا، وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ علل في ذلك بقوله: «ألا يتقي الله

---

(1) أي قول صاحبي أبي حنيفة (أبويوسف ومحمد).
فعند علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن مسعود الجد يقوم مقام الأب في الإرث مع الأولاد ويقوم مقام الأب في حجب الإخوة و الأخوات لأم، فأما في حجب الإخوة والأخوات لأب وأم فلا، ولكن يقاسمهم هو كأحد الذكور منهم وبه أخذ سفيان الثوري، ومالك، والشافعي، ولزيد بن ثابت في المسألة تفصيل راجعه في: المبسوط ٢٩/ ١٨٠.

(2) انظر: المبسوط ٢٩/ ١٨٢.

النار تُحل شيئا أليس يكون خمرًا ثم يصير خلاً فتأكله» ؛ فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع ، وقال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ في اثنين اشتريا عبدًا وهو

زيدُ بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أبَ الأب أبًا »[1] فهو استدلالٌ بمؤثر من حيث اعتبارِ أحد الطرفين بالطرف الآخر في القرب .

وقوله : «**أليس يكون خمرًا** »[2] هو مقول عمر ـ رضي الله عنه ـ فكان متعلقا بقوله : و قال عمرُ حين ـ قال أي عبادة بن الصامت ـ : ما أرى النارَ تُحلُّ .

---

(١) انظر : قول ابن عباس في المبسوط ٢٩ / ١٨٢ ، والمغني لابن قدامة ٧/ ٦٦ .

(٢) خرجه الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في الموطأ ٢ب/ ٦٤٥ ـ ٦٤٦ باب جامع تحريم الخمر حديث رقم ١٤ « . . . عن محمود بن لبيد الأنصاري : أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام ، شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها وقالوا : لا يصلحنا إلا هذا الشراب . فقال عمر : اشربوا هذا العسل . قالوا : لا يصلحنا العسل . فقال رجل من أهل الأرض : هل لك أن نجعل لك من هذا الشراب شيئًا لا يسكر ؟ قال : نعم . فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان وبقي الثلث . فأتوا به عمر . فأدخل فيه عمر إصبعه ، ثم رفع يده فتبعها يتمطط ، فقال : هذا الطلاء ، هذا مثل طلاء الإبل . فأمرهم عمر أن يشربوه ، فقال له عبادة بن الصامت : أحللتها والله ، فقال عمر : كلا والله . اللهم إني لا أحل لهم شيئا حرمته عليهم ، ولا أحرم عليهم شيئا أحللته لهم » .
وكذلك خرج النسائي في سننه ٨ / ٧٣٣ ـ ٧٣٥ آثارًا كثيرة في إباحة الطلاء ، ومنها : حديث رقم ٥٧٣٢ عن عبد الله أنه قال : «قرأت كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى : أما بعد : فإنها قَدِمَتْ علي عير من الشام تحمل شرابا غليظا أسود كطلاء الإبل وإني سألتهم على كَم يطبخونه ، فأخبروني أنهم يطبخونه على الثلثين ، ذهَبَ ثلثاه الأخبثان ، ثلث ببَغْيِه وثلث بريحه فمُر من قبلكَ يشربونه» .

قريب أحدهما إنه لا يضمن لشريكه لأنه أعتقه برضاه وللرضا أثر في سقوط العدوان، وقال محمد ـ رحمه الله ـ في إيداع الصبي لأنه سلطه على استهلاكه .

وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ في الزنا : لا يوجب حرمة لمصاهرة لأنه أمر رجمت عليه و النكاح أمر حمدت عليه وهذه أوصاف ظاهرة الآثار، وقال الشافعي في النكاح : لا يقبل بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ولذلك أثر في هذا الحكم لأن هذا المال هو المبتذل فاحتيج فيه إلى الحجة الضرورية .

وقوله : «**ما أُرى**» على بناء المفعول، وقوله : «النارَ» بالنصب على أنه مفعول ثانٍ للإراءة .

فإن قلت : كيف صح قوله : « تُحِلّ» وماء العنب لا يكون موصوفًا بالحرمة قبل أن يصير خمرًا ؟

قلت : يحتمل أن يُسمى منعُه عن أن يكون خمرًا إحلالا أو جعل المشارفَ للحرمة كالحرمة .

(**لأنه أعتقه برضاه**)؛ لأنه باشر علةَ العتق باختياره ، فكان راضيًا لعتقه ، و في هذا لا يتفاوتُ علمهُ وعدم علمه ؛ لأن المباشرَ لعلة الحكم أنزل عالما لوجود الحكم ، فمباشرته بعد ذلك كان رضا منه بذلك الحكم الذي هو العتق ههنا ، فصار كما لو أذن له نصًّا أن يعتقه .

(**لأنه سلطه**)؛ لأنه لما لم يبق الاستحفاظُ بقي تسليطا على الاستهلاك ،

وأما ما ليس بمال فغير مبتذل فيجب إثباته بالحجة الأصلية وليزداد خطره على ما هو مبتذل وعلى هذا الأصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الرأس. إنه مسح فلا يُسن تثليثه كمسح الخف لأن معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته أولى.

فأما قول الخصم إنه ركن في الوضوء غير مؤثر في إبطال التخفيف،

وهذا لأنه حين مكَّن الصبي من المال فقد سلَّطه على إتلافه حسًا، و التسليطُ يخرج فعلَ المسلَّط من أن يكون جنايةً في حق المسلِّط.

ثم بقوله: «احفظ» جعل التسليطُ مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيحٌ.

وأما في حق الصبي فلا يصح أصلا، و في حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق، وذكر في «الأسرار» الاختلافَ في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله(١).

ألا ترى أنه بنى على هذا أن الصبي لو بلغ صار مودعا و لو كان الخطابُ مع من لا يعقل لكان يلغو و لا يصح بالبلوغ، و إنما يجوز بالبلوغ وبالإجازة إذا خاطبه بعد العقد.

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٢٦٩ كتاب الوديعة من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بجامعة أم القرى برقم ٥٩٥ وعبارته «لأن الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله، ألا ترى أنه نص على أن الصبي لو بلغ صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ و إنما يجوز بالبلوغ والإجازة إذا خاطبه بعد العقل ولأنه ..».

وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لأنها ما شرعت إلا حقًا للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز و القدرة للوجود والعدم ولم يكن

(**لأنه أمرٌ رُجمت عليه والنكاحُ أمر حُمدت عليه**)، وهذا الاستدلالُ في الفرق بوصف مؤثر أي ثبوتُ حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة، فيجوز أن يكون سببُ الكرامة ما يُحمد عليه، ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقبُ المرءُ عليه وهو الزنا الموجب للرجم.

(**غير مؤثر في إبطال التخفيف**)، فإن مسحَ الخُف ركنٌ ومع هذا ثبت التخفيفُ، وكذلك المسحُ في التيمم.

(**في ولاية النكاح بالصغر والبلوغ**) أي: عللنا بأن المؤثرَ في ثبوت الولاية للولي صغرُ المولَّى عليه، و عللنا بأن المؤثر في انعدام الولاية للولي بلوغ المولى عليه، فكان قوله: (**فصح التعليل بالعجز و القدرة للوجود والعدم**) على هذا التقدير لفًا و نشرًا أي وجودُ الولاية للولي على المولَّى عليه بسبب عجز المولى عليه عن القيام على أمر نفسه بنفسه، وذلك إنما يكون بالصغر، وانعدام الولاية للولي على المولى عليه بسبب قدرة المولى عليه على النظر لنفسه، و ذلك إنما يكون بالبلوغ[1].

---

(١) لا خلاف بين الفقهاء في إثبات الولاية للأب على ابنته البكر الصغيرة كما لا خلاف بينهم في عدم الولاية له على ابنته الثيب الكبيرة، و لكنهم اختلفوا في ولايته على البكر البالغة و الثيب الصغيرة: فذهب أبوحنيفة، والأوزاعي، والثوري، وأحمد في رواية ومن معهم إلى: أنه ليس للأب إجبار البكر البالغة على النكاح بغير رضاها؛ لقوله عليه السلام: «**والبكر تستأمر في نفسها**».
وذهب الشافعي، ومالك، وأحمد في رواية ومن معهم إلى: أن له إجبارها على =

للبكارة والثيابة في ذلك أثر .

وقلنا في صوم رمضان إنه عين وهذا مؤثر لأن النية في الأصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج إلى ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بأنه فرض ولا أثر للفرضية إلا في إصابة المأمور وهذا أكثر من أن يُحصى .

وقوله : (**كالنفقة**) أي : وجوب النفقة للصغير على الأب بسبب عجزِ الصغير عن قدرة الاكتساب وذلك بصغر الصغير ، وعدمُ وجوبِ النفقة على الأب بسبب قدرة الصغير على الاكتساب بنفسه و ذلك إنما يكون بالبلوغ ، فكذلك ثبوت الولاية للولي وعدمها في النكاح بسبب عجز الصغير والصغيرة عن قيام أمرهما و بسبب قدرتهما على أمرهما ، و ذلك إنما يكون بالصغر و البلوغ ، فكان المؤثرُ في ذلك الصغرَ والبلوغَ دون الثيابة والبكارة وكذلك في سائر المواضع إنما يظهر الأثرُ للصغر والبلوغ في الولاية لا للثيابة والبكارة ، أعني الولايةَ في المال .

(**إلا في إصابة المأمور**) أي : في لزوم إصابة المأمور به .

= النكاح و تزويجها بغير رضاها كالبكر الصغيرة .

وأما بالنسبة إلى الثيب : فقال الإمام أبوحنيفة ، ومالك ، وأحمد في رواية : إن للأب ولاية التزويج عليها .

وقال الشافعي وأحمد في رواية : ليس له ذلك عليها ؛ لأن علة الولاية عندهما هي البكارة فقط ، ولا تتحقق في الثيب الصغيرة .

راجع : شرح فتح القدير على الهداية٣/ ٢٦١ ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٢٣١ فما بعدها ، المجموع ١٦/ ١٦٥ فما بعدها ، المغني لابن قدامة ٧/ ٣٧٩ .

فإن قيل : التعليل بالأثر لا يكون قياسًا لأنه لا قياس إلا بالأصل قلنا مجمع عليه مثل قولنا في إيداع الصبي أنه سلطه على استهلاكه لأن أصله إباحة الطعام على أنا نسمي ما لا أصل له علة شرعية لا قياسًا والصحيح أنه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه، والله تعالى أعلم.

❁ ❁ ❁

وقوله: (**فإن قيل : التعليل بالأثر**) إلى آخره . هذا الإشكال يرد على ما ذكر من صور العلل المؤثرة من غير ذكر المقيس عليه قبل.

قوله : وعلى هذا الأصل جرينا[1] والله أعلم.

❁ ❁ ❁

---

(١) راجع : ص (١٧٨٥).

باب بيان المقالة الثانية
وتقسيم وجوهه و هو الطرد

اعلم بأن الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره إلى أن قال : لا دليل على الحكم يصلح دليلاً وكفى به فساداً والكلام في الباب قسمان :

قسم في بيان الحجة.

والثاني : في تقسيم الجملة وقد اتفق أهل هذه المقالة أن الاطراد دليل

باب بيان المقالة الثانية

المرادُ من المقالة الثانية المقالةُ الأولى، سمَّاها ثانيةً باعتبار الشرح والتقرير : وهذا لأنه ذكر قولَ أهل الطرد في التقسيم أولاً وذكر قولَ أئمة الفقه من السلف والخلف ثانيًا ، ثم ذكر بيانَ قول أئمة الفقه متصلاً بالتقسيم ، فوقعت المقالةُ الأولى وهو قولُ أهل الطرد ثانيةً فِي حق البيان فسمَّاها ثانية لذلك .

(**قسم في بيان الحجة**) أي : في بيان حجِّية الطرد، أي حجية الطرد بماذا تكون؟ بمجرد الوجود عند الوجود أو كان العدم مع العدم شرطًا لصحة الطرد، أو كان الدورانُ على وجه يكون النص قائما في الحالين، ولا حكمَ له؟

الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره.

فقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود في جميع الأصول، وزاد بعضهم العدم مع العدم أيضًا، وزاد بعضهم أن يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له.

واحتجوا جميعًا بأن دلائل صحة القياس لا تخص وصفًا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولأن علل الشرع أمارات غير موجبة

قوله: (فقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود) أي: يوجد الحكمُ المتنازعُ فيه عند وجود هذا الوصف، يعني كلما وُجد هذا الوصفُ وُجد هذا الحكمُ وهذا حجةٌ عندهم، (وزاد بعضهم العدم عند العدم)[1] يعني: كلما عُدم هذا الوصفُ عُدم هذا الحكمُ، و لكن هذا قولٌ بألاّ يكون للحكم الشرعي إلا علةٌ واحدةٌ و هو باطلٌ؛ لأنهم اتفقوا على أن الحكمَ الشرعي جاز أن يعللَ بعللٍ شتى فما يُفضي إلى انتفاء هذا فهو باطلٌ.

(وزاد بعضهم) على هذا الذي ذكر (قيامَ النص في الحالين) والحكمُ غير مضاف إلى النص، و هذا باطلٌ أيضًا؛ لأن شرطَ صحة التعليل أن يبقى

---

(١) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدماً دليل صحة العلة دون مجرد الطرد، ثم اختلف هؤلاء:

فقال بعضهم: إنه يدل عليه قطعًا وهو مذهب بعض المعتزلة.

وقال بعضهم: إنه يدل ظنا وهو مذهب بعض الأصوليين وأكثر أبناء الزمان من أهل الجدل.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٤٤

فلا حاجة بنا إلى معنى يعقل.

والجواب أن الشرع جعل الأصل شاهدًا وذلك لا تقتضي الشهادة بكل كما جعل كامل الحال من الناس شاهدًا ثم لم يجب أن يكون كل لفظة شهادة إلا بمعنى معقول يوجب تميزًا.

فأما قوله: إنها أمارات فكذلك في حق الله فأما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كما نسبت الأجزئة إلى أفعالهم ونسب

الحكمُ في الأصل بعد التعليل على ما كان قبله، فإذا كان بعد التعليل لا يضاف الحكمُ إلى النص كان ذلك مفسدًا للقياس، فكيف يُجعل شرطًا لصحة التعليل؟ ولأن ركنَ القياس أن يكون الوصفُ مما اشتمل عليه النص، وإذا كان النصُ قائمًا ولا حكمَ له لم يكن الوصفُ مما اشتمل عليه النص فلم يكن ركن القياس موجودًا، والشيء لا يوجد مع فوات ركنه فكان فاسدًا، والفاسدُ لا ينتج إلا الفاسدَ، ونظيره ما قالوا في آية الوضوء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1].

فإن فيها ذكرَ القيام إلى الصلاة، فجَعل القيامَ إلى الصلاة موجبًا للوضوء، والموجبُ للوضوء الحدثُ وهو دائرٌ معه وجودًا وعدمًا، والنصُ موجودٌ في حالي الوجود والعدم، ولا يضاف الحكمُ إليه، فإنه إذا قام إلى الصلاة وهو غيرُ محدث لا تجب الطهارةُ مع قيام النص، و إذا كان محدثًا تجب الطهارةُ وإن لم يقُم إلى الصلاة.

---

(١) سورة المائدة/ ٦

الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل وما يجري مجراه، فكانت غير موجبة في الأصل ولكنها جعلت موجبة شرعًا في حقنا على ما يليق بها وهي النسبة: أليس وجب القصاص على القاتل.

وقد مات القتيل بأجله وإذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز.

وكذلك العدم عند عدمه لأنه يزاحمه الشرط فيه ولأن نهاية الطرد الجهل لأنه يقال له : وما يدريك أنه لم يبق أصل مناقض أو معارض وهل ثبت ذلك لك إلا بأن وقفت عن الطلب، وقد كان يتأتى ذلك قبل الطرد.

وقوله : (بأن دلائلَ صحة القياس) أي: من الكتاب والسنة والإجماع والدليلِ المعقول على ما ذكر .

(إلا بمعنى معقول يوجب تمييزًا) وهو قوله: «أشهد».

(فكذلك) أي: نعم كذلك .

(ومجرد الاطراد لا يميِّز ، وكذلك العدم عند العدم ؛ لأنه يزاحمه الشرطُ) أي: إن الحكمَ كما يدور مع العلة وجودا و عدما فكذلك يدورُ مع الشرط أيضا وجوداً وعدمًا.

ألا ترى أن ماليَّةَ المبيع شرطُ صحة البيع، وهي دائرةٌ مع صحة البيع وجودًا وعدمًا، أي أينما وُجدت الماليةُ وُجدت صحةُ البيع عند مباشرة البيع وأينما انعدمت انعدمت صحةُ البيع ، وكذلك صحةُ الصلاة مع اشتراط

وأما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلاً وكيف يصلح مع احتمال أن يثبت بعلة أخرى فلا يصح شرط عدمه. ألا ترى أن مثل هذا لا يوجد في علل السلف.

وأما من شرط أن يكون النص قائمًا في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يقضي القاضي وهو

الطهارة أصلاً وخلفًا دائرة وجودًا وعدمًا، وكذلك في الشرط الصريح .

وقال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: فإن من قال لعبده : إن دخلت الدارَ فأنت حر فالعتق مع هذا الكلام يدور مع الدخول وجودًا وعدمًا، وأحدٌ لا يقول إن دخولَ الدار علةُ العتق بل هو شرطُ العتق ، ثم هَبْ كان الأصلُ هو دورانَ الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمالُ الدوران مع الشرط قائم ، و بالاحتمال لا تثبت العلة[1] .

(**لأنه يقال له: وما يدريك أنه لم يبق له أصلٌ مناقضٌ أو معارضٌ ؟**) فلا بد له من أن يقول : لأني ما علمت له أصلاً مناقضًا أو معارضًا ، فكان مآلهُ الجهلَ مع أنه لا يمكن له استقراء جميع الأصول ؛ لأن المعانيَ المستنبطةَ من الكتاب غيرُ متناهية فكان استقراءُ جميع الأصول محالاً ، (**فلا يصح شرط عدمه**) أي لا يصلح أن يُجعل العدمُ شرطًا عند العدم لصحة العلة .

(**لأنه يحِل له القضاءُ وهو غضبان عند فراغ القلب**) أي: عند قلة

---

(١) انظر : أصول السرخسي / ٢ / ١٨٠

غضبان» أنه معلول بشغل القلب لأنه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب .

ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب إلا أن هذا شرط لا يكاد يوجد إلا نادرًا في بعض الأصول ظاهرًا فكيف يجعل أصلاً وذلك غير مسلم أيضًا لأن الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته .

أما الصيغة فلأنه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقًا

الغضب ، (**ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب**) بأن يكون حاقبًا[1] أو جائعًا محوجًا ، أو عطشان أومهقمًا[2] ، (**إلا أن هذا الشرطَ**) وهو قيامُ النص ولا حكمَ له .

(**وذلك غير مسلَّم**) أي دعواهم في هذين النصين بأنه لا حكمَ لهما .

(**لأنه يفارقه بحاله**) أي : لأن البدلَ يفارقُ الأصلَ بحالة وهي التلويثُ واشتراطُ عدم الماء .

فإن من حال الماء التطهيرَ وعدم اشتراط عدم الماء (**لا بسببه**) ، فإن سببَ الوضوء وجوبُ الصلاة مع شرط الحدث ، وشرطُ الحدث إن لم يُذكر في الأصل ذُكر في ذكر الخلف وهو قوله تعالى : ﴿**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ**

---

(١) حَقِبَ كفَرِحَ : تعسَّر عليه البول .
انظر : القاموس المحيط ، باب الباء فصل الحاء مادة : حقب

(٢) الهقْمُ : الرجل الشديد الجوع ، و قد هَقِمَ ـ بالكسر ـ هَقْماً ، و فلان يتهقم الطعام إذا ابتلعه لُقَماً عظاما .
راجع : الصحاح ٥/ ٢٠٦٠ مادة : هقم .

بالحدث وكذلك ذكر الغسل وهو أعظم الطهرين فقال جل ذكره: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾.

وقال: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ والنص في البدل نص في الأصل لأنه يفارقه بحاله لا بسببه و أما الدلالة فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث، وهذا النظم والله أعلم. لأن الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم.

و الوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم أنه سنة وفرض فكان الحدث شرطًا لكونه فرضًا لا لكونه سنة .

لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ فكان مذكوراً في الأصل أيضًا؛ لأن الخلفَ لا يفارق الأصل في حق السبب. (وهذا النظم والله أعلم). أي: وإنما ورد نظمُ القرآن على هذا الطريق، وهو أن يُذكر الحدثُ في التيمم وفي أعظم الطُهرين، ولم يُذكر في الوضوء؛ (لأن الوضوءَ مطهِّر فدل على قيام النجاسة)؛ لأن المطهرَ ما يُثبت الطهارة فيقتضي ثبوت النجاسة ليصح إثبات الطهارة؛ لأن إثباتَ الثابت محالٌ (بخلاف التيمم)؛ لأن الترابَ غيرُ مطهِّر ذاتا، بل هو ملوِّثٌ فلم يقتض ثبوت النجاسة فاحتاج السامع إلى أن يُذكر الحدثُ صريحًا حتى يعلمَ أن ذلك شرطُ وجوب الطهارة كما في الوضوء.

(والوضوءُ متعلَق بالصلاة) أي: متعلقٌ بالصلاة من حيث السببية، فإن سببَ وجوب الوضوء وجوبُ الصلاة، والحدثُ غيرُ موجب بل شرطٌ

فأما الغسل فلا يسن لكل صلاة بل هو فرض خالص فلم يُشرع إلا مقرونا بالحدث.

وكذلك الغضب معلول بشغل القلب و قط لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه وإنما التعليل للتعدية.

وأما تقسيم هذه الجملة فإن أول أقسامه الاطراد وجودًا أو وجودًا وعدمًا والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج

للوجوب.

(**وأما الغُسل فلا يُسَن لكل صلاة فلم يُشرع إلا مقرونًا بالحدث**) ضرورةَ عدم تنوُّعه ، ولا يقال بأن الغسلَ سنةٌ للجمعة فيثبت التنوعُ ؛ لأنا نقول : المدعى أنه لا يُسن لكل صلاة فلم يتَّجه نقضًا، أو نقول : كونه سُنةً لصلاة الجمعة غيرُ مسلم ؛ لأن الغسلَ عندي لليوم لا للصلاة ، و لئن سلمنا أنه للصلاة فالأصلُ في يوم الجمعة الظهر فلا يُسَن له .

و يجوز أن يكون مسنونًا لمعنى آخر غيرِ الصلاة وهو أنه يومُ اجتماعِ الناس فيحضرُ البدويون والقرويون فتوجد منهم الرائحةُ الكريهةُ فيُسن الغسل دفعًا للأذى عمن يُجاوره، أو الخطابُ المذكورُ في قوله تعالى: ﴿ **وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** ﴾ لجميع المسلمين ووجوب الجمعة مختصٌّ بالبعض فثبوت الحكم على العموم أولى .

(**فلأن الاطراد لا يثبت به إلا كثرة الشهود أو كثرة أداء الشهادة**)، فإن نظرتَ إلى الأصول هو أن هذا الوصفَ موجودٌ في هذا الأصل وموجودٌ

بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الأشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق والذي يليه أن يكون الوصف مختلفًا ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بأن لا دليل.

أما الأول فلأن الاطراد لا يثبت به إلا كثرة الشهود أو كثرة أداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل بأهلية الشاهد وعدالته واختصاص أدائه ولأن الوجود قد يكون اتفاقًا.

في هذا الأصل الآخر وكذا وكذا يوجبُ كثرة الشهود ، والنظرُ إلى نفس الوصف وهو واحدٌ يوجد في أصول كثيرة يوجب كثرة أداء الشهادة .

مثاله قولهم : المسحُ ركنٌ في الوضوء فيُسن تثليثه ، و هذا الوصفُ وهو الركنيةُ موجودٌ في غَسل الوجه وفي غَسل اليدين وفي غَسل الرجلين فكلُ واحد من هذه الغَسلات يصلح أصلاً بنفسه فكان فيه كثرةُ الشهود، إلا أن هذا الوصفَ لما كان واحداً وهو الركنيةُ يوجد في مواضعَ كثيرةٍ كان فيه تكثير أداء الشهادة .

(**بل بأهلية الشاهد**) وهي أن يكون الشاهدُ حرًا عاقلاً بالغًا، (**وعدالتِه**) وهي أن يكون محترزًا عن محظور دينه (**واختصاصِ أدائه**) وهو أن يقول: أشهد . لا أن يقول : أعلمُ أو أتيقن، (**ولأن الوجودَ قد يكون اتفاقًا**) أي: ولأن وجودَ الحكم عند وجود وصف من الأوصاف قد يكون بسبب اتفاق

. . . .

الحال لا أن يكون لذلك الوصفِ أثرٌ في إثبات ذلك الحكم .

ألا ترى أن للحنطة أوصافًا سوى الكيلِ و الطعم؛ فإنها شيء، حَبٌّ، جسيمٌ أسمرُ اللون، مشقوقُ البطن، ويجري الربا في بيع الحنطة بالحنطة على اختلاف الأصلين و فيها هذه الأوصاف.

ولاشك أن هذه الأوصاف مما لا تأثير لها في جريان الربا، بل جريان الربا في بيع الحنطة بالحنطة عند وجود هذه الأوصاف لم يكن لوجود بعض هذه الأوصاف أو لوجود كلها بل وجودُ هذه الأوصاف كان بسبب اتفاق الحال، ولم يُضَف الحكمُ إليها حتى لا تصحَّ التعديةُ منها إلى موضع آخر إذا وُجد شيء من هذه الأوصاف في ذلك الموضع، ونظيرُ هذا أيضا في علم الكلام ما قاله أهلُ الإسلام: إن الله تعالى لا يجوز أن يكون جوهرًا خلافا لما يقوله النصارى .

فإنهم قالوا : الجوهرُ في الشاهد قائمٌ بالذات، فكان كونه قائما بالذات بمنزلة الجوهرية. ويُعرف ذلك بالطرد والعكس يعني في الشاهد كلُ جوهر قائمٌ بالذات، وكلُ قائم بالذات فهو جوهرٌ، فإذا ثبت كون الباري تعالى قائمًا بالذات ثبت كونه جوهرًا .

قلنا : الجوهرُ في الشاهد كما يدور مع القائم بالذات وجودًا وعدمًا ويطَّرد و ينعكس، كذلك يطرد وينعكس مع وصف آخر ويدور معه وجودًا وعدمًا ،

والعـدم قد يقع لأنـه شرط. ألا ترى أن وجـود الشيء ليس بعلة لبقـائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه؟

وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلاً لجواز وجوده بغيره وجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضًا لجواز أن يقف الحكم لفوت وصف

و هو أنه أصلٌ للمتركبات ولا يجوز أن يكون لشيء واحد ماهيتان فلا بد أن يكون أحدهما اتفاقيا والآخرُ لا، وكونه قائما بالذات في الشّاهد من أوصاف الوجود وكونه أصلاً للمتركبات هو المؤثرُ في استحقاق اسم الجوهر لِما عُرِف من اشتقاق اللفظ واستعمال أهل الكلام.

(**والعـدمُ قد يقع؛ لأنه شـرطٌ**) أي: عـدم الحكم قـد يكون؛ لأن ذلك الوصفَ شرطٌ، يعني أن عدمَ الحكم عند عدم الوصف لا يقتضي أن يكون ذلك علةً؛ لأن الشيء ينعدمُ بعدم شرطه كما ينعدمُ بعدم علّته، فإن البيعَ كما ينعدم عند عدم ركنه وهو قوله: بعتُ واشتريت، كذلك ينعدم عند عدم مالية المبيع.

(**ألا ترى أن وجودَ الشيء ليس بعلة لبقائه**) حتى يقال وُجد و لم يبق، فإن وجودَ الشيء لو كان علةً لبقائه لما تصور الفناء كما لا يتصور البقاء على العدم حال الوجود، فلما لم يكن علةً لبقائه في نفسه لم يصلح علةً للوجود في غيره بالطريق الأولى.

(**وكذلك وجودُ الحكم، ولا علةً لا يصلح دليلاً**) أي: على فساد العلة لاحتمال أن يثبتَ الحكمُ بعلة أخرى.

من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة.

ألا ترى أن البيعَ علةٌ لثبوت الملك، ووجود الملك عند عدم البيع بأن يوجد الملك بالإرث أوبقبول الهبة لا يدل على كونِ البيع غيرَ علة؛ لاحتمال ثبوت الحكم الشرعي بعلل شتى أي على طريق التناوب والبدليّة بخلاف الحكم العقلي، فإنه لا يجوز أن يكون معلولاً بعلل شتى.

(**ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضًا؛ لاحتمال أن ينعدمَ الحكمُ بفوت وصف من العلة**)، فكان انعدامُ الحكمِ لانعدام علته لا بوجود علته مع عدم الحكم، (**فلا يكون مناقضةً**) وإن كان يتراءى ذلك كقولنا: مسحٌ في الوضوء فلا يُسَن تثليثه، ولا يلزم عليه الاستنجاءُ وهو يتراءى مناقضًا؛ لأنه مسحٌ و يُسن تثليثه.

قلنا: إنه ليس بمسح بل هو إزالةُ النجاسة. ألا ترى أنه إذا أحدث ولم يتلطَّخ[1] به بدنه لم يكن الاستنجاءُ سنةً على ما يجيء في باب بيان وجوه دفع المناقضة[2]، وأشار إليه في «التقويم»[3] إلى أن عدمَ الحكم مع وجود الوصف لا يدل على الفساد؛ لأن العلةَ قد توجد صحيحةً دون الحكم لمانع أو نقصان شيء ليس هو من ركن العلة نحو البيعِ بشرط الخيار للبائع.

---

(١) لطخه بكذا لطخًا فتلطخ به أي لوّثه به فتلوث.
انظر: الصحاح ١/ ٤٣٠ مادة: لطخ

(٢) راجع: ص (١٨٢٥).

(٣) انظر: ص ٤٤٥ من قسم المحقق للكتاب الموجود بقسم الرسائل الجامعية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وقد دل عليه التعليل تخصيصًا على ما نبين إن شاء الله تعالى إلا أن هذا نهج العلل ظاهرًا فكان مقدما في أقسامه.

ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي - رحمه الله - في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال وفي الأخ لا يعتق لأنه ليس بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة طلاق لأنه نكاح بينهما ويجوز الإسلام

فالبيعُ موجودٌ ولا حكمَ له للمانع، وكذلك النصابُ موجودٌ ولا حكمَ له قبل الحول، و الحولُ ليس من ركن العلة ولا مانعٌ له، لكن النصابَ بصفة البقاء حولاً صار علةً، فبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن الغلة بتمامه حتى صح تعجيلُ الأداء قبل الحول ولا ذكره.

(**وقد دل عليه التعليلُ تخصيصًا**) أي: لا يكون ذكر الوصف بأنه علةٌ لهذا الحكم تخصيصًا لتلك العلة بهذا الحكم، أي لا يكون تخصيصا بل يجوز أن يكون لهذا الحكم علةٌ أخرى يثبت هذا الحكمُ بتلك العلة عند عدم هذا الوصف؛ لأن الحكمَ يجوز أن يثبتَ بعلل شتى على طريق البدلية كالملك يثبت بالشراء و بالإرث و بقبول الهبة، فكان انتصابُ قوله: «تخصيصًا» على أنه خبر يكون؛ لأن قولَه: «ولا ذكرُه» معطوف على قوله: «فلا يكون مناقضة».

وقيل: المراد من التخصيص هذا هو تخصيصُ العلةَ المؤثرة المعروفُ خلافه بين عامة العلماء وبين القاضي الإمام أبي زيد - رحمهم الله - فإن ذلك

المروي في المروي لأنهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية .

وهذا في الظاهر جرح على مثال العلل ؛ لكنه لما كان عدما لم يكن

جائزٌ عنده خلافا لعامة العلماء[1] ، يعني لو ذكر الخصمُ الوصفَ مستدلا بدليل على أن الوصفَ هو العلةُ لكن لم يثبت الحكمُ هنا به لمانع لا يكون هذا عند عامة في باب فساد تخصيص العلة إن شاء الله تعالى[2] ، لكن الأوجه ما ذكرناه أولاً لسوق الكلام إليه ؛ لأن الكلامَ في إبطال الاستدلال بالدوران على أنه علةٌ وذلك إنما يحصل بما قلنا .

فالحاصلُ أنه نفى بهذه الأوجه الثلاثة صحةَ علِّيةِ الدوران وجوداً وعدمًا .

أحدها : أن وجودَ الحكم وليس فيه العلةُ المعيَّنة التي وقع النزاعُ فيها لا يدل ذلك على فساد تلك العلة ؛ لما ذكرنا من احتمال ثبوت الحكم بعلل شتى على طريق البدلية .

والثاني : عكسه وهو أن توجدَ العلةُ ولا حكمَ لها ، فإنه لا يدل على فساد العلة لما ذكرنا من احتمال فوات وصف له بتوقف تلك العلة إلى وجوده في إثبات الحكم .

---

(١) جاء في اللوحة رقم ٧٤ من كتاب تقويم الأدلة ما نصه : « . . . فأما الوصف فهو اسم الحال والنعت المعنوي فدل على تعلق الحكم به . . . وأبى علماؤنا ـ رحمهم الله ـ هذا . فإن أبلغ ما في الباب أن يصير الوصف المعنوي المؤثر في إيجاب الحكم بمنزلة ذكر العلة . . . » .

(٢) راجع : ض (١٨٠٥).

شيئًا العلماء تخصيصًا للعلة بل عدمُ ثبوت الحكم به حينئذ لعدم العلة لا لمانع مع وجود العلة على ما يجيء بيانه فلا يصلح حجة للإثبات .

ألا ترى أن استقصار العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر إلا أن يقع الاختلاف في حكم سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالإجماع واحدًا لا

و**الثالث** : تعليلُ الحكم بعلة لا يدل على التخصيص بتلك العلة ، فإن من قال : ثبت لزيد ملكُ العقار لأنه اشتراه لا يوجب ذلك التخصيصَ ولا ينفي علِّية الهبة والإرث في إثبات ذلك الحكم .

(**إلا أن هذا**) أي : الطردَ وجودًا و عدمًا ، وهذا استثناءٌ من قوله : « فلأن الاطراد لا يثبت به إلا كثرة الشهود» من حيث المعنى فكان هذا فاسدًا إلا أن هذا إلى آخره .

وقوله : (**فلا يصلح حجةً للإثبات**) - إلى أن قال - (**إلا أن يقعَ الاختلافُ في حكم بسبب معيّن**) أي التعليلُ بالنفي والعدمُ لا يصلح حجةً لإثبات شيء ما ؛ لأن الحجةَ شيء والعدمُ ليس بشيء ، فلا يُثبت بما ليس بشيء شيئًا هذا إذا كان الاختلافُ في السبب كما في إسلام المروي في المروي[1] ، فإنا اختلفنا مع الشافعي - رحمه الله - في سبب حرمة النسيئة فعنده الطعُمُ أو الثمنيةُ ، وعندنا القدرُ أو الجنسُ ، فلذلك اختلفنا أيضا معه في حكم هذه المسألة بناء على الاختلاف في السبب .

---

(١) أي الثبوت بالمروي في جنسه و هذه النسبة إلى بلد بالعراق على شط الفرات .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٥٧ .

ثاني له مثل قول لمحمد في ولد الغصب لأنه لم يغصب الولد .

ومثل قوله: فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه المسلمون لأن ذلك لم يوجد بغيره .

فأما قوله: ليس مال فلا يمنع قيام وصف له أثر في صحة الإثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات

وأما إذا اتفقنا في سبب حكم بأنه لا سببَ لذلك الحكم غيرُ ذلك السبب المعيَّن، فحينئذ يجوز التعليلُ بالعدم لانتفاء ذلك الحكم ؛ لأنه لما كان السببُ واحداً كان عدمُ ذلك السبب دليلاً على عدم هذا الحكم بالضرورة .

(**وهذا مثل ما علَّل محمدٌ ـ رحمه الله ـ في ولد المغصوب**) الذي وُلد في يد الغاصب أنه غيرُ مضمون ؛ لأنه لم يَغصب الولدَ ، فإنهم اتفقوا على أن ضمانَ الغصب لا يثبت إلا بالغصب ، فعدم الغصب يدل على عدم الضمان ، ثم مع ذلك اختلفوا في حكم الضمان ههنا بعد اتفاقهم على أن لا سببَ له سوى الغصب باعتبار اختلافهم في تفسير الغصب .

فعند الشافعي هو أن إثباتَ اليد المبطلة فيه قصديٌّ و إزالةُ اليد المحقَّة فيه ضمنيٌّ ، وعندنا على العكس ، وعن هذا وقع الاختلافُ في ولد المغصوبة فعندنا لا يُضمن ؛ لأنه لم يوجد فيه إزالةُ اليد المحقّة ؛ لأنه لم يكن في يد المالك حتى يُزيله وعنده يُضمن لثبوت اليد المبطلة فيه ، لأن هذا الولدَ ملكُ مالك الأم وهو في يد غير مالكه بدون رضاه ، فكان حدُّ الغصب فيه موجوداً فيُضمَن .

بل هو من جنس ما يثبت بها فصار فوق الأموال في هذا بدرجة .

(**لأن ذلك لا يوجد بغيره**) أي الخمسُ لا يوجد وجوبه بدون الإيجاف[1] (**بل هو من جنس ما يثبت معها**) أي مع الشبهات .

ألا ترى أن تفريقَ الصفقة في البيع يُفسد البيعَ بأن يقول : بعت منك هذين العبدين بكذا فقبِل أحدهما لا يجوز ، و لو قَبل نكاحَ إحدى امرأتين في مثل هذه الصورة صح ، و كذا إذا جمع بين امرأتين إحداهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل له نكاحها .

وكذلك يثبت النكاحُ بالهزل والإكراه ، والمالُ لا ، (**فكان النكاحُ فوق الأموال في هذا بدرجةٍ**) وهي ثبوتُ النكاح مع الشبهات وعدم ثبوت البياعات معها ، ثم لما ثبت المالُ بشهادة رجل وامرأتين مع أنه لا يثبت مع هذه الشبهات كان النكاحُ أولى أن يثبتَ بشهادة رجل وامرأتين ؛ إذ هو مما يثبت بالشبهات .

(**وكذلك في أخواتها**) أي وكذلك الحكمُ في أخوات مسألة النكاح ، وهي : عتق الأخ بالملك ، ولحوق المبتوتة طلاقٌ ، وعدم جواز إسلام المروي في المروي ، و قلنا : إن الأخَ يعتق بالملك و إن لم يكن بينهما بعضية ؛ لأن في الأخوَّة معنى آخر أوجب عتقه و هو القرابةُ المحرِّمةُ للنكاح ، وهذا المعنى يوجب العتق ؛ لأنها لما صينت عن أدنى الذلين وجب أن تُصان عن أعلاهما و هو ملكُ الرقبة بالطريق الأولى .

---

(١) أوجف السائرُ : أسرع في سيره ، وفلان فلاناً : حثّه ، ويقال : أوجف فلان دابته : حثها ، والشيء : حركه : انظر : المعجم الوسيط ص ١٠١٤ : أوجف .

وكذلك في أخواتها على ما عُرف.

وأما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم.

وعندنا هذا لا يكون حجة للإيجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الإنكار: إنه جائز ولم نجعل براءة الذمة.

وهي أصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضًا لقوله على السواء والشافعي ـ رحمه الله ـ جعله موجبًا حتى تعدى إلى المدعي

وكذلك قلنا: إن الطلاقَ يلحق المبتوتةَ أي المعتدّة من طلاق بائن؛ لأنه بقي فيها أثرٌ من آثار النكاح وهو العدةُ، فإنها محبوسة عن التزوجِ بزوجٍ آخر للعدة، كما هي محبوسةٌ عنه حال قيام النكاح فيقع عليها الطلاقُ كما لو كانت منكوحةً، وكذلك نقول في إسلام المروي في المرويِّ: يجوز أن يكون فيه معنى يوجب حرمته وهو اتحاد الجنسية، و الجنسيةُ بانفرادها تُحرِّم النسيئةَ.

(**عُرف وجوبه**) أي: ثبوته (**على ذلك دلّت مسائلهم**) أي: مسائلنا ومسائل الشافعي ـ رحمه الله ـ.

(**وهي أصلٌ**) أي: البراءةُ أصلٌ (**بل صار قول المدعي معارَضًا**) بقول المنكر على السواء، فلما كانا متعارضين على السواء لم يكن قولُ كل واحد منهما حجةً على الآخر، ولكن كان حجةً في حق نفسه، فجوَّزنا الصلحَ

فأبطل دعواه و أبطل الصلح .

وقلنا في الشقص إذا باع من الدار فطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده أن القول قوله فلا تجب الشفعة إلا ببينة .

وقال الشافعي : يجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده : إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم ثم اختلفا ولا يدري أدخل أم لا فإن القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بأن الحكم إذا ثبت بدليله بقي بذلك

وجعلنا بدل الصلح في حق المدعي اعتياضًا عن حقه ، وفي حق المنكر كان لافتداء اليمين و قطع الخصومة ، فلو لم يجز الصلحُ لكان قولُ المنكر حجةً على المدعي ، ولا يقال : لو جاز الصلحُ يُجعل قول المدعي حجةً على خصمه الذي هو المنكر ؛ لأنا نقول : إن بدلَ الصلح من جانب المنكر كان لافتداء اليمين وقطع الخصومة لا لثبوت الحق عليه ، (**والشافعي جعله موجبًا**) أي : جَعل براءة الذمة موجبًا ، والتذكيرُ لتأويل الأصل ؛ لأنه هو المذكورُ قريبًا منه .

(**وقلنا في الشِقص إذا بيع**) و إنما وضع المسألة في بعض الشقص دون الجوار؛ ليتحقق خلاف الشافعي ؛ لأنه لا يقول بالشفعة في الجوار[1] (**ملك الطَالب**) أي : مَلك الشفيع .

(**فإن القولَ قول المولى**) وهو ثبوت الدخول حتى لا يعتق العبد ، ومعلومٌ أن قول العبد مستندٌ إلى دليل من حيث الظاهر ، وهو أن الأصلَ عدمُ

---

(١) راجع : المجموع١٤/ ٣٠٠

الدليل أيضًا .

ألا يرى أن حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام حتى تعذر نسخه واحتج بإجماعهم على أن من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر ولزمه أداء الصلاة بما علمه وإن شك في الحدث وإذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث ولو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان بملكه وجبت الشفعة ، وإنما يبقى ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد صلح حجة موجبة .

وكذلك لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء حتى صح الإفناء .

الدخول ، ولكن لما كان قوله في الحال محتملاً وقول المولى كذلك لم يثبت استحقاقه على المولى بما هو محتملٌ . كذا قاله الإمامُ شمس الأئمة[١٤] ـ رحمه الله ـ .

و قوله : (ذكرنا) إشارةٌ إلى قوله : وعندنا هذا لا يكون حجةً للإيجاب .

(**حتى تعذر نسخه**) كما يتعذر النسخُ حال إثبات النص ، فعُلم بهذا أن في البقاء إثباتًا أيضًا .

(**إن الدليلَ الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء حتى صح الإفناء**) .

---

(١) انظر : المبسوط ١٠/ ١٦٣ .

....

بيان هذا أن الدليلَ الموجبَ للحكم لو كان يوجب بقاءه لما احتمل الزوالُ، كالحكم في حال ثبوته لا يحتمل السقوطَ؛ لما فيه من الاستحالة وهو وجودُ المتنافيين كالإيجاد لما كان يوجبُ الوجودَ لم يحتمل الفناء حال وجوده، وحيث صح الإفناء في الزمان الثاني عُلم أن الإيجادَ لا يوجب البقاء.

ولهذا لا يجوز النسخُ في حال ثبوت الحكم؛ لأن النسخَ رفعٌ و إبطالٌ ورفعُ الشيء في حال ثبوته محالٌ، وجاز النسخُ في حال البقاء وقت حياة النبي عليه السلام؛ لما أن الأمرَ في حال حياة النبي عليه السلام لا يتعرض لبقاء الحكم بخلاف بقاء الحكم بعد وفاة النبي عليه السلام، فإن البقاءَ بدليله وهو تقريرُ النبي عليه السلام على ذلك على ما قال عليه السلام: **«الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيامة، والحرام ما جرى على لساني إلى يوم القيامة»**.

ولأن كون النبي عليه السلام خاتَم النبيين ثبت بدليل قطعي، والنسخُ إنما يثبت بالوحي، ولا وحيَ بعده فلا يثبت النسخُ أيضا بالدليل القطعي، فكان البقاءُ ثابتًا بالدليل سِوى الدليل الموجب للحكم.

و أما الجوابُ عن فصل الطهارة وأخواتها: إن حكمَ الطهارة وأخواتها مؤبدٌ، و لهذا لا يصح توقيته.

فإنه إذا اشترى على أن يثبتَ الملك له سنةً أو سنتين لا يجوز، وكذلك في النكاح، إلا أنه يحتملُ السقوطَ بطريق المعارضة على سبيل المناقضة؛ إذ المعارضة على نوعين:

وهذا لأن ذلك بمنزلة أعراض تحدث فلا يصلح أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره.

معارضةٌ خالصةٌ: وهي المعارضةُ في الحكم مع بقاء الدليل على إثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه الدليلُ المعارضُ، فيحتاج المعلِّل إلى الترجيح.

وأما المعارضةُ على سبيل المناقضة: فهي ما يعارضُ الأول في الحكم على وجه ينقض الدليل الأول كما هو حكم المناقضة الخالصة، والذي نحن فيه من قبيل ذلك، فإن حكمَ البيع وهو الملك يَسقط على سبيل المناقضة كأن البيعَ انتقض لا أن الدليلَ و هو البيعُ باقٍ مع وجود ما يُسقطه.

وقوله: (**هذا لأن ذلك**) أي: لأن البقاءَ (**بمنزلة أعراضٍ تحدثُ**) يعني أن الحكمَ فيما يحتمل البقاءَ بعد الوجود بمنزلة أعراضٍ تحدث؛ إذ العرض لا يبقى وقتين، فكان البقاء في الزمان الثاني لا يكون للبقّاء في الزمان الثالث، وهو يقرر ما قلنا: إن الموجب لحكم لا يوجب بقاءه، وإنما قال: «بمنزلة أعراض» ولم يقل: لأن ذلك أعراضٌ تحدث»؛ لما أن الأعراضَ حقيقةً إنما تُطلق في الاصطلاح على المعاني التي تقوم في الأَعيان كالسواد، والبياض، والحركة، والسكون[1].

وأما البقاءُ في العين الباقي فمعنًى راجعٌ إلى ذات العين، فكان بمنزلة جزء العين إلا أن ذلك معنًى أيضا يقوم بالعين الباقي فكان بمنزلة العَرض الذي هو غيرُ راجع إلى ذات العين بل مغاير له من كل وجه.

(**فلا يصح أن يكون وجود شيء علةً لوجود غيره**)، وهو البقاء الذي

---

(١) انظر: منطق تهافت الفلاسفة المسمى بـ «معيار العلم» للإمام الغزالي ص ٣٠١.

ألا ترى أن عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل .

ألا ترى أن النسخ في دلائل الشرع إنما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعًا بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم تحتمل

هو العرض .

(ألا ترى أن عـدمَ الملك لا يمنع الملك) ولو كان الموجبُ للعدم موجبًا للعدم أيضا في ثاني الحال لما صح تملُّكه في ثاني الحال ، وكذلك في عكسه (إن وجودَ الملك لا يمنع الزوال) ، ولو كان الموجبُ للوجود موجبًا للبقاء في الزمان الثاني لمنعَ الموجبَ للزوال عن إزالته .

(إنما صح لما ذكرنا) وهو أن الدليلَ الموجب لحكم لا يوجب بقاءَه ؛ وهذا لأن النسخَ إنما صح في حال البقاء لا في حال الثبوت ؛ لأن النسخَ رفعٌ والرفعُ إنما يرد على الثابت[1] لا على حال الثبوت .

(لم تحتمل النسخ لبقائها) أي لبقاء دلائل الشرع (بدليل موجبٍ) أي موجبٍ للبقاء ؛ لأن إزالةَ البقاء إنما تكون بالنسخ ، وشرطُ صحة النسخ بقاءُ النبي عليه السلام ، وثبتَ ختمُ النبوة بنبينا عليه السلام بالدليل القطعي ، وهو

---

(١) ثبت الشيء ثباتًا وثبوتًا ، وأثبته غيره و ثبَّته بمعنى ، و رجل ثَبْت أي ثابت القلب .
وفي الاصطلاح : هو الموجود الذي لا يزول بتشكيك المشكك
راجع : الصّحاح ١/ ٢٤٥ مادة : ثبت ، التعريفات الفقهية ص ٢٤٣

النسخ لبقائها بدليل موجب .

وأما فصل الطهارة والملك بالشراء وما أشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب ، وذلك من جنس ما بقي بدليله لأن حكم الشراء الملك المؤبد .

وكذلك حكم النكاح وكذلك حكم الوضوء والحدث .

ألا ترى أنه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأبيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحياة المفقود .

وكذلك الأمر المطلق في حياة الرسول عليه السلام إنما يتناول حكمًا

قوله تعالى : ﴿ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾[1] .

فثبت أن بقاءَ دلائل الشرع كان بدليلٍ قطعي موجب للبقاء ، فلم يكن ذلك علينا حجةً ؛ لأن كلامَنا في موجودٍ لم يقُم فيه دليلٌ يوجِبُ بقاءه كما في براءة الذمة عن الدين ، وبقاء ثبوت الملك للشفيع الذي يطلب الشفعةَ بملك ما في يده .

(**وكذلك الأمر المطلق في حياة النبي عليه السلام**) أي الأمر المطلق في حياة النبي عليه السلام في بقائه نظير حياة المفقود من هذا الوجه ، إلا إن الفرق بينهما أن المفقود لم يُجعل حيا في مال قريبه الذي مات ؛ لأن الدليل لم يوجد

---

(١) سورة الأحزاب / ٤٠ .

يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال.

في حق حياته في الحال بخلاف النص وقت حياة النبي عليه السلام فإنه موجد للحكم قطعًا.

وإن احتمل النسخ ما لم يُعلم الناسخ؛ لأن الابتلاء أصل في الأحكام الشرعية، والتكليف كان ثابتًا بالنص، وما لم يُعلم انتساخه بالدليل القطعي لم يرتفع التكليف عن المكلف بخلاف مال القريب المفقود؛ فإنه لم يكن ملكًا له فلا يكون له أيضًا ملكًا باحتمال بقاء حياته، فكانا على طرفي نقيض.

وكذلك الأمر المطلق - إلى قوله -: (**يحتمل التوقيت**) فإنه لو ورد الأمر من الشارع بقوله: فإن شرعية هذا الأمر إلى سنة أو سنتين بتبيين مدة شرعية لكان جائزًا.

ألا ترى أنه جاء التوقيت مجملاً كما في قوله تعالى: ﴿**فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ**﴾[1]، أي: القتل والسبي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**﴾ إلى قوله: ﴿**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾[2] أي: مخرجًا بالرجم أو بالجلد، بخلاف البيع والشراء؛ لأنه لا يجوز التوقيت فيه لا مجملاً ولا مفسرًا.

---

(١) سورة البقرة/ ١٠٩.

(٢) سورة النساء/ ١٥.

فأما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت، ولذلك قلنا جميعًا في رجل أقر بحرية عبد ثم اشتراه أنه صحيح على اختلاف الأصلين.

أما عندنا فلما أن قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وعلى قوله قول البائع رجع إلى ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه.

(**وكذلك حكمُ الطهارة وحكمُ الحدث لا يحتمل التوقيتَ**)، فكان نظيرَ الملك بالشراء، فإنه لا يجوز في الشراء أن يقول: اشتريتُ هذا العبد إلى سنة أو إلى سنتين، وكذلك في الطهارة لا يجوز أن يقول: جعلتُ طهارتي هذه إلى وقت الظهر أو نحوه.

(**إنه صحيحٌ**) أي إن شراءه صحيحٌ (**على اختلاف الأصلين**).

أما على أصلنا (**فلأن قولَ كل واحدٍ منهما لا يَعدو قائله فلو لم يجز البيع لعَدا قائلَه**) وهو البائعُ؛ لأن قولَ كلِ واحد منهما حجةٌ في حق نفسه، فإقرارُ المشتري بأنه حرٌ لا يظهر في حقِ البائعِ ولا يقال: إنه لو جاز لعَدا قائلَه، وصار قولُ البائع: إنه عبدٌ حجةً على المشتري؛ حيث نفذ البيعُ ووجب على المشتري الثمنُ؛ لأنا نقول ليس كذلك؛ لأنه إنما يكون كذلك أن لو بقي العبدُ ملكا للمشتري بل إنه حرٌ، فعُلم أن قولَ البائع لم يظهر في حقه.

وقال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: الشاهدُ بعتق العبد على مولاه إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمنُ؛ لأن ما أخبر به الشاهدُ لكونه محتملاً لم

وأما قول المشتري أنه حر فليس يرجع إلى أصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه .

وأما الاحتجاج بتعارض الأشباه فمثل قول زُفر : إن غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لأن من الغايات ما تدخل .

يَصر حجةً على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد ، و إن كان زَعْمُ الشاهدِ معتبرًا في حق الشاهد ، حتى إنه يعتق كما اشتراه لا من جهة المشتري ؛ حتى لا يكون ولاؤه له[1] .

وقوله : (**فصار حجةً على خصمه**) وهو المشتري حيث يثبت رقبته في حق المشتري ثم يعتق .

وقوله : (**لأن من الغايات ما تدخل**) أي في حكم المغيًّا[2] ، نحو قوله

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٢١ .

(٢) الأصل فيها أنها إذا كانت قائمة بنفسها بأن تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها إلى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له ؛ لأنها إذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن أن يستتبعها المغيا . مثل : بعت من هذا البستان إلى هذا البستان .
وأما إذا كان صدر الكلام واقعًا على المغيا والغاية جميعا فحينئذ تدخل ؛ لأن صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول إلا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية إسقاط ما وراءها ضرورة ، والاسم يتناول موضع الغاية فبقي داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم إياه . مثل : إدخال المرافق تحت الغسل .
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٣٢-٣٣٤ ، البحر المحيط ٢/ ٣١٢-٣١٣ .

ومنها ما لا تدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لأن الشك أمر حادث فلا يثبت بغير علة ولأنه يقال له: أتعلم أن هذا من أي القسمين؟

تعالى: ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا﴾[1] فإن المسجدَ الأقصى دخلَ تحت الإسراء، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾[2]، وقول من قال: حفظتُ القرآن من أوله إلى آخره، والكلامُ مسوقٌ لحفظ القرآن كلِّه فكان داخلاً.

(**ومنها ما لا تدخلُ**) نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[4].

(**لأن الشكَ أمرٌ حادثٌ فلا يثبت بغير علة**) يعني أن كلَّ حادث يفتقر إلى السبب، والشكُ حادثٌ فلا يثبت بغير سبب، وما قاله زُفرُ لا يصلُح سببًا للشك؛ لأن ما يدخل من الغايات في المغيا دخل بدليل، و ما لا يدخل لا يدخل بدليل، فلا يصلح هذا متعارضًا في غسل المرافق؛ لأن في غسل المرافق التعارضُ غيرُ موجود؛ لأن شرطَ التعارض اتحادُ المحل كما في سؤر الحمار فوقع التعارضُ هناك ولم يكن الترجيحُ فوقع الشكُ ولا كذلك ههنا، (**ولأنه يقال له: أتعلم أن هذا من أيِّ القسمين؟**)

---

(١) سورة الإسراء/ ١.

(٢) سورة النساء/ ٢.

(٣) سورة البقرة/ ١٨٧.

(٤) سورة البقرة/ ٢٨٠

فإن قال: لا أدري فقد جهل وإن قال: نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل.

وأما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثًا كما إذا مسه وهو يبول وليس هذا بتعليل لا ظاهرًا ولا باطنًا ولا رجوعًا إلى أصل.

وقال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: قلنا له: هل تعلم أن هذا المتنازَع فيه من أحد النوعين بدليل، فإن قال: أعلمُ ذلك. قلنا: فإذن عليك ألا تشكَ فيه بل تُلحقه بما هو من نوعه بدليله، وإن قال: لا أعلمُ ذلك.

قلنا له: قد اعترفت بالجهل، فإن كان هذا مما يمكن الوقوفُ عليه بالطلب فإنما جهلتَه عن تقصير منك في طلبه، وذلك لا يكون حجةً أصلاً، وإن كان مما لا يمكَن الوقوفُ عليه بعد الطلب كنت معذورًا في الوقوف فيه، ولكن هذا العذر لا يصير حجةً لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليلُ إلحاقه بأحد النوعين، فعرفنا أن حاصلَ كلامه احتجاجٌ بلا دليل[1].

(**وهذا ليس بتعليل لا ظاهرًا**) أي طردًا (**ولا باطنًا**) أي مؤثرًا (**ولا رجوعًا إلى أصل**)[2] أي ليس له مقيسٌ عليه، وقيل: لا ظاهرًا أي لا قياسًا

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٢٦ـ ٢٢٧.

(٢) مس الذكر ينقض الوضوء عند الشافعية، وهو المشهور عن الإمام مالك، وأحمد في رواية لحديث بسرة بنت صفوان وأم حبيبة: «**من مس ذكره فليتوضأ**» وفي لفظ «**من مس فرجه فليتوضأ**» وهو مذهب ابن عمر، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وأبان ابن عثمان، وعروة، وسليمان بن يسار، والزهري.

ولا ينقض عند الحنفية، وأحمد في رواية لحديث طلق بن علي: «الرجل يمس ذكره =

وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى بعض البدل لأن أداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى إلا الدعوى.

وأما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك أخاه أنه شخص يصح

جليًا، ولا باطنًا أي لا قياسًا خفيًا، وهو المسمى بالاستحسان، فالقياسُ متنوعٌ إلى هذين النوعين، فما كان خارجًا عنهما لا يكون قياسًا.

و قوله: (**ولا رجوعًا إلى أصل**)؛ لأنه قال: كما إذا مسَّه و هو يبول فجعَل نفس مسِّ الذكر مقيسا، وجعل مسُّ الذكر مع وصف آخر مقيسا عليه وهو الأصلُ، وبذلك الوصف يقعُ الفرقُ بين الأصل والفرع فلم يبق إلا قياسُ مسِّ الذكر بمسِّ الذكر، فصار كأنه قال: مسَّ الذكر فينقض طهارته كما إذا مسَّ الذكرَ وهذا باطلٌ.

(**وكذلك**) هذا التقرير في (**قولهم لا يجوز التكفيرُ بتحرير المكاتب كما إذا أدَّى بعض بدل الكتابة**)؛ لأن بهذا الوصف وهو أداءُ بعض البدل وقع الفرق بين المتنازع وبينه، فلم يبق إلا قوله: لا يجوز التكفيرُ بتحرير المكاتب؛ لأنه مكاتبٌ وهو معنى قول المصنف - رحمه الله - (**فلا يبقى إلا**

= أعليه وضوء؟ فقال - صلى الله عليه وسلم - **إنما هو بَضْعَة منك، أو مضغة منك**»
وهو المروي عن علي، و عمار، وابن مسعود، وحذيفة، وعمران بن حصين، وأبي الدرداء، و به قال ربيعة، و الثوري، و ابن المنذر، وأصحاب الرأي.
وربما الحديث الأول الذي استدل به الجمهور و هو: «**من مس ذكره فليتوضأ**» للاستحباب تنظيفًا.

راجع: شرح فتح القدير على الهداية ١/ ٥٤ فما بعدها، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٢، المجموع للنووي ٢/ ٣٤-٣٧، المغني لابن قدامة ١/ ١٧٠.

التكفير بإعتاقه فلا يعتق في الملك كابن العم.

وقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدًا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف أصلاً.

الدعوى)[1].

وأما الاحتجاجُ بوصف (**مختلَف فيه فمثلُ قولهم فيمن ملك أخاه**) أنه لا يعتق[2] ؛ (**لأنه شخصٌ يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق كابن العم**).

قلنا : هذا وصفٌ مختلَفٌ فيه فلا يصح الاحتجاجُ به على الخصم ، فإن التكفيرَ بتحرير الأب يصح ومع ذلك يعتق عندنا ، وفي الأخ ما قال من صحة التكفير بتحريره لا نقول كذلك فإن عندَه صحة التحرير بعدما ملكه ، فإن عنده الأخ لا يعتق بالملك ؛ فلذلك يصح تكفيره بالإعتاق باختياره.

---

(١) فلا يجوز عندهم إعتاق المكاتب الذي لم يؤدِّ شيئًا من بدل كتابته عن الكفارة فلا يصح التكفير بإعتاقه كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه عنها ؛ لأن بهذا الوصف وهو أداء بعض البدل يقع الفرق بين الأصل والفرع ؛ لأن المستوفى من البدل يكون عوضا ، والعوض في الإعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق إلا قوله : لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب ؛ لأنه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلاً.
راجع : كشف الأسرار للبخاري٣/ ٦٧٢ ـ ٦٧٣.

(٢) فمن ملك ذا رحم محرَّم منه عتق عليه عند الحنفية سواء كانت القرابة قرابة ولاد أو لم تكن ، وعند الشافعي رحمه الله يختص هذا الحكم بقرابة الوِلاد.
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٧٣.

وأما الذي لا يشكل فساده فمثل قول بعضهم إن السبع أحد عددي صوم المتعة

فكان شرطا لجواز الصلاة كالثلاث يريد به قراءة الفاتحة ، ولأن الثلاث أو الآية ناقص العدد عن السبع فلا تتأدى به الصلاة كالواحد ولأن الثلاث

وعندنا لا يصحُ إعتاقه بهذا الوصف، فإنه يَعتق قبل أن يُعتقه كما ملكه جبراً بدون اختيار المشتري، وكون الوصف مختلَفا فيه وهو أنه جَعل صحةَ التكفير بإعتاقه وصفَ عدم العتق بالملك، فكان فيه إشارةٌ إلى أن عدمَ صحة التكفير بالإعتاق علةُ إثبات العتق بالملك، و عندنا في العتق بالملك لا يحتاجُ إلى هذا الوصف، فكان وصَفُ العتق بالملك مختلَفا فيه .

وكذلك في المسألة الثانية جَعل صحةَ التكفير بالإعتاق علةَ فساد الكتابة، فكان فيه إشارةٌ إلى أن الكتابة إنما تصحُ إذا لم يصح التكفيرُ بإعتاقه ، و عندنا لا يُشترط لصحة عقد الكتابة عدمُ صحة التكفير بالإعتاق، بل يصحُ عقدُ الكتابة مع أن التكفيرَ صحيحٌ بإعتاقه . . . .

(**فكان شرطا لجواز الصلاة كالثلاث**) أي ثلاثُ آيات عندهما شرطُ جواز الصلاة[1]، فيجب أن يكون سبعُ آيات وهي الفاتحةُ شرط جواز الصلاة

---

(١) اختلف الفقهاء في أدنى ما تجوز به الصلاة من القراءة :

فقال أبوحنيفة : أدنى ذلك آية بمقدار ستة أحرف مثل «ثم نظر»، وقال صاحباه : ثلاث آيات قصار أو آية طويلة مقدار ثلاث آيات قصار .

وعند الشافعي في ذلك ثلاث روايات :

الأولى : أن أدنى ما تجوز به الصلاة من القراءة آية تامة .

=

أو الآية ناقص العدد عن السبع فلا تتأدى به الصلاة كما دون الآية.

أيضًا؛ لما أن بين الثلاث و السبع مناسبةً وتعلُّقًا في مشروع من العبادات وهو صومُ المتعة، فإن المتمتعَ أو القارنَ إذا لم يجد الهديَ صام ثلاثةَ أيام في الحج وسبعةً إذا رجع.

(**ولأن الثلاثَ أحدُ عددَي مدة المسح**) إلى آخره. بهذا التعليل يحتجُ الشافعي على أبي يوسف ومحمد ـ رحمهم الله ـ و يقول: الثلاثُ أحدُ عددَي مدة المسح، فلا تصح به الصلاةُ كالواحدة. يعني أجمعنا واتفقنا معاً أن الآيةَ الواحدةَ لا تجوز بها الصلاةُ، فيجب ألا تجوزَ الصلاةُ بثلاث آيات أيضًا؛ لما أن بين عدد الثلاث والواحدة مناسَبةً وتعلقا في مشروع من العبادات و هو مدةُ المسح، فإن مدةَ مسح المسافر ثلاثةُ أيام ومدةَ مسح المقيم يومٌ واحدٌ، فكان حكمُ الثلاث كحكم الواحدة، فلما لم تجز بالواحدة وجب ألا تجوز بالثلاث، (**ولأن الثلاثَ أو الآيةَ**) إلى آخره. يحتج بهذا التعليل الشافعي

= والثانية: ما يتناوله الاسم، قال الرازي: وهذا هو الصحيح عندهم.
والثالثة: ثلاث آيات قصار أو آية طويلة.
وكذلك اختلفوا في قراءة الفاتحة.
فقال الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: إن قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة وركن من أركانها، لا تصح صلاة القادر عليها إلا بها.
و قال أبوحنيفة: لو قرأ آية قصيرة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب، جازت صلاته؛ لقوله تعالى ﴿ **فاقرءوا ما تيسر من القرآن** ﴾ وعند صاحبيه لا تجوز.
راجع: الهداية مع شرحها فتح القدير ١/ ٢٩٣ـ ٢٩٤، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٤٠-٤١، المجموع ٣/ ٣٢٧، المغنى لابن قدامة ١/ ٥٢٤.

ولأن هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من أركانها ما له عدد سبعة كالحجة وكما قال بعض مشايخنا : إن فرض الوضوء فعل يقام في أعضائه فلم تكن النية شرطًا في أدائه قياسًا على القطع قصاصًا أو سرقة وهذا مما لا يخفى فساده .

على أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ على معنى أن كلاً من ثلاث آيات أو آية واحدة ودون الآية ناقصٌ عن السبع في العدد، فكان بينهما مناسبةٌ من حيث النقصان عن عدد السبع ، فلما لم تجز بما دون الآية بالاتفاق وجب ألا تجوز أيضًا بثلاث آيات أو آية واحدة.

(**ولأن هذه عبادةٌ**) والإشارةُ إلى الصلاة، يعني ينبغي أن يكون لها سبعُ آيات وهي الفاتحةُ من أركان الصلاة، كما أن سبعةَ أشواط من الطواف من أركانِ الحج[1] .

---

(١) قال السمعاني في «القواطع» بعد ذكر هذا النوع من سائر أنواع الأقيسة الطردية الفاسدة : وعندي أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ، ومثل هذه التعليلات لا يجوز أن تكون معتصم العباد والأحكام ولا مناط شرائع هذا الدين الرفيع ، بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وقد كانت هذه الأنواع مسلوكًا طريقها من قبل يجري النظار على سننها ويناطحون عليها غير أن زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض و الحق الصريح .
وقد تناهت معاني الفقه إلى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون في أصول الدين ، فالنزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الأنواع زلة في الدين وضلة في العقل ، والله العاصم بمنه»
راجع قوله في : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٧٤ ـ ٦٧٥ .

وأما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجودًا وكيف صار دليلاً.

(**لأن لا دليلَ بمنزلة لا رجلَ في الدار، وهذا لا يحتمل**) يعني أن قوله: لا رجلَ في الدار يدل على نفي الرجل في الدار، وكذلك في نظائره أن قوله: «لا دليلَ» يدلُ على انتفاء الدليل على ما هو موضوعُ النفي، فيستحيل أن يدل قوله: «لا دليلَ» على وجود الدليل؛ إذ لو دل ذلك عليه لدل قوله: لا رجلَ في الدار على وجود الرجل فيها إذ لا فرقَ بينهما، وفي ذلك إبطالُ الحقائق وإبطالُ الوضع.

فإن قلت: ليس المرادُ من قولهم: «أن لا دليلَ» حجةٌ للنافي أن يدُل قولهم: لا دليل على وجود، بل المرادُ منه أن النافي لا يحتاج إلى إقامة الدليل على ما ادَّعاه من النفي، فيثبت النفيُ بدون إقامة الدليل عليه فلما ثبت ما ادَّعاه بدون إقامة الدليل عليه كان هو بمنزلة الدليل.

وهذا لأن الدليلَ إنما يُحتاج إليه لإثبات المدَّعى، فلما ثبت مدعاه بهذا القدر سمَّاه دليلاً، ثم إنما لا يحتاج النافي إلى إقامة الدليل لكونه متمسّكا بالأصل وهو عدمُ الدليل الموجب أو المانع ووجوبُ التمسك بالأصل إلى أن يظهرَ الدليلُ المغيِّرُ طريقٌ في الشرع[1].

---

(١) اتفق الأصوليّون على أنه لا يطلب الدليل ممن قال: لا أعلم أن لله حكمًا في هذه الحادثة؛ لأن من جهل أمرًا كان جاهلا بدليله فإذا أقر به كان طلب الدليل منه سفها، فأما إذا أعتقد وقال: أعلم أن حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل =

. . . .

و لهذا جعل الشارعُ البينةَ في جانب المدعي لا في جانب المنكر ؛ لأنه متمسِّكٌ بالأصل وهو أنه لا حقَ للغير في ذمَّته ولا في يده، وذلك حجةٌ له على خصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل، وهذا مؤيَّدٌ بالنص في أقوى المناظرة وهو إثباتُ التوحيد حيث علَّمنا اللهُ تعالى الاحتجاجَ فيه بلا دليل على نفي الشرك بقوله: ﴿**وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ**﴾[1]

قلت : لا يصحُ هذا التأويلُ منهم أيضا ؛ لأن النفيَ من النافي دعوى شيء وهو أمرٌ وجوديٌ فلا بد له من دليلٍ وجودي عليه .

والدليلُ عليه قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ**

= أو تركه نحو أن يقول : ليس على المجنون والصبي زكاة ويدعى ذلك مذهبًا ويدعو غيره إليه، فهل عليه دليل إذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي، أو هل يجوز له أن يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة ؟

قال أصحاب الظاهر : لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة، بل يكفيه التمسك بلا دليل

وقال أهل العلم : يجب على النافي إقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات .

وقال بعضهم: «لا دليل» حجة دافعة لا موجبة .

والراجح : أن النافي الذي تساعده الضرورة لا دليل عليه . وأن النافي الذي لا تساعده الضرورة فإن الدليل يلزمه .

راجع : أصول السرخسي ٢/ ٢١٥، ٢٢٣ ، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٧٥، كشف الأسرار للنسفي مع شرحه نورالأنوار المطبوع بذيله ٢/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٥١، المحصول ٦/ ١٦٨ فما بعدها ، المستصفى ١/ ٢٣٢فما بعدها .

(١) سورة المؤمنون / ١١٧

....

نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[1] فقد علَّم اللهُ تعالى رسولَه مطالبةَ النافي بإقامة البرهان وهو اسمٌ للدليل الوجودي ، و ذلك تنصيصٌ على أن قولَهم : «لا دليلَ» لا يكون حجةً .

وأما ما قالوا من مسألة المدعي والمنكر فهو دليلنا ، فإن الشارعَ لم يَجعل مجردَ إنكار المدعَى عليه حجةً له على المدّعي بوجه ما ، حتى إنه بعدما حضر مرةً و جحدَ و طلب المدعي من القاضي إحضارَه مرةً أخرى أحضره القاضي ، و إذا طلب المدعي أن يكفِّله بنفسه أو بالعين الذي فيه الدعوى أجبره القاضي على ذلك ، وإذا طلب يمينه حلَّفه على ذلك ، فلو كان «لا دليلَ» حجةً للنافي على خصمه أو بمنزلة الحجة له لم يبق للمدعى عليه سبيلٌ بعد إنكاره .

فأما جعل الشرع القولَ قولَ المنكر ، فذلك باعتبار دليلٍ من حيث الظاهر و هو أن المدَّعى به عينٌ في يده واليدُ دليلُ الملك ظاهرًا ، أو دَينٌ في ذمته وذمَّته بريئة ظاهراً ، ومع هذا قوله : لا يكون حجة على خصمه و إن حلف حتى لا يصيرُ المدّعي مقضيًا عليه بشيء فإنه لو أتى ببينة بعد تحليف المدعى عليه جاز للقاضي أن يقضي له ، ولكنه لا يتعرض له ما لَم يأت بحجة يثبت بها الحقُ عليه .

وأما ما ذكروا من النص فإن اللهَ تعالى عالمٌ بالأشياء كلِّها لا يعزبُ عنه مثقالُ ذرة ولا يخفى عليه خافيةٌ فبإخباره أنه لا برهانَ لمن يدَّعي الشركَ حصل

---

(١) سورة البقرة/ ١١١

ولا يلزم ما ذكر محمد ـ رحمه الله ـ في العنبر أنه لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني أن القياس ينفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضًا فوجب

لنا علم اليقين بأنه لا دليلَ على الشرك بوجه ، فكان هو بمنزلة قوله تعالى : ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا** ﴾[1] الآيةُ .

ثم نقول لهذا القائل : قولك : «لا دليلَ» شيء تقوله عن علم أو لا عن علم؟ فإن زعمتَ أنك تقوله عن علم فالعلمُ الذي يحدُث للمرء لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نُهيتَ عن ذلك . قال اللهُ تعالى : ﴿ **وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾[2] وقال : ﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ** ﴾[3] الآيةُ ، فما يكون مذمومًا منهيًّا عنه نصًّا كيف يصلح أن يكون حجةً على الغير ؟ إلى هذا أشار الإمامُ شمس الأئمة[4] ـ رحمه الله ـ.

(**ولا يلزم ما ذكر محمدٌ ـ رحمه الله ـ**) إلى آخره لمّا قال محمدٌ : لا خُمس في العنبر[5] .

قيل له : لِمَ قال : لأنه بمنزلة السمك ؟ قيل له : و ما بالُ السمك لم يجب فيه الخمسُ ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء ، و هو إشارةٌ إلى مؤثرٍ ، فإن الأصلَ في

---

(١) سورة الأنعام / ١٤٥ .

(٢) سورة البقرة / ١٦٩ .

(٣) سورة يونس / ٣٩ .

(٤) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢١٧ـ٢١٨ .

(٥) وهو قول أبي حنيفة خلافًا لأبي يوسف . راجع : الهداية ٢/ ٢٤٠ .

العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا في الغنيمة ولم يوجد ولأن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة.

فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة.

خمس الغنائم ، و إنما يجب فيما يصابُ مما كان أصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والرِكابِ فيكون في معنى الغنيمة .

والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط ؛ لأن قهرَ الماء يمنع قهرَ آخر على ذلك الموضع ، ثم القياسُ ألا يجب الخمسُ في شيء ، وإنما يجب الخمسُ في بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثرُ يؤخذ بالقياس، فكان هذا احتجاجًا بالقياس . إلى هذا أشار الإمامُ شمس الأئمة[1] - رحمه الله - .

فعُلم بهذا أن ما ذكره محمدٌ - رحمه الله - احتجاج بالقياس لا احتجاج بلا دليل .

فإن قلت: لو نظرنا إلى ما ذكرته كان احتجاجًا بالدليل ، ولو نظرنا إلى قوله : «ولم يرِد فيه أثرٌ» كان احتجاجًا بلا دليل ، فَلِمَ رَجَّحتَ جانبَ ما يدل على الدليل على جانب ما يدلُ على غير الدليل ؟

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢١٧ .

ولهذا صح هـذا الـنوع من صاحب الشرع بقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه﴾ لأنه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه إذ لا يجري عليه السهو ولا يُوصف بالعجز.

فأما البشر فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى أنه

وقوله: (**ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع**)، فالمرادُ بصاحب الشرع اللهُ تعالى لا النبي عليه السلام، قلت: ترجيحًا لجانب الموجود على المعدوم؛ لأن القياسَ موجودٌ في الحال، والأثرُ الذي يوجب الخمسَ غيرُ موجود في الحال، فلا يجوز تركُ الدليل الشرعي الذي يوجب العملَ في الحال لأجل دليلٍ معدوم يحتمل أن يوجدَ في ثاني الحال.

بدليل قوله تعالى: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما**﴾ وكذلك قوله: (**إذ لا يجري عليه السهو ولا يوصفُ بالعجز**) دليلٌ على ما قلت؛ لأن النبي عليه السلام يجري عليه السهو.

وأولى الدليل فيه قوله: (**فأما البشرُ**) إلى آخره، فإنه دليلٌ قاطعٌ على ما قلت؛ لأن النبي عليه السلام بشرٌ، ومن ادَّعى أنه يَعرف كلَّ شيء نُسب إلى السفه أو العتَه، وكيف يتمكنُ أحدٌ من هذه الدعوى مع قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾[1].

و إذا علمنا يقينا أن المحتجَ بلا دليلٍ لم يبلغه جميعُ أنواع العلم عرفنا أن

---

(١) سورة الإسراء / ٨٥.

يعرف كل شيء نسب إلى السفه أو العته فلم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد الذي هو باطل، والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

استدلاله بما لم يبلغه على الخصم باطلٌ، و لهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى عليه؛ لأن الله تعالى عالم بالأشياء كلِّها قال الله تعالى: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما**﴾ الآية.

❁ ❁ ❁

باب حكم العلة

فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي وإذا ثبت ذلك قلنا: إن جملة ما يعلل له أربعة أقسام إثبات الموجب أو وصفه و إثبات الشرط أو وصفه وإثبات الحكم أو وصفه.

والرابع: هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بأوصاف معلومة والتعليل للأقسام الثلاثة الأول باطل؛ لأن التعليل شرعًا مدركًا لأحكام الشرع على ما بينا وفي إثبات الموجب وصفته إثبات الشرع في إثبات الشرط وصفته إبطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب أحكام الشرع

باب حكم العلة

لما ذكر ركنَ القياس وما يتعلق به شرعَ في بيان حكم القياس ؛ لأن حكمَ الشيء أثرُ ذلك الشيء ، و الأثرُ أبدًا يعقُب المؤثر، (**وقد ذكرنا أن التعديةَ حكمٌ لازمٌ عندنا**) أي في بيان النوع الثالث من شروط القياس والتعليلُ للأقسام الثلاثة الأول، وهي: إثباتُ الموجِب أو وصفه، وإثباتُ الشرط أو وصفه، وإثباتُ الحكم أو وصفه .

بالرأي باطل .

وكذلك رفعها وما القياس إلا اعتبار بأمر مشروع فيبطل التعليل لهذه الأقسام جملة وبطل التعليل لنفيها أيضا لأن نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق إلا الرابع .

فإن قلت : هذا الذي ذكره يؤدي إلى سد باب القياس ؛ لأن القياسَ شرعًا إنما يجري في هذه الأشياء الثلاثة ، ولمّا لم يجُز في هذه الأشياء لم يبق موضعٌ شرعي يجري فيه القياس ، فحينئذ كان هذا قولاً بأنه لا يجري القياسُ شرعًا في شيء من المواضع مع أن الأقيسةَ جرت في هذه المواضع .

أما في إثبات الموجب بالقياس فهو فيمن شرعَ في صلاة التطوع أو في صوم التطوع يلزمه الإتمامُ ، ولو أفسد يجب عليه قضاؤه عندنا خلافا للشافعي .

وقد قال فيه مشايخنا بالقياس ، و قالوا : بأن الشارعَ باشرَ فيه فعلَ قربة مقصودة فيجب عليه إتمامه ويلزمه القضاءُ بالإفساد كمن أحرم لحج التطوُّع[1] .

وأما في إثبات الشرط بالقياس فقد قال مشايخنا في وجوب الوضوء في الفصد أو الحجامة : إنه خارجٌ نجسٌ وصل إلى موضع يَلحقه حكمُ التطهير فكان كالخارج من السبيلين .

---

(١) راجع : هـ رقم(٣٩) من ص (١١٢٥) .

فأما تفسير القسم الأول فمثل قولهم في الجنس بانفراده أنه يحرم النسيئة فهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح إثباته بالرأي ولا نفيه به إنما يجب الكلام فيه بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه وكذلك

و أما في إثبات الحكم بالقياس فقد قال مشايخنا ـ رحمهم الله ـ في جواز دفع القِيَمِ في الزكاة: إنه مَلَّكَ الفقيرَ مالاً متقوَّما بنيِّة الزكاة فيجوز . كما لو أدَّى بعيـرًا عن خمسٍ من الإبل، فعُلم بهذا أن الأقيسةَ تجري في هذه المواضع.

قلت: هذا الذي أوردتَه من النظائر هي نظائرُ القسم الرابع ولا كلامَ في صحته، و إنما الكلامُ في القياس في هذه المواضع ما إذا قال فيه بالرأي من نفسه من غير أن يكون له أصلٌ يقيسُ عليه ما وقع فيه النزاع بعلة جامعة بينهما.

وأما إذا كان لما وقع فيه النزاع معنًى معلوم يجمعهما فيقيسُ المعلَّل عليه بشرائطه المذكورة كان قياسًا صحيحًا جائزًا سواءً كان ذلك في إثبات الموجب أو وصفه، أو في إثبات الشرط أو وصفه، أو في إثبات الحكم أو وصفه لوجود ما يصح فيه القياسُ على ما يجيء في آخر هذا الباب بقوله: «وإنما أنكرنا هذه الجملةَ إذا لم يوجد له في الشريعة أصلٌ» إلى آخره[1].

(**إنما يجبُ الكلامُ فيه**) أي في إثبات الموجب (**بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه**).

---

(١) راجع: ص (١٧٩٥).

اختلافهم في السفر أنه مسقط لشطر الصلاة أم لا ؟ لا يصح التكلم فيه بالقياس.

فإن قلت : لو ثبت الموجب بهذه الأشياء كان الحكمُ الموجبُ فيه قطعيا لما أن الحكمَ الثابتَ بإشارة النص أودلالته أو اقتضائه قطعيٌّ على ما مر في باب وجوه الوقوف على أحكام النظم[1]، والكلامُ هنا في القياس لا في الإشارة والدلالة و الاقتضاء، وقد ذكرتَ نظيرَ جريان القياس في الموجب بدون أن يثبتَ بإشارة النص وأختيها فكيف حصر ثبوت الموجب بهذه الأشياء الثلاثة مع ثبوته بالقياس ؟

قلت : الحكمُ الثابتُ بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه هنا غيرُ الحكم الثابت بتلك الأشياء الثلاثة في باب وجوه الوقوف على أحكام النظم ، فإن الأحكامَ ثبتت هناك بمحض إشارة النص أو دلالته أو اقتضائه من كل وجه من غير شائبةِ غموضٍ فيه، بل ثبتت بتلك الأشياء صريحًا.

وأما ههنا فيثبت الموجبُ أو الشرطُ أو الحكمُ بنوعِ إشارة النص أو نوع دلالته أو نوع اقتضائه لا مطلقًا.

ألا ترى أنه كيف أثبت موجبَ حرمة النسيئة بدلالة النص التي فيها غموضٌ و خفاءٌ لا يدركه بعضُ الفقهاء مع أن الحكمَ الثابتَ بدلالة النص هو ما يدركه الفقَيهُ وغيرُ الفقيه لوضوحه و إنارته .

وأما ما ذكرتَه من نظير إثبات الموجب بالقياس فأصله مستندٌ إلى النص

---

(١) راجع : ص (٩٥٥) فما بعدها.

. . . .

وهو قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ** ﴾[1] ، ولأن الحكمَ الذي ثبت هنا بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه ذلك النص هو النصُ الذي كان ثبوته غيرَ قطعي بدلالةِ ما أورده من النظائر ، بخلاف الأحكام الثابتة بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه في باب وجوه الوقوف .

ألا ترى أن الإمامَ شمسَ الأئمة ـ رحمه الله ـ ذكر عبارةَ النص هنا أيضا مع تلك الثلاثة فقال : و إنما طريقُ إثبات الرجوع إلى النص أو دلالته أو إشارته أو مقتضاه ـ إلى أن قال ـ : وإنما أثبت أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ ذلك أي أن الوترَ بمنزلة الفريضة بالنص المروي فيه و هو قوله عليه السلام : « **إن الله تعالى زادكم صلاةً ألا و هي الوترُ** » .

ثم قال : فكذلك طريقُ إثبات كون الجنس علةً الرجوعُ إلى النص ودلالته .

و هو أنه قد ثبت بالنص[2] حرمةُ الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطًا بالعقد ، و باشتراط الأجل يُتوهَّم فضلُ مال خالٍ عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ، و لم يسقط اعتبارهً بالنصّ ؛ لكونه حاصلاً بصنع العباد[3] بخلاف صفة الجودة فإنها يسقط اعتبارها بالحديث[4] وهذا ليس

---

(١) سورة محمد ، آية : ٣٣ .

(٢) وهو قوله عليه السلام : « ...**و الفضل ربا** » .

(٣) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٤) وهو الحديث الذي خرجه مسلم في صحيحه ١١/ ٢٠ ـ ٢١ : أن رسول الله ـ صلى الله =

بل بما ذكرنا فقلنا في مسألة الجنس : إنا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً بما ذكر من العلة .

ووجدنا هذا حكما تستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربا .

في معناه فلا يُلحق به ، و بما أورده شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ من هذا الكلام هنا يُعلَمُ ما ذكرته من المعنيين :

وهو أن الدلالةَ التي ذُكرتْ هنا ليست كدلالة النص التي مر ذكرها في الوضوح .

والثاني : إن المرادَ من النص النص الذي هو غيرُ قطعي في إيجاب الحكم .

وقوله : (**بما ذكرنا**) إشارةٌ إلى قوله : «بإشارة النص أو دلالته أو اقتضائه» ثم ذكر في (**مسألة الجنس**) بالدلالة (**مُحرَّما بما ذكرنا من العلة**) أي إذا كان القدرُ والجنسُ موجودين تثبت حرمةُ حقيقة الفضل ، فكذلك في مسألتنا ينبغي أن تثبتَ بدلالته حرمة شبهة الفضل وهو فضلُ النقد على النسيئة .

فإن قيل : الفضلُ من حيث النقدية فضلٌ من حيث الوصف فيُجعل عفواً

= عليه وسلم ـ بعث أخا بني عدي الأنصاري فاستعمله على خيبر فقدم بتمر جنيب ، فقال له رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «**أكُلُّ تمر خيبر هكذا ؟**» قال : لا والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع ، فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «**لا تفعلوا ولكن مثلاً بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا وكذلك الميزان**» .

وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو حلول الفضل وهو حلول المضاف إلى صنع العبادة وقد وجدنا شبهة العلة .

كالفضل من حيث الجودة .

قلنا : بلى لكن حصل فضل النقدية بصنعنا فيمكن الاحتراز عنه .

أما الفضلُ من حيث الجودة فضلٌ حصلَ بصنع الله تعالى من غير واسطةِ فعل العباد فلا يمكن الاحترازُ عنه فيُجعل عفواً ؛ لأنا لو اعتبرنا صفةَ الجودة لا يمكن المساواةُ في الكيل .

(**وقد وجدنا في النسيئة**) أي في عقد النسيئة بالنقد (**شبهةَ الفضل وهو الحلولُ المضافُ إلى صنع العباد**) وهو النقدُ ، وقد وجدنا شبهة العلة ، وذلك لأن علةَ الربا القدرُ مع الجنس و بالقدر مع الجنس تثبت المماثلةُ صورةً ومعنًى .

وهو المرادُ بقوله عليه السلام : «**مثلا بمثل**» فبوجود أحد هذين الوصفين تثبت المماثلةُ ، إلا إن المدلولَ في عقد النسيئة بالنقد غيرُ ثابت ؛ لأن المماثلةَ لم توجد على الكمال وهو المرادُ بالنص ، فكان عند وجود أحدهما وجودُ شبهة العلة فتثبت حرمة شبهة الفضل ضرورةً .

ولا يقال بأن حقيقةَ الفضل لا تَحرم عند وجود أحد الوصفين فلا تحرم الشبهةُ بدلالة النص ؛ لأنا نقول : هذا الذي ذكرتَه نوعُ دلالة على الحل وما ذكرناه نوعُ دلالة على الحرمة فرجّحنا جانبَ الحرمة بالنص ، ولأن فيما ذكرنا رعايةَ المناسبة بين العلة وحكمها ؛ إذ إثباتُ أحد جزئي الحكم الذي هو مناسبٌ لأحد جزئي العلة من المناسبة . بيان ذلك بتمامه مذكور في

وهو أحد وصفي العلة فأثبتناه بدلالة النص .

وكذلك فعلنا في السفر ؛ لأن النبي عليه السلام قال : «إن الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته» .

وذلك إسقاط محض فلا يصح رده ولأن القصر تعين تخفيفًا بخلاف الفطر في السفر ولأن التخير على وجه لا يتضمن رفقًا بالعبد ونفعًا من صفات الألوهية دون العبودية على ما عرف .

«الوافي»[1] .

(**فأثبتناه بدلالة النص**) ؛ لأن النصَ يدل على ثبوت الحكم عند وجود العلة ، و قد وُجدت العلةُ على ما ذكرنا من التفسير فكان ثابتًا بدلالة النص .

---

(١) راجع : اللوحة رقم ١٩٦ من الكتاب المذكور ، وعبارته : « . . . فثبت شبهة العلة وهي وجود أحد وصفي علة الربا من القدر والجنس .
فإن قلت : لما لم تثبت حرمة حقيقة الفضل مع قوتها لا تثبت حرمة شبهة الفضل مع ضعفها أولى ألا تثبت .
قلت : إن حرمة النساء أهم بدليل أن رسول الله عليه السلام أزال حرمة الفضل وأبقى حرمة النَّساء بزوال أحد وصفي علة الربا في قوله عليه السلام : «**إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدًا بيد** » .
وذكر في «المبسوط» اعتبار ربا النَّساء بربا الفضل لاتفاقنا على أن ربا النَّساء أعم حتى يثبت في بيع الحنطة بالشعير ، وإن كان لا يثبت ربا الفضل فكان هذا عين نظير ما قيل في صناعة النحو في فصل ما لا ينصرف ؛ فإن هناك السببين من الأسباب التسعة يثبتان حكمين وهما : منع الجر ومنع التنوين ، ولكن منع التنوين أهم حتى عم حكمه فكذلك عند ترجح جملة الاسمية بالإضافة أو بدخول اللام يدخله الجر ولا يدخله التنوين ، وإليه وقعت الإشارة في قولهم : « هو ما لا يدخله الجر مع التنوين» ولم يقولوا : ما لا يدخله الجر والتنوين إشارة إلى أصالة التنوين وتبعية الجر ، =

فهذه دلالات النصوص وأما صفة السبب فمثل صفة السوم في الأنعام أيشترط للزكاة أم لا ؟

ومثل صفة الحل في الوطء لإثبات حرمة المصاهرة مثل اختلافهم في

(**وأما صفةُ السبب**) أي صفةُ الموجب (**فمثلُ صفةِ السَّوم في الأنعام أيُشترط للزكاة أم لا؟**) فعند مالك لا يُشترط، وعندنا يُشترط[1]، وهو يتمسك بظاهر إطلاق قوله عليه السلام: «**في خمسٍ من الإبل شاة**». ونحن نتمسك بما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما : أَن رسولَ الله عليه السلام قال: «**ليس في الحوامل و العوامل صدقةٌ**».

(**ومثلُ صفةِ الحل في الوطء لإثبات حرمةِ المصاهرة**) عندنا ليس بشرط وعند الشافعي شرط[2] فإنه يتمسك بقوله عليه السلام: «**الحرامُ لا يحرِّم**

= فكذلك ههنا وجود العلتين في باب الربا تثبت الحكمين، وهما : حرمة الفضل، وحرمة النَّساء ولكن حرمة النساء أهم حتى عم حكمها ، فكذلك عند ضعف الوصفين بانعدام أحدهما أثبت حرمة النساء ولا تثبت حرمة الفضل ، والمعنى فيه ما ذكرنا أن تشبيه العلة تثبت حرمة شبهة الفضل لا حقيقته رعاية للتناسب بين العلة والمعلول ؛ لأن المعلول حكم العلة ونتيجتها فيثبت على حسب ثبوت العلة، فلو قلنا بحرمة حقيقة الفضل عند وجود شبهة العلة يربو الحكم على العلة ولا يبقى التناسب».

(١) فعنده تجب الزكاة في الأنعام المعلوفة خلافًا للحنفية والحنابلة والشافعية .
راجع : شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ١٩٣، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٠٦ ، المجموع ٥/ ٣٣٧، المغني لابن قدامة ٢/ ٤٤١ .

(٢) فعند الحنفية تثبت حرمة المصاهرة بمطلق الوطء حلالا كان أو حراما ، و عند الشافعي لا تثبت إلا بصفة الحلال فلا تثبت عنده بالزنا .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٦٨٩ .

صفة القتل الموجب للكفارة و في صفة اليمين الموجبة للكفارة.

وأما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في

الحلالَ»[1].

ونحن نتمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ فالنكاحُ للوطء حقيقة، فتكون الآيةُ نصًّا في تحريم موطوءة الأب على الابن، فالتقييدُ بكون الوطء حلالاً زيادةٌ فلا تثبت هذه الزيادة بخبر الواحد ولا بالقياس.

(**في صفة القتل الموجب للكفارة**)، فعندنا صفةُ القتل الموجب للكفارة الخطأ لا غير، وعند الشافعي القتل مطلقًا سواءً كان عمدًا أو خطأ، وهو يتمسك ههنا بدلالة النص ويقول: لما أجمعنا على وجوب الكفارة في القتل الخطأ مع قصوره في الجناية كان وجوب الكفارة في القتل العمد أولى لكماله في الجناية، ونحن نتمسَّك بقوله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾[2]، وبقوله عليه السلام: «**خمسٌ من الكبائر لا كفارةَ فيهن - و ذكر منها - القتلَ العمد**».

وكذلك مثل هذا التمسك من الجانبين في صفة اليمين الموجبة للكفارة، وهو يتمسكُ في وجوب الكفارة في الغموس بدلالة النص، ونحن نتمسك

---

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا يحرِّم الحرام الحلال ١/ ٦٠٦، حديث رقم ٢٠١٥ عن عبدالله بن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم قال: «**لا يحرِّم الحرام الحلال**» وقال: في إسناده عبد الله بن عمر «وهو ضعيف»، وذكره السرخسي في المبسوط ٤/ ٢٠٤ بلفظ: «**الحرام لا يحرم الحلال**».

(٢) سورة النساء/ ٩٢.

الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح.

في عدم وجوبها بهذا الحديث[1].

(ومثلُ صومِ الاعتكاف) ففي الاعتكاف الواجب عند علمائنا الثلاثة - رحمهم الله - يُشترط الصومُ لصحة الاعتكاف، وعند الشافعي لا يشترط. هو يتمسك بما رُوي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: «**ليس على المعتكف صومٌ**»[2].

و نحن نتمسك بما روي عن ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهم - أنهما قالا: «**لا اعتكافَ إلا بصوم**»[3].

و أما إذا كان الاعتكافُ تطوعًا ففي رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله -: لا يكون إلا بالصوم ولا يكون أقل من يوم لإطلاق الحديث، فكان الصومُ للاعتكاف كالطهارة للصلاة.

---

(١) راجع: هـ رقم (٢) من ص (٢٥٧).

(٢) ذكره الديلمي في الفردوس ٣/ ٣٨٧ حديث رقم ٥١٨٤، و المناوي في فيض القدير ٥/ ٣٦٩ حديث رقم ٧٦١٦ بلفظ: «**ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه**» و رمز له السيوطي بالصحة.

(٣) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الصوم ١/ ٦٠٦ حديث رقم ١٦٠٥ عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وأبو داود في كتاب الصيام باب المعتكف يعود مريضا ١/ ٧٥٠ حديث رقم ٢٤٧٣ عن عائشة أنها قالت: «السنة على المعتكف أن لا يعود مريضًا، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة ولا يباشرها، ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بد منه، ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع» والإمام مالك في الموطأ كتاب الاعتكاف باب ما لا يجوز الاعتكاف به ١/ ٢٥٩ حديث رقم ٤.

ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي، والاختلاف في صفته مثل صفة الشهود في النكاح رجال أم رجال ونساء عدول لا محالة أم شهود موصوفون بكل وصف.

وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم ؛ لأن مبنى النفل على المساهلة و المسامحة حتى تجوز صلاة النفل قاعدًا مع القدرة على القيام وراكبًا مع القدرة على النزول وفي الواجب لا يجوز .

هذا كله من «المبسوط»[1] و كذلك في غيرها كلُ واحد من الطرفين يتمسك في مثل هذه الصور في تقرير مذهبه إما بالنص أو بإشارته أو بدلالته أو باقتضائه.

(**ومثلُ الشهود في النكاح**) فعند مالك لا يُشترط وعند عامة العلماء يشترط[2].

(**ومثلُ شرط النكاح لصحة الطلاق**) فعند الشافعي شرطٌ حتى إذا خالعها ثم طلّقها في العدة لا يقع عنده، وعندنا يقع، وكذلك النكاحُ ليس بشرط لصحة تعليق الطلاق بالنكاح عندنا، وعند الشافعي شرطُ صحة التعليق بالشرط النكاحُ[3].

---

(١) انظر : المبسوط ٣/ ١١٧ .

(٢) والشرط عنده الإعلان .

راجع : الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٢٢٩ ، بداية المجتهد ٢/ ١٧ .

(٣) انظر : المجموع ١٧/ ٦١ .

وكقولنا : إن الوضوء شرط بغير نية وأما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة.

وفي صوم بعض اليوم و في حرم المدينة ومثل إشعار البُدْن.

(فمثلُ اختلافهم في الركعة الواحدة) أي البُتيراء[1]؛ فإنها ليست بصلاة مشروعة عندنا، وعند الشافعي مشروعةٌ[2].

(وفي صوم بعض اليوم) أي الصومُ النفل ببعض اليوم مشروعٌ أم لا ؟ فعند الشافعي مشروعٌ حتى صحت نيته بعد الزوال عنده[3].

---

(١) بترتُ الشيء بَتْراً : قطعته قبل الإتمام ، و الأبتر : المقطوع الذنب تقول منه : بَترَ- بالكسر يبتَرُ بَتَراً . وفي الحديث: «**ما هذه البتيراء**».
راجع : الصحاح ٢/ ٥٨٤ مادة : بتر .

(٢) فعند الحنفية : الركعة الواحدة غير مشروعة؛ لقول عائشة رضي الله عنها: «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوتر بثلاث ، لا يسلم إلا في آخرهن» خلافا للشافعية والحنابلة حتى جوزوا الوتر بركعة لحديث أبي أيوب: «**الوتر حق، فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل ، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل ، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل**» و «أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أوتر بواحدة» وهو ما فعله عثمان بن عفان ، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عباس، ومعاوية ـ رضي الله عنهم ـ وقال المالكية : الوتر ركعة واحدة يتقدمها شفع (سنة العشاء البعدية) ويفصل بينهما بسلام، ويبدو أن الأمر فيه اتساع لحديث أبي أيوب السابق .
راجع : شرح فتح القدير على الهداية ١/ ٤٢٧، الكافي لابن عبدالبر ص ٧٥ ، المجموع ٤/ ١٢ ، المغني لابن قدامة١/ ٧٨٣.

(٣) وفي المجموع ٦/ ٢٩٢ : «صوم التطوع فإنه يجوز بنية قبل الزوال ، وقال المزني وأبويحيى البلخي : لا يجوز إلا بنية من الليل الفرض، وأما بنية بعد الزوال فيه قولان أصحهما لا يصح»

وأما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الأضحية وفي صفة العمرة، وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم أنه وثيقة لجانب الاستيفاء.

وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية حكم البيع أنه ثابت

(وفي حرم المدينة) فعند الشافعي للمدينة حرَمٌ، وعندنا لا حرَم لها حتى حلَّ صيدها، وقطع أشجارها عندنا[1] وعنده لا يحل، (**فمثلُ الاختلاف في صفة الوتر**) أنه سنةٌ أو واجبٌ؟ (**وفي صفة الأضحية**) أنها سنةٌ أو واجبةٌ[2]؟

(**وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم أنه وثيقةٌ لجانب الاستيفاء**)، فعندنا هو مضمونٌ بالأقل من قيمته ومن الدين، وعند الشافعي هو أمانةٌ[3] ولا يَسقط شيء من الدين بهلاكه[4].

(**وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر**) فعندنا في عقد النكاح بغير تسمية

---

(١) بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**يا أبا عمير، ما فعل النغير**». ولأن هذه بقعة يجوز دخولها بغير إحرام فتكون قياس سائر البلدان.
راجع: المبسوط ٤/ ١٠٥.

(٢) عند الإمام أبي حنيفة واجبة بدليل قوله عليه السلام: «**ضحوا سنة أبيكم إبراهيم...**» والأمر للإيجاب، وقوله عليه السلام: «**من وجد سعة ولم يضحّ فلا يقربن مصلانا**» وعند أبي يوسف في رواية أنها سنة، وقيل في قول أبي يوسف ومحمد: سنة مؤكدة.
وعند الشافعية سنة بدليل ما روي أن أبابكر و عمر - رضي الله عنهما - كانا لا يضحيان مخافة أن يرى ذلك واجبا. انظر: الهداية ٩/ ٥٠٦ - ٥٠٨، المجموع ٨/ ٣٨٢.

(٣) انظر: المجموع ١٣/ ١٨٣.

(٤) انظر: المبسوط ٢١/ ٦٤ - ٦٥.

بنفسه أم متراخ إلى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم النحر ؛ لأنهم لم يختلفوا أن الصوم مشروع في الأيام.

وإنما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأي وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد في الشريعة أصل يصح تعليله فأما إذا وجد فلا بأس به.

المهر يجب مهرُ المثل بنفس العقد .

وعند الشافعي في أحد قوليه لا يجب المهرُ بنفس العقد ، و إنما يجب المهر بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي ، حتى إذا مات أحدهما قبل الدخول فلا مهرَ لها عنده ، ومشايخهم يختلفون فيما إذا دخل بها فأكثرهم على أنه يجب المهر بالدخول ، ومنهم من يقول : لا يجب بالدخول أيضًا[1] . والمسألتان الأخيرتان وهما مسألة الرهن و المهر في «المبسوط»[2] .

(ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صومِ يوم النحر) .

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : قلنا : لأنا وجدنا أصلاً متفقا عليه في كون الصوم مشروعًا فيه وهو سائرُ الأيام فأمكن تعديةُ الحكم بتعليله إلى الفرع ، ثم يبقى وراء ذلك الكلام في أن النهيَ الذي جاء لمعنًى في صفة هذا اليوم ، وهو أنه يومُ عيدٍ عملُه يكون في إفساد المشروع مع بقائه في الأَصل

---

(١) وفي المجموع للنووي : وإن مات أحد الزوجين قبل الدخول استقر لها المهر وهو المذهب ، ويستقر الصداق بالوطء في الفرج .
راجع : المجموع ١٦/ ٣٤٥ ، ٣٤٧ .

(٢) انظر : المبسوط ٥/ ٦٢ .

ألا يرى أنهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالرأي لأنا وجدنا لإثباته أصلاً وهو الصرف ووجدنا لجوازه بدونه أصلاً.

مشروعًا، أو في رفع المشروع وانتساخه ، وهذا لا نثبته بالرأي و إنما نثبته بدليل النص وهو الرجوعُ إلى موجب النهي أنه الانتهاءُ على وجه يبقى للمنتهي اختيارٌ فيه كما قررنا[1] .

(**ألا ترى أنهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام**) إنما أطلقَ الطعامَ ليكون متناولاً للطعامين من جنس واحد أو من جنسين مختلفين، فالخلافُ فيهما واحدٌ . ذَكر هذه المسألة في «المبسوط» في الباب الأول من كتاب البيوع بعد ستة وثلاثين ورقا فقال : وإذا اشترى طعاما بطعام مثله وترك الذي اشترى ولم يقبضه حتى افترقا فلا بأس به عندنا .

وعند الشافعي - رحمه الله - يبطل العقد ، و التقابضُ في المجلس في بيع الطعام بالطعام ليس بشرط سواءً كان من جنسه أو من خلاف جنسه عندنا ، وعند الشافعي شرطٌ، فقال : إن العقد جمعَ بين البدلين لو قوبل كلُ واحدٍ منهما بجنسه عينًا يحرم التفاضلُ بينهما فيشترطُ فيه القبضَ في المجلس كبيع الذهب بالفضة .

وقلنا : إن القبضَ حكمُ العقد فلا يُشترط اقترانُه بالعقد كالملك ، فإن

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١٩٩ .

وهو بيع سائر السلع فإذا وجد مثله في غيره صحت التعدية .

ألا ترى أن من ادعى إيجاب التسمية في الذبيحة شرطًا بالقياس لم يجد له أصلا ومن أراد إيجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له أصلاً أيضا .

الملكَ يجوز أن يتأخرَ عن حالة العقد بخيار الشرط أو نحوه[١] .

(**كما في سائر السِلع**) ، فلما كان للذي ذكر من الدعوى أصلٌ مقيسٌ عليه ، وله علةٌ جامعةٌ بينه وبين المقيس جاز القياسُ فكان هو حينئذ نظيرَ القسم الرابع ، فالمصنف ـ رحمه الله ـ ذكر نظيرَ القسم الرابع في مسألة التقابض في بيع الطعام بالطعام .

والإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ ذكره في الاختلاف في مسح الرأس فقال : وأما بيان القسم الرابع ؛ فنحو الاختلاف في المسح بالرأس أنه هل يُسن تثليثه؟ فإنه يوجدُ في الطهارة ما هو مسحٌ ولا يكون التكرارُ فيه مسنونًا فيمكن تعليلُ ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به إلى الفرع المختلَف فيه ، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرارُ فيه مسنونًا بالاتفاق فيمكن تعليلُ ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياسُ في موضعه من الجانبين .

ثم الكلامُ يقع بعد ذلك في الترجيح ، وكذلك إذا وقع الاختلافُ في اشتراط تعيين النية في الصوم ، فإن هناك أصلاً متفقًا عليه يتأدى به الصوم بمطلق النية وهو النفلُ الذي هو عينٌ مشروع في وقته فيمكن تعليلُ ذلك

---

(١) انظر : المبسوط ١٢/ ١٩٧ .

وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الإشارة إلى الجمل. وأما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

لتعدية الحكم به إلى الفرع، وهناك أصل في الصوم الذي هو فرضٌ لا يتأدى إلا بتعيين النية وهو صومُ القضاء فيمكن تعليلُ ذلك لتعدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياسُ في موضعه من الجانبين، ثم الكلامُ في الترجيح بعد ذلك[1].

(**فاقتصرنا على الإشارة إلى الجمل**) أي إلى هذه الجملة التي ذكرنا.

(**وأما النوعُ الرابع**) وهو النوع الرابع الذي ذكر في أول هذا الباب بقوله: والرابعُ هو تعدية حكم معلوم بسببه و شرطِه بأوصافٍ معلومة.

(**فعلى وجهين في حق الحكم**)، و إنما انحصر على هذين الوجهين؛ لأن الحكمَ إذا تعلق بالمعنى فلا يخلو إما أن يكون المعنى جليّاً أو خفيّاً، فإن كان جليا سميّناه قياسًا، و إن كان خفيا سميناه استحسانا، وهذا.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: أصول السرخسي / ١٩٨ - ١٩٩.

باب القياس والاستحسان

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: وكل واحد منهما على وجهين:

أما أحد نوعي القياس فما ضعف أثره.

والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته و أثره. وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيًا.

والثاني ما ظهر أثره وخفي فساده وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين.

باب بيان القياس والاستحسان

(**وإنما الاستحسان[1] عندنا أحدُ القياسين**)، وإنما قال ذلك ردًّا لتشنيع من

(١) عرف المالكية الاستحسان بأنه: هو العمل بأقوى الدليلين.

وأما عند الحنفية فقال بعضهم: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.

وقال بعضهم: هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

وعرفه أبوالحسن الكرخي وقال: «هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول».

«ورجح هذا التعريف الشيخ أبو زهرة وقال: «وإنما رأينا ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان؛ لأنه يشمل كل أنواعه، ويبين أساسه ولبه؛ إذ =

. . . .

. . . .

= أساسه أن يجيء الحكم مخالفًا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستحسان بالقاعدة، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا في المسألة من القاعدة. . . ».

راجع في تعريف الاستحسان: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥ ـ ٨، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٢٩١، تيسير التحرير ٤/ ٧١، إحكام الفصول للباجي ص ٥٦٤، المستصفى ١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥، المحصول ٦/ ١٢٥، روضة الناظر ٢/ ٤٠٨، أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٦٢ .

وقد اختلف الأصوليون في حجية الاستحسان وعدم حجيته:

فقال الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة ـ حسب ما نسب إليهم الآمدي و ابن الحاجب ـ بحجيته، ولم يرتض ابن السبكي نسبة القول بحجية الاستحسان إلى الحنابلة .

وقال الشافعي بعدم حجيته حتى نقل عنه أنه قال: «من استحسن فقد شرع». لكن الاستحسان الذي قال الشافعي ببطلانه في قوله: «من استحسن فقد شرع» هو القول في الشرع بالهوى من غير دليل، وهذا باطل بالإجماع، وأما إذا كان بدليل فهو مقبول عند الجميع، فلا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنه قد استحسن الشافعي أشياء خرجها أصحابه على مآخذ فقهية، وجعل ابن السبكي الخلاف في ذلك لفظيا راجع إلى التسمية، والشافعية لا ينكرون استعمال لفظ الاستحسان، وإنما ينكرون جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة مغايرًا للأدلة .

انظر التفصيل في هذه المسألة في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٩، فواتح الرحموت ٢/ ٣٢١، تيسير التحرير ٤/ ٧٨، الرسالة للإمام الشافعي ص ٥٠٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٠، المنخول ص٣٧٤، المحصول ٦/ ١٢٣، جمع الجوامع ٢/ ٣٥٣، روضة الناظر ٢/ ٤٠٨ فما بعدها، إرشاد الفحول ص ٢٤٠ .

لكنه يسمى به إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به وأن العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وإن كان الأثر أولى منه.

وللاستحسان أقسام: وهو ما ثبت بالأثر مثل السلم والإجارة وبقاء

لا وقوفَ له على ما أراد بهذا اللفظ علماؤنا - رحمهم الله -، فقال: إذا كان العملُ بالاستحسان هوالأولى دون القياس كان القياسُ باطلاً في حق العمل بمقابلته، فبعد ذلك كيف يصح قولكم: القياسُ حجةٌ؟

وردَّ هذا التشنيعَ بهذا فقال: «إن الاستحسانَ أحدُ القياسين» لكن أحدَهما أقوى من الآخر بقوة أثره، فالعملُ بالأقوى لا يدل على أن الآخرَ ليس بحجة أصلاً. ألا ترى أن النصين إذا تعارضا وأحدُهما أقوى لمعنى فيه لكونه محكمًا أومفسرًا فالعملُ به أقوى، وهولا يدل على أن الظاهرَ أو النص لا يكون حجةً، فكان عملنا في هذين القياسين بمنزلته، فبطل تشنيع هذا المشنِّع، وتمامُ هذا يُذكر في آخر الباب[1].

(**لكنه سُمي استحسانًا إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به، وأن العملَ بالآخر جائزٌ كما جاز العملُ بالطرد وإن كان الأثرُ أولى منه**)، وهذا الذي ذكرنا إنما يتحقق فيما إذا عارض الاستحسانُ قياسًا في مسألة واحدة كان العملُ بالاستحسان أولى، كما يقال: التوضؤ بسؤر الهرة جائزٌ، والتركُ أولى، والعملُ بالعلل الطردية جائزٌ، وإن كان العمل بالعلل المؤثرة أولى.

وهذا الذي ذكره هاهنا خلاف ما اختاره الإمامُ شمس الأئمة السرخسي -

---

(١) راجع: ص (١٨٠٥).

الصوم مع فعل الناسي ومنه ما ثبت بالإجماع .

رحمه الله ـ في الظاهر فقال : وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العملَ بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان ، وشبَّهَ ذلك بالطرد مع المؤثر ، قال : العملُ بالمؤثر أولى وإن كان العملُ بالطرد جائزً ، ثم قال :[1] قال ـ رضي الله عنه ـ : وهذا وهمٌ عندي ، فإن اللفظَ المذكورَ في الكتب في أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياسَ والمتروكُ لا يجوز العملُ به ، وتارةً يقول : إلا أني أستقبح ذلك ، وما يجوز العملُ به من الدليل شرعًا فاستقباحه يكون كفراً .

فعرفنا أن الصحيحَ تركُ القياس أصلاً في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العملَ بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ، ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً .

وقد قال في كتاب السرقة : إذا دخل جماعةٌ البيتَ وجمعوا المتاع فحمَّلوه على ظهر أحدهم فأخرجه وخرجوا معه في القياس القطع على الحمال خاصَّةً ، وفي الاستحسان يُقطعون جميعًا .

وقال في الحدود : إذا اختلف شهودُ الزنا في الزاويتين في بيت واحد في القياس لا يُحدُّ المشهودُ عليه ، وفي الاستحسان يُقام الحدُّ ، ومعلومٌ أنَّ الحدَ يسقط بالشبهة .

وكذلك قال أبوحنيفةُ ومحمدٌ ـ رحمهما الله ـ تُصحَّحُ ردَّةُ الصبي

---

(١) القائل هو ناقل أصول السرخسي .

. . . .

استحسانًا، ومعلومٌ أن عند قيام دليل المعارضة ترجيحَ الموجب للإسلام، وإن كان هو أضعف كالمولود بين كافر ومسلمة، وكيف يُستحسن الحكمُ بالردَّة مع بقاء دليلٍ موجب للإسلام، فعرفنا أن القياسَ متروكٌ أصلاً في الموضع الذي يعمل فيه بالاستحسان، وإنما سمَّيناهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الوضع في كلِ واحد من النوعين، لا أن بينهما معارضةً في موضع واحدٍ[1]، وعن هذا قال بعضهم بالتوفيق بينهما.

وأولُ ما ذكره فخرُ الإسلام - رحمه الله - فقال: لا تعارضَ بين القياس والاستحسان في الحقيقة؛ لأن القياسَ أضعفُ والاستحسانُ أقوى، والأضعفُ لا يعارِضُ الأقوى، فصار الأضعفُ بمنزلة المعدوم.

ويجوز أن يكون المصنف - رحمه الله - أراد بما ذكر: «أن العمل بالقياس جائز» أي عند سلامته عن معارضة الاستحسان، وعَنى بالجائز الواجبَ؛ لأن القياسَ إذا انفرد عن معارضة الاستحسان كان العملُ بالقياس واجبًا، وعَنى بقوله: إلا أنه مقدَّمٌ على القياس عند وجودهما وكذلك هذا في الطرد مع الأثر، إذا لم يعارض الأثرُ الطردَ يجوز العمل بالطرد عند العجز كما يجوز باستصحاب الحالَ[2] عند الضرورة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٠١-٢٠٢.

(٢) هو ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل.
راجع: البحر المحيط ٦/ ١٧.

وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحيض والآبار والأواني، وإنما غرضنا هنا تقسيم وجوه العلل في حق الأحكام، ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها سمينا الذي ضعَّف أثرها قياسًا.

والدليلُ على أن المرادَ هذا ما ذكره بعد هذا بأسطر بقوله: فسقَط حكمُ القياس بمعارضة الاستحسان[1]. وبقوله: فصار هذا باطنًا ينعدم ذلك الظاهر. أي دليلُ القياس في مقابلته فسقط حكمُ الظاهر لعدمه، فلما كان دليلُ القياس منعدمًا وساقطًا في مقابلة دليل الاستحسان لم يكن معارضًا للاستحسان في الحقيقة، فكان العملُ بالقياس متروكًا أصلاً، لا أن يكون جائزًا عند وجود دليل الاستحسان.

وقوله: (**وهو الاستصناعُ**) والقياسُ يأبى جوازَ الاستصناع؛ لأن المستصنَع فيه مبيعٌ وهومعدومٌ وبيعُ المعدوم لا يجوز، ولوكان موجودًا غير مملوك للعاقد لم يجز بيعه، فإذا كان معدومًا أولى، ولكنا تركنا القياسَ لتعامل الناس فيه إلى آخره. كذا ذكره في «المبسوط»[2].

وصورته هي ما ذكر في «الوافي» رجلٌ جاء إلى إنسان فقال له: اخرز لي خُفاً من جلدك صفته كذا، وقدره كذا بكذا درهمًا، وسلَّم إليه الدراهمَ أولم يسلِّمْ فإنه يجوزُ للتعامل فيه[3].

---

(١) إن أقوال فخرالإسلام التي نقلها الشارح لا توجد أكثرها في النسخ المطبوعة ـ طبع باكستان و بيروت ـ وربما اعتمد الشارح على نسخة غير النسخ المطبوعة.

(٢) انظر: المبسوط ١٢/ ١٣٨.

(٣) راجع: اللوحة رقم ١٧٥ من الكتاب المذكور، نقلاً عن الجامع الصغير لأبي اليسر ـ رحمه الله ـ.

وسمينا الذي قوى أثرها استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا، وقدمنا الثاني و إن كان خفيًا على الأول وإن كان جليًا ؛ لأن العبرة لقوة الأثر دون الظهور والجلاء .

ألا يرى أن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن بقوة الأثر وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف أثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان

(وسمّينا الذي قوى أثره استحسانًا) ؛ لأنه هوالأولى بالعمل به ، (وقدَّمنا الثاني) أي الاستحسانَ .

(الجلاءَ) - بالفتح والمدِّ - الأمرُ الجلي يقول منه : جلا لي الخبر أي وضح ، وقول زهير :

فإن الحقَ مقطعهُ ثلاثٌ　　　يمينٌ أوشهودٌ أوجَلاءُ[1]

ويريد الإقرارَ . كذا في الصحاح [2].

وقوله : (والصَفوةُ) ؛ لأنه خالصٌ عن شوب المحنةِ .

---

(١) وفي ديوان زهير بن أبي سُلمى ص ١٢ :

وإن الحق مقطَعُهُ ثلاث　　　يمين أو نفار أو جلاءُ

وقال الشارح في شرح ديوان زهير ص ٧٣ : وإن الحق مقطعه ثلاث يريد به ثلاث خصال ينفذ بكل منها؛ فمنها نفار أي تنافر إلى رجل يتبين حجج الخصوم و يحكم بينهم، ومنها : يمين، ومنها : جلاء وهو أن ينكشف الأمر وينجلي فتعلم حقيقته فيقضى به لصاحبه دون خصام ولا يمين .

(٢) انظر : الصحاح ٦/ ٢٣٠٤ مادة : جلا .

لعدمه في التقدير . مثل ذلك أن سؤر سباع الطير في القياس نجس ؛ لأنه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم.

وهذا معنى ظاهر الأثر لأنهما سواء في حرمة الأكل وفي الاستحسان هو طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعًا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فأثبتنا حكما بين الحكمين و هو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع.

(**لعدمه**) أي لعدم حكم القياس ؛ لأن المغلوبَ في مقابلة الغالب معدومٌ.

(**وفي الاستحسان هوطاهرٌ**) أي سؤر سباع الطير[1] (**طاهرٌ بدليل جواز الانتفاع به شرعًا**) كالكلب للاصطياد والحراسة ، ولو كان حرامًا الانتفاع بعينه لحرُم الانتفاعُ بعينه بقوله تعالى : ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ**﴾[2] .

(**فأثبتنا حكمًا بين حكمين**) أحَدُ الحكمين كونه نجسًا لا بطريق المجاورة والآخرُ كونه طاهرًا ، فالحكمُ بين الحكمين (**النجاسةُ المجاورة، فتثبت صفةُ النجاسة في رطوبته**) أي في رطوبة سؤر سباع البهائم[3] .

---

(١) مثل : الصقر، والباز ، والشاهين .

(٢) سورة الحج ٣٠.

(٣) كالفهد، والأسد، والنمر، وقد اختلف الفقهاء في سؤر سباع البهائم؛ فقالت الحنفية : إن الحيوان أربعة أقسام :

أ- مأكول اللحم كالبقر والغنم فسؤره طاهر .

ب- سباع الدواب كالأسد والذئب فهي نجسة .

ت- سباع الطير كالباز والصقر، فهي طاهرة السؤر، إلا أنه يكره استعماله =

والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس . ألا يرى أن عظم الميت طاهر فعظم الحي أولى فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما نبين في باب إبطال تخصيص العلل إن شاء الله عزوجل .

وأما الذي ظهر فساده و استترت صحته وأثره فهو القياس الذي عمل به علماؤنا ـ رحمهم الله ـ قابله استحسان ظهر أثره واستتر فساده فسقط

(والعظمُ طاهرٌ بذاته خالٍ عن مجاورة النجس) ؛ لأن منقارَها عظمٌ جَافٌّ ثم تأيَّدَ هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة ، فإن معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقضُّ[1] من الهواء ، ولا يمكن صَون الأواني

= وكذا الهرة .

ج ـ البغل والحمار ، فإن سؤرهما مشكوك لا يقطع بطهارته ولا بنجاسته ، وسؤر الفرس طاهر عند أبي يوسف ، وكذا عند أبي حنيفة في الصحيح عنه .

وقال الإمام مالك ـ رحمه الله ـ : سؤر كل حيوان غير الخنزير طاهر ، وقال في سؤر الكلب لا يتوضأ به أحد وهو يجد ماء غيره .

وقال الشافعية : إن سؤر جميع الحيوانات طاهر غير مكروه إلا الكلب و الخنزير ، وللحنابلة فيه تفصيل طويل .

راجع : شرح فتح القدير ١/ ٩٥ ـ ٩٦ ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٧ ، بداية المجتهد ١/ ٢٨ ، المجموع ١/ ١٧٢ ـ ١٧٣ ، المغنى لابن قدامة ١/ ٤١ فما بعدها .

(١) انقض الحائط أي سقط ، وانقض الطائر : هوى في طيرانه ، والطائر سقط من الجو بسرعة ، انقض البازي على العصفور .

راجع : الصحاح ٣/ ١١٠٢ مادة : قضض ، الرائد ١/ ٢٧١ .

العمل به .

مثاله أنهم قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلاة أنه يركع بها قياسا لأن النص قد ورد به قال الله تعالى : ﴿وخر راكعا﴾ وفي الاستحسان لا يجوز لأن الشرع أمرنا بالسجود و الركوع خلافه كما في سجود الصلاة فهذا أثر ظاهر .

فأما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس أولى بأثره الباطن والاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه أن السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة .

عنها خصوصًا في الصحارى .

(مثاله) أي مثالُ القياس الذي عمِل به علماؤنا ـ رحمهم الله ـ وإنما ذكر جوازَ السجدة بالركوع قياسًا وعدَمَ الجواز استحسانًا ؛ لأن القياسَ الجليَّ[1] يُسمى قياسًا ، وهو موجودٌ هاهنا وهوجلي ؛ لأنه قال : لَمّا جاز السجودُ جاز

---

(١) الجلي : ما علم من غير معاناة وفكر .
و الخفي : ما لا يتبين إلا بإعمال فكر .
فالقياس الجلي هو : ما تسبق إليه الأفهام ، والخفي هو : ما يكون بخلافه ، ويسمى الاستحسان ، لكنه أعم من القياس الخفي ، فإن كل قياس خفي استحسان ، وليس كل استحسان قياسًا خفيًا ؛ لأن الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والإجماع والضرورة ، لكن في الأغلب إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي .
انظر : التعريفات ص ٢٣٢ ، البحر المحيط للزركشي ٥/ ٣٦ .

ألا ترى أنه غير مشروع مستقلا بنفسه وإنما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلاة وبخلاف سجود الصلاة فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أحق من الأثر الظاهر مع الفساد الباطن وهذا قسم عز وجوده.

الركوعُ ؛ لأن كلاً منهما يُعَدُّ تواضعًا بالانحناء وهذا ظاهرٌ ؛ لأنه إذا وُجد المسمَّى جاء الاسمُ، وفي الاستحسان نوعُ خَفاء ؛ لأنه يُحتاج فيه إلى أن يقال: إنه مأمورٌ بالسجود دون الركوع ، وكلُ واحد منهما مخالفٌ للآخر ، فلا ينوبُ أحدُهما عن الآخر كسجدة الصلاة ، فلذلكً سُمي استحسانًا .

(**أنه غيرُ مشروع مستقلاً بنفسه**)؛ لأن ذلك يجب عند وجود فعل العباد من تلاوة أو سماع . (**وبخلاف سجود الصلاة**)؛ لأنه قربةٌ مقصودةٌ.

(**مع الفساد الظاهر**)، وهو التمسكُ بالمجاز (**أحقّ من الأثر الظاهر**) أي من القوة الظاهرة للاستحسان (**مع الفساد الباطن**)، وهوجعل ما ليس بمقصود بمنزلة المقصود .

(**وهذا قسمٌ عزَّ وجوده**) أي ترجيحُ القياس على الاستحسان مما يقل وجودُه، ومن ذلك القليلِ أيضا ما ذكره الإمامُ الزاهد نجم الدين النسفي ـ رحمه الله ـ في مجمع العلوم[1] : لو قال رجلٌ لامرأته : إذا ولدت فأنت طالق، فقالت : ولدتُ وكذَّبها الزوجُ، فالقياس أن لا تُصدقَ ، وفي

---

(١) لم أقف على التعريف به ولا على مكان وجوده .

فأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى وفرق ما بين المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي : أن هذا يصح تعديته بخلاف الأقسام لأنها غير معلولة .

ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المثمن لا يوجب يمين البائع قياسا ؛ لأن المشتري لا يدعي عليه شيئًا ، وإنما البائع هو المدعي وفي

الاستحسان تُصدَّق وبالقياس نأخذ . وفي «الجامع» : أربعةٌ شهدوا على رجل بالزنا ، فقضى القاضي بجلد مائة ، فجلد ولم يكمل الجلدَ ، فشَهد شاهدان أنه محصنٌ ، ففي القياس يُرجَم وهوقولهما ، وفي الاستحسان لا يُرجم وبالقياس نأخذ .

وذكر في كتاب الرهن والنكاح : إن الرَهن بمهر المثل لا يكون رهنًا بالمتعة عند أبي يوسف ـ رحمه الله ـ قياسًا وعند محمد ـ رحمه الله ـ وهوالاستحسانُ يكون رهنا ، وبالقياس نأخذ إلى آخره[1] .

وذكر في رهن «الهداية» : فإن أقام الرجلان كلُ واحد منهما البينة على رجل أنه رهَنه عبدَه الذي في يده وقبضه فهو باطلٌ .

هذا جوابُ القياس .

وأما جوابُ الاستحسان فإنه يكون رهنًا لهما ، فيُجعل كأنهما ارتهناه معًا إذا جُهل التاريخُ بينهما ، ثم قال : وهووإن كان قياسًا ، لكن محمدًا ـ رحمه الله ـ

---

(١) انظر : المبسوط ٢١/ ٩٢ .

الاستحسان يجب اليمين عليه؛ لأنه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا و هذا حكم قد تعدى إلى الوارثين وإلى الإجارة و ما أشبه ذلك.

وأما ما بعد القبض فلم يجب بيمين البائع إلا بالأثر بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته إلى الوارث وإلى حال هلاك السلعة وإنما أنكر على أصحابنا بعض الناس استحسانهم

أخذ به لقوَّته[1] ؛ (**لأنه يُنكر تسليمَ المبيع بما يدَّعيه المشتري ثمنًا**) ؛ لأن المشتري يدعي على البائع عند إحضار أقل الثمنين تسليمَ السلعة، والبائعُ ينكر.

(**وهذا حكم تعدَّى إلى الوارثين**) أي إلى وارث البائع ووارث المشتري إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان كما إذا اختلف المورِّثان، (**وإلى الإجارة**) بأن اختلفَ المؤجرُ مع المستأجر في قدر الأجرة قبل استيفاء المعقود عليه وهو المنفعةُ فإنهما يتحالفان.

(**وما أشبهَ ذلك**) وهو كلُ عقد اختُلف في بدله والمعقودُ عليه غيرُ مُسلَّم والتسليمُ فيه لا يجب إلا بعد تسليم البدل، كما في النكاح يعني إذا اختلف الزوجان في مقدار المهر قبل الدخول، وكما إذا هلكت السلعةُ واختَلفت بدلاً بأن قُبل العبدُ المبيعُ قبل القبض.

(**وإنما أنكر على أصحابنا بعض الناس**).

قال الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - : وقد طعَن بعضُ الفقهاء في

---

(١) انظر : الهداية ١٠/ ١٧٢ - ١٧٣، كتاب الرهن، باب ما يجوز مرتهانه والارتهان به وما لا يجوز.

لجهلهم بالمراد وإذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت أنهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة.

وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه: استحب كذا وما بين اللفظين فرق.

تصنيفٍ له على عبارةِ علمائنا في الكتب: إلا أنا تركنا القياسَ واستحسنَّا.

وقال القائلون بالاستحسان يتركون العملَ بالقياس الذي هو حجةٌ شرعيةٌ، ويزعمون أنهم يَستحسنون ذلك، وكيف يُستحسن تركُ الحجة والعملُ بما ليس بحجة لاتباع هوىً أو شهوة نفس؟! فإن كانوا يريدون تركَ القياس الذي هو حجةٌ فالحجةُ الشرعيةُ حقٌ وماذا بعد الحق إلا الضلال! وإن كانوا يريدون تركَ القياس الباطل شرعًا فالباطلُ مما لا يُشتغل بذكره.

فنقول: الاستحسانُ لغةً: وجودُ الشيء حسَنًا أو طلبُ الأحسن للاتباع الذي هو مأمورٌ به، كما قال اللهُ تعالى: ﴿ **فَبَشِّرْ عِبَادِ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** ﴾[1].

وهو في لسان الفقهاء نوعان: العملُ بالاجتهاد وغالبِ الرأي في تقدير ما جَعله الشرعُ موكولاً إلى آرائنا، نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى ﴿ **مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ** ﴾[2] أوجب ذلك بحسب اليسار والعسر، وشرَطَ أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن المرادَ ما يُعرف استحسانه بغالب الرأي،

---

(١) سورة الزمر / ١٧-١٨.

(٢) سورة البقرة / ٢٣٦.

والاستحسان أفصحهما وأقواهما، والاستحسان بالأثر ليس من باب خصوص العلل أيضًا على ما نبين إن شاء الله تعالى.

وقولنا في بيان حكم العلة أنه ثابت في الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ راجع إلى فصل من أحكام العلل لأنه لا يثبت به الحكم قطعا

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1] وهو استحسانٌ لا يخالفه أحدٌ من الفقهاء.

والنوع الآخر: هوالدليلُ الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهامُ قبل إنعام النظر والتأمل، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة يظهر أن الدليلَ الذي عارضه فوقه في القوة، وأن العملَ به هو الواجبُ فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي يسبق إليه الوهم قبل التأمل[2].

(والاستحسانُ أفصحهما وأقواهما).

أما أفصحهما: فإن الاستحسانَ مزيدُ ثلاثي غير مضعَّف، وفي التضعيف نوعُ بشاعة من تكرير الحرف في الكلمة الواحدة، ولذلك أدغموه عند إمكان الإدغام لإزالة البشاعة، وهاهنا لا إمكان لتحلل الألف بين الحرفين المتجانسين، فبقيت الكلمةُ على بَشاعتها فكانت الكلمةُ التي لا تضعيفَ فيها منها أفصحَ.

---

(١) سورة البقرة/ ٢٣٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٩٩ ـ ٢٠٠.

وتبتنى عليه مسائل أحوال المجتهدين.

❁ ❁ ❁

وأما أقواهما: فلأن الاستحسانَ عبارةٌ عن وجود الشيء حسنًا، فإذا كان حسنًا يجب اتِّباع الحسن.

وأما قوله: «أحبُّ» ينبئ عن المحبة والإيثار، وذلك لا يوجب كون ذلك حسنًا؛ لاحتمال أن يكون ما أحبه وآثره قبيحًا.

ألا ترى أن الله تعالى قال في مذمة الكفار: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ﴾[1].

وحاصله أن الاستحسانَ يدلُ على الحسن، والاستحبابُ يدل على المحبة، ولا شك أن الحسنَ يدل على زيادة فضيلة في الشيء الذي له حسنٌ من المحبة التي تدل على محبوب؛ إذ حُسنُ ذلك الشيء نشَأ من ذات ذلك الشيء، والمحبةُ نشأت من الغير، وما ينشأ من الذات أولى من الذي ينشأ من الغير؛ لأن الأولَ يدل على أمر قارٍّ[2]، والثاني يدل على أمر طارئ.

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة النحل / ١٠٧.

(٢) انظر: هـ(٥٠) ص (٧٨٥).

باب معرفة أحوال المجتهدين
ومنازلهم في الاجتهاد

والكلام فيه في شرطه وحكمه، أما شرطه فأن يحوي علم الكتاب

بابُ معرفة أحوال المجتهدين
ومنازِلهم في الاجتهاد

ذَكر في الكتاب مناسبةَ الباب فأغنانا عن ذكرها ، فالاجتهادُ : بذل المجهود لنيل المقصود[1] .

---

(١) الاجتهاد : افتعال من الجهد وهو المشقة والطاقة .
وفي الاصطلاح : بذل الوسع في نيل حكم شرعي بطريق الاستنباط .
أو استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي ، والمستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهداً ، والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهَدًا فيه .
راجع : الصحاح ٢/ ٤٦٠ مادة: جهد ، التعريفات ص ٢٣ ، التعريفات الفقهية ص ١٦٠ ، البحر المحيط ٦/ ١٩٧ ، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦ .

بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وأن يعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا.

وأما حكمه فالإصابة بغالب الرأي حتى قلنا : إن المجتهد يُخطئ و يصيب ، و قالت المعتزلة : كل مجتهد مصيب .

فالحاصل أن الحق في موضع الخلاف واحد أو متعدد ؟ فعندنا الحق واحد، وقال بعض الناس وهم المعتزلة : الحقوق متعدد هو وكل مجتهد مصيب فيما أدى إليه اجتهاده ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها في المنزلة .

وقال عامتهم: بل واحد من الجملة أحق، واختلف أهل المقالة الصحيحة

(بمعانيه) أي من حيث اللغة (ووجوهه) التي قلنا ، و هي : الخاصُ والعامُ إلى آخر الثمانين[1] .

(وعلم السنة بطرقها) وهي طرقُ الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام من الآحاد والشهرة والتواتر.

(واختلف أهلُ المقالة الصحيحة) [2] وهي المقالةُ التي قالها أصحابُنا .

---

(١) وزاد بعضهم حفظ نظمه ؛ لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه. وقيل: لا يشترط، بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن ، وقيل: يجب أن يحفظ ما اختص بالأحكام دون ما سواه.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧.

(٢) اختلف العلماء في: هل كل مجتهد مصيب و لا يخطئ ؟
فقالت المعتزلة : كل مجتهد مصيب خلافاً للجمهور، و بُني هذا الخلاف على خلاف =

فقال بعضهم: إن المجتهد إذا أخطأ كان مخطئا ابتداء و انتهاء، وقال بعضهم : بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ إنتهاء فيما طلبه، وهذا القول الآخر هو المختار عندنا.

يعني أنهم اتفقوا على أن المجتهدَ يخطئ و يصيب ، فبعد ذلك اختلفوا في أنه

= آخر وهل الحق في موضع الخلاف واحد أم متعدد؟

فعند الحنفية والإمام مالك و الشافعي واحد ، و عند المعتزلة متعدد ، ومال إليه الأشعري والمزني والغزالي والباقلاني وبعض متكلمي أهل الحديث - و هذا الخلاف في الأحكام الشرعية دون العقلية - .

ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم في: هل الحقوق متساوية أو واحد من الجملة أحق ؟

فقال بعضهم: استواء الحقوق ، وقال عامتهم: بل واحد من الجملة أحق .

وكذلك اختلف الذين قالوا بأن المجتهد يصيب ويخطئ في أن المجتهد إذا أخطأ هل كان مخطئا ابتداء وانتهاء أو انتهاء فقط ؟

فقال أبوبكر الأصم: كان مخطئا ابتداء وانتهاء، ومال إليه أبو منصور الماتريدي .

وقال الجمهور: إنه مصيب ابتداء مخطئٌ انتهاءً، و هو المروي عن أبي حنيفة .

راجع تفصيل المسألة في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠ فما بعدها ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠١، فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٦، شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١١٨ ، تيسير التحرير ٤/ ١٩٨ ، التقرير والتحبير ٣/ ٣٠٦، إحكام الفصول للباجي ص ٦٢٢ ، الرسالة للإمام الشافعي ص ٤٩٦ ، المستصفى ٢/ ٣٦٣ ، البرهان ٢/ ٨٥٩ فما بعدها ، الإحكام للآمدي ٣/ ٢١٥ ، مناهج العقول ٣/ ٢٧٥، الإبهاج ٣/ ٢٧٥، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٨ ، اللمع ص ١٣٠ ، المعتمد ٢/ ٣٧٠، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨ ، التمهيد للإسنوي ص ٥٣١ ، روضة الناظر ٢/ ٤١٤، المسودة ص ٤٩٥ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٩ .

وقد روي ذلك عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أنه قال : كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد ومعنى هذا الكلام ما قلنا احتج من ادعى الحقوق بأن المجتهدين جميعًا.

لما كلفوا إصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم إلا أن يجعل الحق متعددًا وجب القول بتعدده تحقيقًا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين في القبلة : إنهم جعلوا مصيبين حتى تأدى الفرض عنهم جميعًا ولا يتأدى الفرض عنهم إلا بإصابة المأمور به مع إحاطة العلم بخطأ من استدبر الكعبة وجائز تعدد الحقوق في الحظر والإباحة عند قيام الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف

يخطئ ويصيب ابتداءً و انتهاءً، أم يصيب في ابتداءِ اجتهاده و يخطئ انتهاءً؟

(لما كُلِّفوا إصابةُ الحق) بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾[1]؛ لأنه لا يجوز أن يقال كُلِّفوا غيرَ إصابة الحق ؛ لأن الله تعالى منزَّهٌ عن تكليف الخطأ ، فثبت أنهم مكلَّفون إصابةَ الحق ، و لا يصحُ ذلك إلا بتعدُّد الحقوق.

(حتى تأدَّى الفرضَ) أي فَرض التوجَه.

(كما صح ذلك عند اختلاف الرسل) أي في زمان واحد، كما في لوط مع إبراهيم عليهما السلام، وعلى اختلاف الزمان كما فِّي الخمر كانت حلالاً ثم صارت حرامًا في الزمان الثاني.

---

(١) سورة الحشر/ ٢.

المكلفين، ومن قال باستواء الحقوق قال لأن دليل التعدد لم يوجب التفاوت، ووجه القول الآخر أن استواءها يقطع التكليف لأنها إذا استوت أصيبت بمجرد الاختيار من غير امتحان وسقطت درجة العلماء.

وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر. ألا ترى أن الاختلاف في اختيار وجوه كفارة اليمين باطل وأن اختياره بمجرد العزيمة صحيح بلا تأمل فلذلك وجب القول بأن بعضها أحق.

ووجه قولنا إن الحق واحد أن المجتهد يصيب مرة ويخطئ أخرى. قال الله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما و علما﴾.

وإذا اختص سليمان ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ بالفهم و هو إصابة الحق بالنظر فيه كان الآخر خطأ.

(**لأن دليلَ التعدد لم يوجب التفاوت**) وهو قوله: «إن المجتهدين لما كُلّفوا» إلى آخره.

(**وبطلت الدعوةُ**) أي دعوةُ المجتهد الناس إلى قوله، والدعوةُ واجبةٌ قال الله تعالى: ﴿**لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾[2] والإنذارُ هو الدعوةُ إلى العلم والعمل.

(**وإذا اختُص سليمانُ عليه السلام بالفهم وهو إصابةُ الحق بالنظر كان الآخرُ خطأً**)؛ لأن ما قضى به داودُ عليه السلام كان بالرأي؛ إذ لو كان بالوحي

---

(١) سورة آل عمران / ١٨٧.

(٢) سورة التوبة / ١٢٢.

وقال النبي عليه السلام لعمرو بن العاص: «احكم على أنك إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة».

وقال ابن مسعود: «على حكم الله فلا تنزلوهم إن أصبتُ فمن الله وإن أخطأت فمني ومن الشيطان والله تعالى ورسوله منه بريئان» وقال النبي عليه السلام: «إذا حاصرتم حصنًا فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم». وهذا دليل على احتمال الخطأ وأن

لما حلَّ لسليمان عليه السلام الاعتراض في ذلك.

فعُلم أن كلَّ واحد منهما اجتهدَ، و اللهُ تعالى خَصَّ سليمانَ عليه السلام بفَهم القضية ومَنَّ عليه، وكمالُ المنة في إصابته الحقّ الحقيقي، و يلزم من ذلك أن يكون الآخرُ خطأ؛ إذ لو كان من داودَ عليه السلام ترك الأفضل لما وَسِع لسليمان عليه السلام التعرض؛ لأن الافتياتَ على رأي من هو أكبر لا يُستحسن فضلاً على الأب النبي[1].

(**وقال ابن مسعود - رضي الله عنه -**) في حديث المفوَّضة إلى آخره. ذكر في «المبسوط» في مسألة عقد النكاح بغير تسمية[2]: وحجتنا في ذلك: «ما روي أن سائلا سأل ابن مسعود - رضي الله عنه - عن هذا فجعل يُردِّده شهرًا، ثم قال: أقول فيه بنفسي، فإن يك صوابا فمن الله ورسوله، وإن يك خطأ فمن ابن أُمِّ عبدٍ - وفي رواية: فمني ومن الشيطان، واللهُ ورسوله منه

---

(١) راجع في القصة: تفسير الطبري ١٧/ ٥١ - ٥٢، تفسير القرطبي ١١/ ٣٠٧-٣٠٨، وص رقم (١٥٦٧).

(٢) راجعه في: ٥/ ٦٣.

تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه.

بريئان - أرى لها مهر مثلِ نسائها . لا وَكسَ[1] ولا شطط[2] ، فقام رجلٌ يقال له مَعقل بن يسار أو معقل بن سنان، وأبو الجراح[3] . فقالا : نشهد أن رسولَ الله عليه السلام قضى في امرأة منّا يقال لها بَروَعُ بمثل قضيتك هذه ، فسُرَّ ابن مسعود بذلك سروراً لم يُسَرَّ قط مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام »[4].

فوجهُ التمسك بهذا الحديث ظاهرٌ وهو أنه أثبت تصورَ الخطأ في الاجتهاد، فعلى قول أولئك لا يُتصوَّر الخطأ فيه .

---

(١) الوكس هو : النقص ، وقد وكس الشيء يكس .
راجع : الصحاح ٣/ ٩٨٩ مادة : وكس ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٤٦ .

(٢) الشطط هو : الزيادة ومجاوزة القدر والحد .
راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٣٩ .

(٣) قال ابن حجر في الإصابة : ترجم له الطبراني ولم يسق له نسبًا ، ويقال : أبوالجراح روى حديثه أحمد وأبو داود من طريق عبد الله بن عتبة بن مسعود ، وقال : أخبرني عبد الله بن مسعود في رجل تزوج امرأة ، فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها . . . الحديث ، قال: فقام رجل من أشجع فقال : قضى فينا رسول الله ﷺ بذلك في بروع بنت واشق .
انظر : الإصابة ١/ ٢٣١ ، الاستيعاب ١/ ٢٥٥ .

(٤) خرجه أبو داود في كتاب النكاح ، باب فيمن تزوج ولم يسمِّ صداقًا حتى مات ١/ ٦٤٣ ، حديث رقم ٢١١٦ ، وذكره الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٢٠١ - ٢٠٢ ، وابن عبد البر في كتاب بيان العلم وفضله ٢/ ٨٤ .

أما السبب فلأنا قلنا إن القياس تعدية وُضع لدرك الحكم فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعدد إلا أنه يصير تغييرًا حينئذ فيوجب ذلك أن يكون الحق متعددًا بالنص بعينه وهذا خلاف الإجماع .

ألا ترى لو توهمنا غير معلوم لم يكن حكمه متعددًا وذلك مما تحتمله صيغته بيقين فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير ويصير الفرع به مخالفا للأصل.

(**أما السبب فلأنا قلنا : إن القياسَ تعديةٌ**) أي إبانةُ مثل الحكم المنصوص في الفرع، فلا يصلح أن يكون القياسُ مغيِّرًا لحكم النص؛ لأن القياسَ خلَف عن النصِّ فيثبت على وفاق الأصل، والحكمُ الحقُ في الأصل غيرُ متعدد بالإجماع .

ألا ترى أن النصين إذا تعارضا في الحظر والإباحة أو الإيجاب والنفي لا يثبت النفي و الإثبات والحظر والإباحة، بل الحكمُ أن يجبَ التوقفُ فيه إلى أن يثبتَ رجحانَ أحدهما إن أمكن أو يُعرف التاريخُ ، و إن لم يثبت شيء من ذلك يتهاترا ، وهذا حكمٌ مجمعٌ عليه ، فإذا تعذر تعدد الحقوق في الأصول بطل القولُ بتعدد الحقوق في الفروع .

والحكمُ يؤخذ من الأصل ، فلما استحال احتمال الحظر والإباحة في الأصل استحال أن يثبتَ المتنافيان في الفرع ، وهذا واضح بحمد الله تعالى وهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال!

أما الاستدلال بنفس الحكم فهو أن الفطر والصوم وفساد الصلاة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر والإباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه ولا يصلح المستحيل حكمًا

(**وأما الاستدلالُ بنفس الحكم**) فهو ما ذكر في المتن وهو ظاهرٌ .

وأما الجوابُ عن قولهم : «كما صح ذلك عند اختلافِ الرسل عليهم السلام في زمان واحد» فقلنا : إن الشيء الواحدَ جاز أن يكونَ حراما لشخص حلالاً لشخص آخر . كأم المرأة حرامٌ على الخَتَن[1] حلالٌ لغيره ، وكذلك سائرُ المحرمات من الأم والبنت وغيرهما ، وكذا المالُ لمالكه حلالٌ ، ولغيره حرامٌ ، فكذلك يجوز أن تثبتَ الحرمةُ في حق أمةٍ ، والحِل في حق أمةٍ أخرى .

و أما فيما نحن فيه فالأمةُ كلهم كشخص واحد فيستحيل أن يكون الفعلُ الواحدُ حرامًا عليهم حلالاً لهم أيضا في ذلك الزمان ؛ لأن الاستحالةَ إنما تثبت عند اتحاد الجهة والزمان والمحل فتعذَّر القولُ بتعدد الحقوق فيما نحن فيه .

ألا ترى أنه لا يجوز أن يردَ الوحيُ بأن يَحرُم نكاحُ المجوسية[2] لمسلم

---

(١) خَتَن الرجل : زوج كل ذي رحم محرم ، وكل ما كان قبل المرأة .
أو الختن من كان من قبل المرأة مثل الأب والأخ وهم الأختان ، هكذا عند العرب .
وأما عند العامة : فختن الرجل زوج ابنته .
راجع : الصحاح ٥/ ٢١٠٧ ، مادة : ختن ، التعريفات الفقهية ص ٢٧٥ .

(٢) المجوس : قوم ليس لهم كتاب ، يعتقدون أن للكون إلهين اثنين ؛ أحدهما فاعل الخير وهو النور ، والآخر فاعل شر وهو الظلام ، ولهم نيران يصلون لها ويقدمون القرابين إليها ، ولهم بقية في إيران والهند وباكستان .
راجع : الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٣٨ ، المرشد الأمين ص ١٣٤ .

شرعيًا وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد وإصابته ابتداء.

وقال أبوحنيفة رحمه الله في مدعي الميراث : إذا لم يشهد شهوده أنا لا نعلم له وارثًا غيره إني لا أكلف المدعي وهذا شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه جورًا وهو اجتهاد لأنه في حق المطلوب مائل عن الحق وهو معنى الجور والظلم .

وقال محمد رحمه الله في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا إذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد أخطأ السنة .

ويحلَ له أيضًا ، فإذا كان ذلك مستحيلاً بالوحي يستحيل أن يكون ثابتًا بالقياس؛ إذ هو مستنبطٌ من النصوص وفرعٌ له ، ولا يجوز مخالفةُ الفرع الأصلَ ، وأيُّ مخالفة أقوى من هذا ؟!

وقوله: (**وصحةُ التكليف تحصلُ بما قلنا**) جوابٌ عن قولهم : وجبَ القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف؛ إذ لو لم يكن كذلك يلزم تكليف ما ليس في الوسع».

(**إذا فرّق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد أخطأ السنة**)[1] ؛ لأن السنةَ أن يفرِّقَ القاضي بينهما بعد الرابعة أوالخامسة من كل واحد منهما ، و إنما نفذ حكمه باعتبار إقامة الأكثر مقامَ الكل ، وهذا دليلٌ شرعي في الجملة ، وقضاء القاضي يجبُ صيانته عن البطلان ، وإخطاؤه السنةَ دليلٌ على أن المجتهدَ

---

(١) انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٤/ ٢٨٦ .

ودليل ما قلنا من المذهب لأصحابنا في أن المجتهد يخطئ و يصيب في كتب أصحابنا أكثر من يحصى.

وأما مسألة القبلة فإن المذهب عندنا في ذلك أن المتحري يخطئ ويصيب أيضا كغيره من المجتهدين . ألا ترى أنه قال في كتاب الصلاة في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال إمامه وهو مخالفه فسدت صلاته لأنه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابًا والجهات قبلة لما فسدت ولما كلفوا التحري والطلب كالجماعة إذا صلوا في جوف الكعبة .

وأما قوله : إن المخطئ للقبلة لا يعيد صلاته فلأنه لا يكلف إصابة الكعبة

يخطئ في اجتهاده .

(**فمن علم منهم حال إمامه وهو مخالفُه فسدت صلاته**)[1] ولو كان كلُّ واحد منهم مصيباً في اجتهاده لما فسدت صلاته كما لم تفسد صلاةُ من صلوا بجماعة في جوف الكعبة وإن كان المقتدي يخالف إمامه في التوجه إلى الجهة.

(**وأما قوله: إن المخطئ للقبلة لا يعيدُ صلاته**)[2] أي هذا دليلٌ على أن

---

(١) راجع : الهداية ١/ ٢٧٣ .

(٢) وهو مذهب الحنفية والشافعية خلافًا لأبي إسحاق الإسفرائيني والحنابلة ، وعند الإمام مالك : أعاد الصلاة إن كان في وقتها وليس ذلك بواجب عليه .
انظر : الهداية ١/ ٢٧٢ ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٣٩ ، المجموع ٣/ ٢١٩ ، المغني ١/ ٤٨٤ .

يقينا بل كلف طلبه على رجاء الإصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وإنما المقصود وجه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء فإذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الإصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته .

المجتهدَ لا يخطئ.

قلنا : ليس هذا دليلا على أن المجتهدَ لا يخطئ؛ لما أن المتحرِّيَ للقبلة لا يكلَّفُ إصابةَ حقيقةِ الكعبة ؛ لأن إصابةَ حقيقةِ الكعبة لا يمكن إلا بالمشاهدة عيانا أو بالإخبار بجهتها أو يعلم ذلك بالنجوم ، وقد انعدمت هذه المعاني في حق من اشتبهت عليه القبلة ، ثم لم يبق دليلٌ سوى التحري ، فكان المتحرَّى قبلةً له .

ومن صَلى متوجِّها إلى قبلته التي أُمر بأن يوجِّه وجهه إليها لا يعيدُ صلاته بعدما صلى كمن صلى متوجهًا إلى الكعبة عيانًا ؛ وهذا لأن الأمرَ باستقبال الكعبة ابتلاءٌ من الله تعالى في حق العباد ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يكون ذا جهة[1] و فعلُ المكلف يقعُ إلى جهةٍ لا محالة ، و الكعبةُ غيرُ مقصودة بعينها .

ألا ترى أن عينها كانت و لم تكن قبلة . أعني حين كان التوجه إلى بيت المقدس ، و عند اشتباه القبلة يصير غَيرُها قبلةً على رجاء إصابتها عند الضرورة .

---

(١) راجع : هـ رقم (٦٦) من ص (٢٤٥)/ . .

ألا ترى أن جواز الصلاة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب فثبت أن مسألة القبلة ومسألتنا سواء، وهذا عندنا و عند الشافعي رحمه الله كلف المتحري إصابة حقيقة الكعبة حتى إذا أخطأ أعاد صلاته.

ألا ترى أن غيرَ جهتها يقينًا يصيرُ قبلةً؛ كما في حق الخائف عن العدوِّ وفي حق المتنفل على الدابة، وإذا كان كذلك كان مَن يرجو إصابتَها وقت التحري أن يكون جهةُ تحرِّيه قبلة له أولى ؛ لأن المقصودَ رضَا الله تعالى و هو حاصلٌ أينما توجَّه عند التحري ، وإلى هذا أشار قوله تعالى : ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ﴾[1].

(**في حق نفس العمل مصيب**) أي في حق نفس التحري مصيب وهو بمنزلة الطلب في ابتداء الاجتهاد ، والمجتهدُ في طلب الحق باجتهاده مصيب ، وهو معنى قوله: (**فثبت أن مسألةَ القبلة ومسألتنا سواءٌ، حتى إذا أخطأ**) أي أخطأ يقينا بأن استدبر الكعبةَ من إطلاق الخطأ في الحديث، وهو قوله عليه السلام لعمرو بن العاص[2]: «**وإن أخطأتَ فلك**..........................

---

(١) سورة البقرة / ١١٥ .

(٢) هو الصحابي الجليل عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم، القرشي السهمي أبو عبد الله أو أبو محمد، الذي يُضرب به المثل في الفطنة والدهاء والحزم، أسلم عام خيبر سنة سبع للهجرة مع خالد بن الوليد وعثمان بن طلحة، وأمَّره الرسول عليه السلام في غزوة ذات السلاسل، واستعمله عليه السلام على عُمان.
ثم أرسله أبو بكر أميرًا على الشام فشهد فتوحها، وولي فلسطين لعمر بن الخطاب، ثم أرسله إلى مصر ففتحها، ولم يزل واليا عليها، وأقره عثمان رضي الله عنه ثم عزله =

فأما من جعله مخطئا ابتداء و انتهاء فقد احتج بما روينا من إطلاق الخطأ في الحديث وبقول النبي صلى الله عليه وسلم في أسارى بدر حين نزل قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم﴾ الآية، لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر.

حسنةٌ»[1].

وكذلك في قول ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ حيث ذكر الخطأ مطلقا من غير تقييد بالانتهاء، فكان شاملا للمقادير أجمعَ.

(**واحتج أصحابُنا رحمهم الله**) أي على قولهم بأن المجتهدَ إذا أخطأ فإنه مصيب في ابتداء اجتهاده، ولكنه مخطئ انتهاءً فيما طلَبه بحديث عمرو بن العاص ـ رضي الله عنه ـ، فوجه التمسُّك به على مدَّعاهم هذا هو أن النبي عليه السلام قال له: «**وإن أخطأتَ فلك حسنةٌ**» والمخطئ ابتداءً وانتهاءً غيرُ مستحِق للحسنة، واستحقاق الحسنة باعتبار أنه مصيب في الطلب.

= واستعمله معاوية على مصر فبقي عليها حتى توفي ودفن بها سنة ٤٣ هـ وقيل غير ذلك، وله مناقب كثيرة.

انظر: الإصابة ٣/ ٢، أسد الغابة ٤/ ٢٤٤، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ٨٥ رقم ٢٤٨.

(١) خرجه الدارقطني في كتاب الأقضية والأحكام ٤/ ٢٠٣، حديث رقم ١ عن عبد الله ابن عمرو قال: «جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله لعمرو ابن العاص: «اقض بينهما»، قال: وأنت ها هنا يا رسول الله! قال: «نعم»، قال علامَ أقضي؟ قال: «**إن اجتهدت فأصبت لك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد**».

واحتج أصحابنا بحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه، وبقول الله تعالى: ﴿وكلا آتينا حكما و علما﴾ والحكم والعلم إنما أريد به العمل فأما إصابة المطلوب فمن أحدهما.

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه للمسروق والأسود: «كلاكما

وقال في «التقويم»: والأجر لا يجب إلا بالعمل على سبيل الائتمار بأمر الآمر، فثبت أن المخطئ للحق عند الله تعالى مؤتَمرٌ بعمله بأمر الله، والائتمارُ بالأمر يكون صوابًا لا محالة[1].

(وبقوله تعالى: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[2]) أخبر أنهما جميعا أوتيا من الله حكمًا وعلمًا، والخطأ المحضُ لا يكون حكمَ الله تعالى، فثبت أن تأويلَه أنه حكمُ الله تعالى من حيث إنه صوابٌ[3] في حق العمل لولا الوحي بخلافه.

(وقال عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ للمسروق والأسود[4] ـ)

---

(١) راجع فيه القسم المحقق ص ٨٤٢، من الكتاب المذكور.

(٢) سورة الأنبياء/ ٧٩.

(٣) انظر: الكشاف ٣/ ١٧.

(٤) هو الأسود بن يزيد بن قيس أبوعمرو النخعي الكوفي خال إبراهيم النخعي، فقيه تابعي من الحفاظ، وإمام، ثقة، قدوة، كان عالم الكوفة في عصره، أدرك الجاهلية والإسلام، و حدث عن معاذ بن جبل و بلال وابن مسعود وعائشة وحذيفة ابن اليمان و سواهم، توفي على الأرجح سنة خمس و سبعين.
انظر: أسد الغابة ١/ ١٠٧، الأعلام ١/ ٣٣٠، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٢٩ رقم ٣٩٤.

أصاب وصنيع مسروق أحب إلي فيما سبقا من ركعتي» ولأن كل مجتهد يكلف بما في وسعه فاستوجب الأجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب في آخره إما بتقصير منه أو حرمانًا من الله تعالى ابتداء.

وذكر في «التقويم» علقمة مكان الأسود، وذكر في «المبسوط» جُنْدَبا[1] مكان الأسود[2]- فقال: و إذا أدرك الرجلُ مع الإمام في ركعة من المغرب فلما سلم الإمامُ قام يقضي. قال: يصلي ركعةً ويقعد، وهذا استحسانٌ، وفي القياس: يصلي ركعتين ثم يقعد؛ لأنه يقضي ما فاته فيقضي كما فاته، وتأيَّد هذا القياسَ بالسنة وهي قوله عليه السلام: «**وما فاتكم فاقضوا**».

ووجهُ الاستحسان أن هذه الركعةَ ثانيةُ هذا المسبوق، والقعدةُ بعد الركعة الثانية في صلاة المغرب سنةٌ، وهذا لأن الثانيةَ هي التالية للأولى والتاليةُ للأولى في حقه هذه الركعة.

وروي: أن جُندَبا ومسروقا ابتليا بهذا، فصلى جندب ركعتين ثم قعد، ومسروقٌ ركعةً ثم قعد، ثم صلى ركعةً أخرى فسألا ذلك ابن مسعود-

---

(١) هو الصحابي الجليل جُنْدَب بن عبدالله بن سفيان البجلي الغفاري أبوذر، مشهور بكنيته، من السابقين الأولين، سكن الكوفة ثم البصرة. روى عنه أهل الكوفة والبصرة، ويقال له جندب الخير، وجندب الفاروق، توفي سنة ٣٢هـ في خلافة عثمان-رضي الله عنه.
انظر: الإصابة ١/ ٢٥٠، الاستيعاب ١/ ٢١٨، تهذيب سير أعلام النبلاء١/ ٩٢ رقم ٢٦٢

(٢) انظر: المبسوط ١/ ١٨٩-١٩٠.

وأما قصة بدر فقد عمل النبي ﷺ بإشارة أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكيف يكون خطأ إلا أن هذا كان رخصة.

رضي الله عنه ـ فقال: كلاكما أصاب، و لو كنت أنا لصنعتُ كما صنع مسروق[1].

وتأويلُ قوله: «كلاكما أصاب» أي: طريقَ الاجتهاد.

فأما الحقُ فواحدٌ غيرُ متعدد، ثم ما يصلي المسبوقُ مع الإمام آخر صلاته حكمًا عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وعند محمد ـ رحمه الله ـ في حكم القراءة، والقنوت هو آخر صلاته، وفي حكم القعدة هو أولُ صلاته إلى آخره ذكره في «المبسوط» في باب الحدث[2].

(**وأما قصةُ بدر؛ فقد عمل رسولُ الله عليه السلام بإشارة أبي بكر رضي الله عنه فكيف يكون خطأ**) من النبي عليه السلام في اجتهاده ولم يكن الاجتهادُ من النبي عليه السلام، و مَن عمل باجتهاد غيره لا يقال للعامل به إنه أخطأ في اجتهاده.

وقال في «التقويم»: إن رسولَ الله عليه السلام عمِل برأي أبي بكر ـ

---

(١) خرجه ظُفَر أحمد العثماني في إعلاء السنن ٤/ ٣٤٨: أخبرنا أبوحنيفة عن حماد عن إبراهيم: أن مسروقا وجندبًا دخلا في صلاة الإمام في المغرب فأدركا معه ركعة، وسبقهما بركعتين، فصليا معه ركعة ثم قاما يقضيان، فأما المسروق فجلس في الركعة الأولى التي قضى، وأما جندب فقام في الأولى وجلس في الثانية، فلما انصرف أقبل كل واحد منهما على صاحبه ثم إنهما تساوقا إلى عبد الله بن مسعود فقصا عليه القصة فقال: كلاكما قد أحسن، وأن أصلي كما صلى مسروق أحب إلي.

(٢) انظره في: ١/ ١٩٠.

والمراد بالآية حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطئ في هذا الباب لا يُضلل ولا يُعاتب إلا أن يكون طريق الصواب بينا فيعاتب وإنما نسبنا القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة لقولهم بوجوب الأصلح وفي تصويب كل

رضي الله عنه- ولابد أن يقعَ عملُ رسول الله عليه السلام صوابًا إذا أُقرَّ عليه ، والله تعالى قد قرَّره عليه فقال تعالى : ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا** ﴾[1] وتأويلُ العتاب والله أعلم ﴿ **مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ** ﴾[2] ولكن لك كرامةً خُصصتَ بها رخصة ﴿ **لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ** ﴾[3] سبق بهذه الخصوصية لمسّكم العذابُ بحكم العزيمة على ما قاله عمر -رضي الله عنه-.

والوجهُ الآخرُ : ﴿ **مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ** ﴾[4] قبلَ الإثخان وقد أثخنت يومَ بدر ، فكان لك الأسرى كما كان لسائر الأنبياء ، ولكن كان الحكمُ في الأسرى المنَّ أو القتلَ دون المفاداة ، فلولا الكتابُ السابقُ في إباحة الفداء لك لمسّكم العذابُ .[5]

(**والمرادُ بالآية حكمُ العزيمة**) وهو القتلُ .

(**لقولهم بوجوب الأصلح**)[6] ؛ لأن الأصلحَ أن يكون اجتهادُ كلِ مجتهدٍ

---

(١) سورة الأنفال/ ٦٩ .
(٢) سورة الأنفال/ ٦٧ .
(٣) سورة الأنفال/ ٦٨ .
(٤) سورة الأنفال/ ٦٧ .
(٥) راجع فيه: ص ٨٤٥ القسم المحقق من الكتاب المذكور.
(٦) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥ .

مـجـتـهـد وجـوب القـول بالأصلح وبأن يلحق الولي بالنبـي وهـذا عين مذهبهم.

والمختار من العبارات عندنا أن يقال : إن المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازًا عن الاعتزال ظاهرًا وباطنًا وعلى هذا أدركنا مشايخنا وعليه مضى أصحابنا المتقدمون والله أعلم .

صوابا ، (**وأن يُلحَق الوليّ بالنبي**) هذا أثرُ قولهم أيضا بوجوب الأصلح في حق العصمة ، فالولي كلُ مسلمٍ صالحٍ ، فإنهم يُلحقونه بالنبي في حق الإفضال والإنعام عليه[1] .

(**والمختارُ من العبارات عندنا أن يقال : إن المجتهدَ يخطئ و يصيب على تحقيق المراد به**) . معنى هذا أنا لا نقتصرُ على قولنا : «يخطئ و يصيب» ؛ لاحتمال تأويلِ أنه يخطئ الأحقَّ كما هو قولُ بعضِ المعتزلة ، فقلنا يخطئ حقيقةً كما هو الحقُ عند الله تعالى ؛ ليكون هذا خلافا للمعتزلة ظاهرًا وباطنًا ؛ لأن قولنا : «يخطئ ويصيب» مخالفةٌ لهم ظاهرًا .

و قولنا : «على تحقيق المراد به» مخالفةٌ باطنًا ، وهذا أولى ؛ لأن مخالفةَ المبتدع على كلا الوجهين واجبٌ.

---

(١) وهو قول بعض الصوفية كذلك، وقال الملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر ص ١٨٢ ، في التعليق عليه: «فقول بعض الصوفية: إن الولاية أفضل من النبوة. معناه: أن ولاية النبي ﷺ أفضل من نبوته إذا عرفت أن النبوة والرسالة أعلى في علو درجته، وهذا لا ينافي إجماع العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء».

ولـو كان كل مجتهد مصيبًا لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد ويتصل بهذا الأصل مسألةِ تخصيص العلل وهذا.

❁ ❁ ❁

(ويتصل بهذا الأصل مسألةُ تخصيص العلل)؛ لأن في جواز تخصيص العلل تصويب جميع المجتهدين كما هو مذهبُ المعتزلة على ما ذكر بعد هذا في الباب المتصل بهذا بقوله: لأن ذلك يؤدي إلى تصويب كل مجتهد[1]، ولما كان أصلُ كلٍّ من هذين البابين راجعًا إلى أصلٍ واحد فاسد للمعتزلة وهو القولُ بوجوب الأصلح كانت مسألةُ تخصيصِ العلةً متصلَةً بهذا الأصل الذي قالته المعتزلةُ إن كلَ مجتهد مصيب لكونهما شعبتيْ أصلٍ واحدٍ، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

---

(١) راجع: ص (١٨٤٥).

باب فساد تخصيص العلل

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: من أصحابنا من أجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بأن يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم توجب لمانع فصار مخصوصًا من العلة بهذا الدليل واحتج بأن التخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لأنه بيان أنه لم يدخل لا نقض ولا إبطال.

وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة قال: ولأن

باب فساد تخصيص العلل

اعلم أن المعنيَّ من تخصيص العلة هو أن المعلِّل إذا جعل الوصفَ المعيَّنَ علةً للحكم المعلوم، ثم وُجد ذلك الوصف بعينه ولم يوجب ذلك الحكم المعلوم. قال المعلِّلُ: خُصَّ ذلك الحكمُ من هذه العلة لمانع، فكانت العلةُ مخصوصًا منها هذا الحكمُ[1].

---

(١) اختلف الأصوليون في تخصيص العلة:

فقال الدبوسي والكرخي وأبوبكر الرازي وأكثر الحنفية العراقيين: إن تخصيص العلة المستنبطة جائز، وهو مذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة.

وذهب مشايخ ما وراء النهر من الحنفية قديمًا وحديثًا إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولي الشافعي وأكثر أصحابه، وهذا الخلاف في العلة المستنبطة. =

المعدول عن القياس بسنة أو إجماع أو ضرورة أو استحسان مخصوص منه بالإجماع ولأن الخصم ادعى أن هذا الوصف علة فإذا وجد ولا حكم له احتمل أن يكون العدم لفساد العلة فيتناقض.

واحتمل أن يكون العدم لمانع فوجب أن يقبل بيانه إن أبرز مانعا وإلا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله: خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لأنها لا تحتمل فسادًا وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة حسًا وحكمًا:

مانع يمنع انعقاد العلة، ومانع يمنع تمام العلة، ومانع يمنع حكم العلة،

وقال بعضُ العلماء: هذه المسألةُ فرعٌ لمسألة الاستطاعة.

قالت المعتزلةُ: الاستطاعةُ الحقيقيةُ سابقةٌ على الفعل، فقد وُجد ما هو علةُ الفعل ولا فعل لمانع ذكروه[1] فجاز أن توجد العلةُ ولا حكمَ لمانع.

= فأما في العلة المنصوصة؛ فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها، ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فأكثرهم جوزه في المنصوصة، وبعضهم منعه في المنصوصة أيضًا، وهو مختار عبدالقاهر البغدادي وأبي إسحاق الإسفرائيني، وقيل: إنه منقول عن الشافعي ـ رحمه الله ـ.
راجع تفصيل الموضوع في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٧ ـ ٥٨، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣١١ فما بعدها، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني على شرح الجلال ٢/ ٢٩٤ فما بعدها، المعتمد ٢/ ٢٨٣ فما بعدها

(١) وهو أن للمقيد قوة الفرار، ولكن لا يقدر أن يفر لمانع القيد، فإذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لمانع جاز أن توجد العلة الشرعية ولا حكم لها كالإيمان والطاعات لمانع.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٦٧.

ومانع يمنع تمام الحكم، ومانع يمنع لزوم الحكم، وذلك في الرامي إذا انقطع وتره أو انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة وإذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل إلى المحل، ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو أن يصيبه فيدفعه بترس، أو غيره . والذي يمنع تمام الحكم أن يجرحه ثم يداويه فيندمل.

والذي يمنع لزومه أن يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير

وقال أهل السنة و الجماعة : الاستطاعةُ مقارنةٌ للفعل، ويستحيل تقدُّمها على الفعل فلا يجوز أن تكون العلةُ موجودةً ولا حكمَ لها كما في الاستطاعة مع الفعل.

وقال الإمامُ أبومنصور ـ رحمه الله ـ: القول بجواز تخصيص العلة نسبةُ العبث إلى فعل الله تعالى ؛ لأنه أي فائدة في وجود العلة إذا لم يكن لها حكمٌ ؟! والعلةُ ما شُرعت إلا للحكم وبدونه لم تكن لشرعيتها عاقبةٌ حميدةٌ[1]، وإذا خلا الفعلُ عن العاقبة الحميدة كان سفَهًا ـ تعالى الله عن ذلك ـ.

والدليلُ أيضا على فساد تخصيص العلة هو أن دليلَ الخصوص يشبه

---

(١) وقال عامة أهل السنة : إن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله لا يجب أن تكون معه ، والقدرة التي بها الفعل لابد أن تكون مع الفعل لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة ،
وأما القدرة التي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فقد تتقدم الأفعال.
انظر هذه الأقوال مع الأقوال التي ذكرها الشارح في : العقيدة الطحاوية ص ٤٣٢ـ ٤٣٣ .

له كطبع خامس فيأمن منه غالبًا بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجًا كان مريضا فإن امتد فصار طبعًا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات

الاستثناء و يشبه الناسخَ كما مر تقريره[1]، وهذا لا يتصور في العلل ؛ لأن الاستثناءَ تصرُّف في اللفظ دون المعنى لما أن معنى قوله : لفلان عليَّ ألفُ درهمٍ إلا مائةً، ومعنى قوله : لفلان عليَّ تسعمائة سواء، والعلةُ ليست بصيغة فلا يجوز القولُ فيها بشبه الاستثناء، والنسخُ على العلل لا يجوز؛ لأن العلةَ لا تجوز أن تكون ناسخةً أو منسوخةً فلا يمكن القولُ فيه بشبه الناسخ، والتخصيصُ لا يخلو عن هذين الشبهين ففسد القولُ بالتخصيص.

فإن قلت : يجوز أن يشبهَ دليلُ التخصيص بكل واحد من الاستثناء والناسخِ، ثم يثبت له حكمٌ ليس لهما كما في جواز تعليل دليل التخصيص وإن لم يجز تعليلهما على ما مر في باب بيان التخصيص[2].

قلت : إنما جاز هناك ذلك الحكم لدليل التخصيص من اجتماع الوصفين وهما وصفُ الاستبداد ووصف التبيين، وهذا لا يتصور في تخصيص العلة؛ لأن العلةَ أمرٌ معنوي فلم تكن لها صيغةٌ موضوعةٌ حتى يُعمل فيها بشبهة الاستثناء، والناسخُ خلافُ دليل التخصيص فإنه لفظ مستبدٌّ بنفسه وليس فيه ما يمنع التعليلُ فكان قابلاً للتعليل.

وقوله: (**فيأمن منه**) أي من حكم الجرح .

---

(١) انظر : ص (٦١٥).

(٢) راجع : ص (٦١٥).

البيع إذا أضيف إلى حر لم ينعقد وإذا أضيف إلى مال غير مملوك للبائع منع تمام الانعقاد في حق المالك، وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم، وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم.

و أما الدليل على صحة ما ادعينا من إبطال خصوص العلل أن تفسير الخصوص ما مر ذكره أن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته، ويشبه

(وخيار الشرط) أي خيارُ الشرط للبائع.

(أما الدليلُ على صحة ما ادَّعينا من إبطال خصوص العلل) فالكتابُ والمعقولُ.

أما الكتابُ: فقوله تعالى: ﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1] ففيه مطالبة الكفار ببيان العلة فيما ادَّعَوا فيه الحرمةَ على وجه لا مدفع لهم فصاروا محجوجين به، وذلك الوجه أنهم إذا بينوا أحدَ هذه المعاني - وهو معنى الذكورة أو معنى الأنوثة أومعنى يجمعهما - أن الحرمةَ لأجله انتقض علتهم بإقرارهم بالحل في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه، و لو كان التخصيصُ في علل الأحكام الشرعية جائزاً ما كانوا محجوجين، فإن أحداً لا يعجز من أن يقول: امتنع ثبوتُ حكمِ الحرمة في ذلك الموضع لمانع.

و قد كانوا عقلا يعتقدون الحل في الموضع الآخر لشبهة أو معنى تَصوَّرَ عندهم، و في قوله: ﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ﴾ إشارةٌ إلى أن المصير إلى تخصيص

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٤٣.

الاستثناء بحكمه وإذا كان كذلك وقع التعارض بين النصين فلم يفسد أحدهما بصاحبه ولكن النص العام لحقه ضرب من الاستعارة بأن أريد به بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلل أبدًا لأن ذلك يؤدي إلى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطأ والمناقضة وفي

العللِ الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلاً .

وأما المعقولُ : فلأن العللَ الشرعيةَ حكمها التعديةُ كما قررنا وبدون التعدية لا تكون صحيحةً أصلاً ؛ لأنها خاليةٌ عن موجبها ، وإذا جاز قيام المانع في بعض المواضع الذي يتعدى الحكمُ إليه بهذه العلة جاز قيامه في جميع المواضع فيؤدي إلى القول بأنها علةٌ صحيحةٌ من غير أن يتعدى الحكمُ بها إلى شيء من الفروع ، وقد أثبتنا فسادَ هذا القول بالدليل ـ أي فساد القول بالعلة القاصرة ـ ثم إن كان تعديةُ الحكم بها إلى فرع دليلَ صحّتها فانعدام تعدية الحكم بها إلى فرع آخر توجد فيه تلك العلةُ دليلُ فسادها ، ومع مساواة دليل الصحة والفساد لا تثبت الحجةُ الشرعيةُ موجبةً للعمل«كذا ذكره الإمام شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ .

(**لأن ذلك يؤدِّي إلى تصويب كلِ مجتهدٍ**) إذ هذه المسألةُ فرعُ تلك ، فمن قال بتصويب كل مجتهد احتاج إلى القول بتخصيص العلة ؛ لأن العلةَ إذا وُجدت ولا حكمَ لها تكون منقوضةً فيكون المعلِّل مخطئًا ضرورةً ، وهو خلاف ما اعتقدوا ؛ لأنهم يرون الأصلحَ واجبًا وخطأ المعللِ ليس بأصلحَ فلا

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢١٠ ـ ٢١١ .

ذلك قول بالأصلح لكن الحكم إنما يمتنع لزيادة وصف أو نقصانه الذي تسميه مانعا مخصصًا.

وبزيادته أو نقصانه تتبدل العلة فيجب أن يضاف العدم إلى عدم العلة لا إلى مانع أوجب الخصوص مع قيام العلة، وفرق ما بيننا وبينهم في العلل المؤثرة أنهم ينسبون عدم الحكم إلى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم إلى عدم العلة؛ لأن العلة ينعدم وصف العلة أو زيادتها والعدم بالعدم ليس

يكون المعلِّل مخطئًا على ذلك التقدير، فدعاهم ذلك إلى القول بجواز التخصيص؛ لأن عندهم عدمَ جواز أن تكون علةُ المعلِّل منقوضةً ضرورةَ كون المجتهد مصيبًا؛ لأنه الأصلحُ في حق المجتهد.

و عندنا لمّا جاز خطأ المجتهد جاز انتقاضُ العلة لجواز الخطأ على المجتهد فهو معنى قوله: «يؤدِّي إلى تصويب كل مجتهد».

وعندهم كما لا يجوز الفسادُ في الكتاب والسنة لا يجوز الفساد في العلل أيضًا، صار تخصيصُ العلة نظيرَ تخصيص الكتاب والسنة عندهم، وعندنا لما جاز فسادُ العلة لم تكن العلةُ نظيرَ الكتاب والسنة.

(**وبزيادته أو نقصانه تتبدل العلةُ فتجب نسبة العدم إلى عدم العلة**)، فإن عدمَ العلة بنقصان وصف لا يشكل؛ لأن المجموعَ لما صار علةً لم تكن علةً بانتفاء وصف منه؛ لأن الشيء ينتفي بانتفاء جزئه كإنتفاء حرمة الفضل عند انتفاء جزئي علة الربا من القدر و الجنس.

من باب الخصوص، وهذا طريق أصحابنا في الاستحسان لأن القياس إن ترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لأن العلة لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لأن أحدهما لا يُفسد صاحبه فوجب القول بالخصوص.

وكذلك إذا عارضه إجماع أو ضرورة لم يبق الوصف علة لأن في الضرورة إجماعًا أيضا والاجماع مثل الكتاب والسنة .

وأما إذا عارضه استحسان أوجب عدم الأول لما ذكرنا في باب الاستحسان، فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة و بيان ذلك في قولنا في الصائم إذا صب الماء في حلقه يفسد الصوم لأنه فات ركنه ويلزم عليه الناسي.

فمن أجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر وقلنا نحن: العدم لعدم هذه العلة لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا

وكذلك نقول : إن الموجبَ للزكاة شرعًا هو النصابُ النامي، وهو الحَوْلي عرفناه بقوله عليه السلام : «لا زكاة في مال حتى يحولَ عليه الحولُ»[1] والمرادُ نفي الوجوب ، فإذا كانت العلةُ بهذا الوصف علةً موجبةً شرعا عرفنا

---

(١) خرجه الترمذي في كتاب الزكاة باب ما جاء لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول ٣/ ١٦ حديث رقم ٦٣١ ، وابن ماجه في كتاب الزكاة باب من استفاد مالا ١/ ٥٧١ حديث رقم ١٧٩٢ ، والإمام مالك ـ رحمه الله ـ في الموطأ موقوفا في كتاب الزكاة باب الزكاة في العين من الذهب والورق حديث رقم ٤ ، ٦

لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب إنه لما صار سبب ملك بدل المال وجب أن يكون سبب ملك المبدل .

وأما المدبر فإنما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو أن المغصوب لا يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا وهذا باطل و إنما الصحيح ما قلنا : إن الحكم عدم لعدم هذه العلة وهو كون الغصب سببا للملك بدل العين المغصوبة لأن ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفائتة لما قلنا إنه ليس بمحل النقل .

أن عندَ انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة ، و لا يلزمنا جوازُ الأداء ؛ لأن العلةَ الموجبةَ غيرُ العلة المجوِّزة للأداء كما في رؤية الله تعالى فإنها جائزةٌ عقلاً واجبةٌ شرعًا .

وأما عدم العلة بزيادة الوصف فمثل الأكل ناسيًا ، فإن الأكلَ و نحوَه علةُ الفطر ؛ لأنه ضدُّه ، وقد زاد على هذا في الأكل ناسيا لم يبق هو علةَ الفطر ؛ لأن وقوعَه غير جناية مضاف إلى صاحب الحق فانعدمت العلة فكأن الأكلَ لم يوجد ، فلهذا قلنا ببقاء الصوم ، لا لأن العلةَ موجودةٌ و الحكمَ منعدمٌ .

وكذلك البيعُ بشرط الخيار ؛ فإن الموجبَ للملك شرعًا البيعُ المطلقُ ، ومع شرط الخيار لا يكون مطلقًا ، بل بهذه الزيادة يصير البيعُ في حق الحكم كالمعلق بالشرط ، وقد بينا أن المعلقَ بالشرط غيرُ المطلق فكان البيعُ في حق الحكم معدومًا ، فظهر أن العلةَ تنعدم بزيادة وصفٍ أونقصان وصفٍ .

فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير وإنما يلزم الخصوص على العلل الطردية لأنها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة .

ومن ذلك قولنا في الزنا يوجب حرمة المصاهرة أنه حرث للولد فأقيم مقامه ولما خلق الولد من مائهما أو اجتمعا على الوطء جاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وأمهاتها كبناته وأمهاته وآباؤه كآبائها و أبنائها فلزم على هذا أنه لم يحرم الأخوات و العمات والخالات

(**فالذي جُعل عندهم دليلُ الخصوص جعلناه دليل العدم**) يعني أن النصَ الذي يخالف تلك العلةَ عندهم دليل خصوص تلك العلة ، و عندنا ذلك النصُ دليلُ عدم العلة ؛ لأن شرطَ صحة العلة ألاّ تكون العلةُ معارضة للنص ، فإذا وجد النصُ على خلاف العلة فات شرط العلة فانتفت العلةُ ضرورةً ، و كذلك في نظائرها من الإجماع والضرورة .

(**وإنما يلزم الخصوصُ على العلل الطردية**) كما في تعليل الشافعي : المسح ركنٌ في الوضوء فيُسَنُّ تثليثُه كغَسل الوجه واليدين والرجلين ، فخُصَّت تلك العلةُ في مسح الخف فإنه ركنٌ أيضا و مع ذلك لم يُسن التثليثُ فيه ؛ (**لأنها قائمةٌ بصيغتها**) يعني أنها صارت عللا لصورة الأوصاف لا لمعانيها ، فإذا وُجد صورةُ الوصف ولا حكمَ وجبَ القولُ بالتخصيص لا محالةَ كما وُجدت صيغةُ العموم من الكتاب والسنة ولا حكمَ في البعض .

وقوله : (**فلزم على هذا أنه لم يَحرُم الأخوات**) أي فيشكل على هذا

فقال أهل المقالة الأولى إنه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا نحن بل العلل صارت عللاً شرعًا لا بذواتها و هي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي هذا معارضة ؛ لأن حكم النص يزداد بامتداد الحرمة إلى الأخوات وغيرهن.

التعليل عدم حرمة الأخوات أي بطريق التعاقب لا بطريق الجمع .

ألا ترى أن عثمانَ ذا النورَين - رضي الله عنه - تزوج بنتي رسول الله عليه السلام على طريق التعاقب فسُمي به ذا النورين . أنه مخصوصٌ بالنص، وهو قوله تعالى : ﴿**وأُحِلَّ لكم مَّا وراءَ ذَلِكُمْ**﴾ وقوله تعالى : ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ**﴾[1] وهي لم تُجعل علة عند معارضة النص.

(**وفي هذا معارضة**) ؛ لأن في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكرَ الأمهات و البنات أي بطريق العبارة، والآباء و الأبناء خاصةً أي بطريق الدلالة، فامتدادُ الحرمة إلى الأخوات و العمات و الخالات يكون تغييراً وإثباتًا لحرمة أخرى ؛ لأَن المقصورَ غيرُ الممتدِّ ، و إنما يُعلل المنصوصُ على وجه لا يلزم منه تغييرُ المنصوص، فكان انعدامُ الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة.

وكذلك إن ألزَمَ أن الموطوءةَ لا تَحرُمُ على الواطئ بواسطة الولد والقربُ بينهما أمسٌ فالتخريج هكذا، نقول: إنه إنما انعدم الحكمُ هناك لانعدام العلة باعتبار مورد النص، وهو قوله تعالى : ﴿**وأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾[2]

---

(١) النساء / ٣.

(٢) سورة النساء/ ٢٤.

فلا يبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص في شيء وهذا واضح جداً ومن أحكم المعرفة وأحسن الطوية سهل عليه تخريج الجمل على هذا الأصل إن شاء الله تعالىٰ.

❁ ❁ ❁

وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[1].

الطوِّيةُ: الضميرُ و الأعتقادُ[2]، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة البقرة/ ٢٢٣.

(٢) راجع: القاموس المحيط باب الياء فصل الطاء مادة: طوى.

باب وجوه دفع العلل

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه : العلل قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع .

أما العلل المؤثرة فإن دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح .

وأما الفاسد فأربعة أوجه : المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع و الأصل .

باب وجوه دفع العلل

لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه؛ إذ بالعجز عن الدفع يتمُّ القياسُ كما في صورة دعوى المدعي إذا عجز المدعى عليه عن دفع دعواه حينئذٍ يتمُّ دعوى المدعي .

اعلم أن الاعتراضَ بفساد الوضع على العلل المؤثرة باطلٌ ؛ لأن التأثيرَ لا يثبتُ إلا بدليل مُجمع عليه فبعد ذلك دعواه أن الوصفَ يأبى هذا الحكمَ لا يتصور ذلك ؛ لأن الكتابَ أو السنةَ أو الإجماعَ لا يوضع في الفاسد .

(**وأما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به لاحتمال علةٍ أخرى**) ؛ لأن ثبوتَه بعلة لا ينافي كونه ثابتا بعلة أخرى .

أما المناقضة فلما قلنا : إن الصحيح من العلل ما ظهر أثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه إذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب الخصوص مثل قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف لا يلزم الاستنجاء لأنه ليس بمسح بل إزالة للنجاسة .

ألا ترى الحدث إذا لم يعقب أثرا لم يسن مسحه ، وهذا يذكر في آخر الفصل على الاستقصاء إن شاء الله تعالى.

وكذلك فساد الوضع لا يُتصور بعد ثبوت الأثر إذ لا يوصف الكتاب والسنة والإجماع بالفساد.

وأما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به لاحتمال علة أخرى . ألا ترى أن العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل مرجِّح و أما الفرق فإنما فسد لوجوه ثلاثة :

ألا ترى أن الحكمَ يجوز أن يثبتَ بشهادة الشاهدين ويجوز أن يثبتَ بشهادة أربعة ، حتى إذا رجعَ اثنان قبل القضاء يبقى القضاءُ واجبًا بشهادة الباقين ؛ وهذا لأن العلةَ لم توضع لإبطال علة أخرى بل لإيجاب الحكم بها ومع كونه واجبًا بها يجوز الوجودُ بغيرها ، فإذا عُدمت هذه يجوزُ أن يوجدَ غيرُها فيثبتُ به الحكم .

(**وأما الفرقُ فإنما فسد لوجوهٍ ثلاثة**) وأولى الوجوه في هذا ما ذكره الإمامُ المحققُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بقوله : أحدها ـ أن شرطَ صحة

أحدها أن السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعيًا، ولأن دعواه ذلك بالمعنى الذي لا يصلح للتعدية إلى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسألة، ولأن الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع إلا إن أرانا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلاً عند مقابلة العدم.

على ما مر ذكره فلأن لا يصلح دليلاً عند مقابلة الحجة أولى، وأما القسم الصحيح فوجهان : الممانعة والمعارضة .

القياس تعديةُ الحكم إلى الفروع بتعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا فسادَ ذلك ؛ لأنه متى كان التعليلُ بجميع أوصاف الأصل لا يكون ذلك مقايسةً[1] .

يعني حينئذ يكون هو عينَ الأصل ؛ لأن جميعَ أوصاف الأصل لا يوجد إلا في الأصل ، و لما كان كذلك كان ذكر الفرق بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع راجعًا إلى بيان صحة المقايسة لا اعتراضًا على العلة ؛ لأن اندفاعَ الفرع عن كونه عينَ الأصل إنما يحصل به فحينئذ تصح المقايسة .

(**فلأن لا يصلحُ دليلاً عند مقابلة الحجة أولى**) .

بيان هذا أنه إذا لم يُثبت حجةً على كون الوصف علةً لا يصلح قول الخصم : «لا علةَ دليلاً» فلأَن لا يصلح قوله : «لا علةَ دليلا» إذا قامت الحجة على كون الوصف علة أولى .

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٣٤ .

باب الممانعة

قال الشيخ الإمام: وهي أساس النظر لأن السائل منكر فسبيله أن لا يتعدى حد المنع والإنكار وهي أربعة أوجه : الممانعة في نفس الحجة الممانعة في الوصف الذي جعل علة أموجود في الفرع والأصل أم لا ؟ والممانعة في شروط العلة، والممانعة في المعنى الذي به صار دليلاً.

باب الممانعة

(وهي أساسُ النظر) أي الممانعة [1] أساسُ النظر ؛ لأن المجيب مدَّعٍ والسائلَ مدَّعَى عليه فسبيله الإنكارُ ، والأصلُ في الإنكار الممانعةُ فلا ينبغي له أن يجاوزَ إلى غيرها إلا عند الضرورة ، ولأن عَوار [2] المعلِّل في تعليله إنما يتبين بالممانعة، وبها يظهرُ المدِّعي من المنكر والملزمُ من الدافع ، فيلزم أن تكون

---

(١) المنع : خلاف الإعطاء ، وقد منع فهو مانع ومنُوع ومنَّاع ومنعتُ الرجل عن الشيء فامتنع منه ومانعته الشيء مُمانعة.
وفي الاصطلاح : هو امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل .
انظر : الصحاح ٣/ ١٢٨٧ مادة : منع ، التعريفات ص ٢٩٦ ، التعريفات الفقهية ص ٥٠٦ .

(٢) العَوارُ : العيب ، يقال : سلعة ذات عَوار .
انظر : الصحاح ٢/ ٧٦١ مادة : عور .

أما الأول فلأن من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح إنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنا قد قلنا إن الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد.

وأما الممانعة في الوصف فلأن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في إيداع الصبي: إنه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم النحر إنه منهي وأن النهي يدل على التحقق لأن هذا نسخ عند الخصم

حجةُ أحدهما غيرَ حجة الآخر وذلك إنما يكون بالتمسك بالممانعة، فلذلك كانت هي أساسَ النظر.

(**مثل قول الشافعي في النكاح: إنه ليس بمال**) إلى آخره، وهذا النوعُ لا يصلح حجةً؛ لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا، فترك الممانعة فيه يكون قبولا من الخصم لما لا يكون حجة أصلاً وذلك دليلُ الجهل، فكانت الممانعة في نفس الحجة دليلَ المفاقهة[1].

(**مثل قولنا**) أي مثل قول أبي حنيفة ومحمد ـ رضي الله عنهما ـ (**في إيداع الصبي إنه مسلَّط على الاستهلاك**) فيقول: المانعُ وهو أبو يوسفُ رحمه الله سلَّمنا أن كونه مسلطًا مُسقطٌ للضمان، ولكن لا نسلم أن إيداعَ الصبي تسليط[2].

---

(١) فاقهه: باحثه في العلم.
راجع: الصحاح ٦/ ٢٢٤٣ مادة: فقه.

(٢) راجع: ص (١٥٢٥).

النهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده، ومثل قول الشافعي رحمه الله في الغموس : إنها معقودة وذلك أكثر من أن يحصي.

وأما الممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل وإنما يجب أن يمنع شرطا منها هو شرط بالإجماع وقد عدم في الفرع أو الأصل.

مثل قول الشافعي في السلم الحال إنه أحد عوضي البيع فثبت حالاً ومؤجلا كثمن البيع فيقال له : لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغير حكمًا والنص أن لا يكون الأصل معدولا به عن القياس بحكمه وإنا لا نسلم هذا الشرط هاهنا.

والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الأثر لأن مجرد الوصف بلا أثر ليس بحجة عنده، فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه دليلاً حتى يبين أثره وسبيله في هذا كله الإنكار.

وإنما يعتبر الإنكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعي الرد : إن

(وأما الممانعةُ في الشروط) فنقول : لِمَ قلتَ : إن شرطَ القياس موجودٌ فيما قِسْتَ[1]؟

(وإنما يعتبر الإنكار معنًى لا صورةً مثل قولنا في المودَع يدَعي الردَّ إن القولَ قوله وهو مدَّعٍ صورة) ولكنه منكرٌ للضمان معنًى؛ ولهذا كان القولُ

---

(١) فعند الشافعي يجوز السلم حالا في مقدور التسليم كما يجوز مؤجلاً، فيقال له : لم قلت إنه مقدور التسليم بل القدرة معدومة؛ لأنها تحصل بالأجل ولم يوجد.
انظر : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٨٧.

القول قوله وهو مدَّعٍ صورة ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

قولَه مع اليمين .

والبكرُ إذا قالت : بلغني النكاح فرددتُ ، وقال الزوجُ : بل سكتِّ فالقول قولها عندنا ، وهي في الصورة تدعي الردَّ ولكنها تنكر ثبوتَ ملكِ النكاح عليها في المعنى فكانت منكرةً لا مدَّعيةً .

وإذا ثبت هذا فنقول : هذه الوجوه من الممانعة تكون إنكارًا من السائل فلا حاجةَ إلى إثبات إنكاره بالحجة واشتغاله بذلك كان اشتغالاً بما لا يفيد .

وقوله : إن الحكمَ في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط ، بل به وبقرينة أخرى يكون إنكارًا صحيحًا من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكمَ المتعلقَ بعلة ذاتِ وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين وذلك نحو ما يعلل به الشافعي في اليمين المعقودة على أمرٍ في المستقبل ؛ لأنها يمين بالله مقصودةٌ فيتعدى الحكمُ بهذا الوصف إلى الغموس .

فإنا نقول : الحكمُ في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهي توهُّم البرِّ فيها فيكون هذا منعا لما ادَّعاه الخصمُ ، والخصمُ هو المحتاجُ إلى إثبات دعواه بالحجة .

فأما قول السائل : ليس المعنى في الأصل ما قلتَ ، وإنما المعنى فيه كذا هو إنكارُ صورةٍ لكنه دعوى من حيث المعنى وهي دعوى غيرُ مفيدةٍ في موضع

النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدومٌ في موضع النزاع ، و عدم العلة المعينة لا يوجب عدمَ الحكم، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب المعارضة

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه : وليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة وهي نوعان : معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة .

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو

باب المعارضة

المعارضةُ : إبداءُ علة مبتدأة بدون التعرض لدليل المجيب ، و المناقضةُ : إيرادُ الوصف الذي جعلَه المجيب علةً مع تخلف الحكم[1] ثم القلبُ هاهنا متضمنُ إحدى خاصيتي المعارضة وهي إبداءُ علة مبتدأة ، وإحدى خاصيتي المناقضة و هي إبطالُ دليل المعلِّل ، فسُمي لذلك (**معارضةً فيها مناقضةٌ**) ثم جعل المعارضةَ أصلاً حيث لم يقل مناقضةً فيها معارضةٌ ؛ لما أن إبداءَ العلة بمقابلة دليل المعلِّل سابقٌ ، ومقصودُ السائل من قلبه ذلك ، فإيرادُ النقض بتخلف الحكم يثبت في ضمن ذلك ، فجَعل ما هو السابقُ والمقصودُ أصلاً ،

---

(١) المناقضة في اللغة : إبطال أحد القولين بالآخر .

واصطلاحًا : هي منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل .

راجع : التعريفات للجرجاني ص ٢٩٨ ، و هامش رقم (٢٥) من ص (١٣٩٧) .

نوعـان، لكن العكس ليس من هذا البـاب أمـا القلب فله معنيـان في اللغـة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض.

أما الأول فأن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً ؛لأن العلة أصل و الحكم تابع فإذا قلبته فقد جعلته منكوسًا وكان هذا معارضة فيها مناقضة لأن ما

والباقي مذكورٌ في «الوافي»[1].

(**لكن العكس ليس من هذا البـاب**) ؛ لأنه من باب التـرجـيح ؛ لأن العكسَ يصحح العلةَ حيث يقال في كل صورة يوجد هذا الوصفُ يوجد هذا الحكمُ، وفي كل صورة لا يوجد هذا الوصفُ لا يوجد هذا الحكمُ ، وذلك مثل قولنا : ما يلتزم بالنذر يُلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه الوضوءُ ، وهذا يصلح لترجيح العلل .

وأما القلب[2] فمناقضٌ للعلة فكانا على طرفَيْ نقيض ؛ فلذلك قال : إن

---

(١) انظر : اللوحة رقم ١٧٩ من الكتاب المذكور، ولم يأت الشارح بأكثر من هذا في الوافي حيث قال : «ثم جعل المعارضة أصلاً حيث لم يقل مناقضة فيها معارضة ؛ لما أن إبداء العلة بمقابلة دليل الخصم سابق على إيراد النقض بتخلف الحكم فجعل ما هو السابق أصلاً».

(٢) القلب : قلبت الشيء فانقلب أي انكبَّ ، وهو جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه، من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو جعل بطن الشيء ظهراً والظهر بطنا، أو هو جعل المعلول علة والعلة معلولاً .

وفي الاصطلاح : عبارة عن عدم الحكم لعدم الدليل، ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة .

انظر : الصحاح ١/ ٢٥٠ مادة : قلب، التعريفات ٢٢٩ ، التعريفات الفقهية ص ٤٣٣ ، أصول السرخسي ٢/ ٢٣٨ ، البحرالمحيط ٥/ ٢٨٩ ، الكوكب المنير ٤/ ٣٣١ .

جعله المعلل علة لما صار حكمًا في الأصل، واحتمل ذلك فسد الأصل فبطل القياس، وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم.

فأما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم: الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت في الأوليين فكانت فرضًا في الأخريين كالركوع والسجود.

فقلنا: المسلمون إنما جلد بكرهم مائة لأن ثيبهم يرجم وإنما تكرر الركوع والسجود فرضًا في الأوليين لأنه تكرر فرضا في الأخريين، والمخلص عن هذا أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال لأن الشيء يجوز أن يكون دليلا

العكسَ ليس من هذا الباب»

(فسد الأصلُ وبطل القياسُ)؛ لأن العلةَ موجبةٌ والمعلولُ موجَبها الذي هو حكمها، فكانا كالفرع مع الأصل فلا يجوز أن تكون العلةُ حكمًا ولا الحكمُ علةً، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل.

(مثاله قولهم) أي قول الشافعي وأصحابه، (ومثل قولهم) أي قول مالك وأصحابه.

(وذلك الشيء دليلٌ عليه أيضًا) كطلوع الشمس مع النهار، فإن شرطَ هذا الاستدلال أن (يثبت أنهما نظيران) متساويان فيدلُ كلُ واحد منهما على وجود صاحبه هذا على ذاك في حال، وذاك على هذا في حال (بمنزلة التوأم) فإنه يثبت حريةَ الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوتها للآخر، ويثبت الرقُ في أيهما كان بثبوته للآخر.

على شيء وذلك دليل عليه أيضًا وإنما يصح المخلص إذا ثبت أنهما نظيران مثل التوأم، وذلك قولنا ما يلتزم بالشروع إذا صح كالحج فقالوا : الحج إنما يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا إنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى عليها في نفسها.

فقلنا : النذر لما وقع الله تعالى على سبيل التقرب إليه تسببًا لزمته

وقوله: (**إذا صح**) بالشروع، وبهذا يحترز عن مسألة النذر بصوم يوم النحر (**فقالوا : الحجُ**) إنما يُلتزم بالنذر؛ لأنه يُلتزم بالشروع، أي لا يصح قلبهم علينا بهذا القول؛ لأنا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصودَ بكل واحد منهما تحصيلُ عبادة زائدة هي محضُ حق الله تعالى على وجه يكون المضيُّ فيها لازمًا والرجوعُ عنها بعد الأداء حرامًا، و إبطالها بعد الصحة جنايةً، ثم لما لزمت مراعاةُ النذر مع انفصال العبادة عن النذر كان أن يلزمَ مراعاة فعل القربة الذي حصل بالشروع بالثبات عليه أولى .

بخلاف ما علَّل به الشافعي فإنه لا مساواةَ بين الجلد والرجم.

أما من حيث الذات فالرجمُ عقوبةٌ غليظةٌ تأتي على النفس والجلد لا، وأما من حيث الشرط فالرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعيه الجلدُ كالثيوبة .

وكذلك لا يصح قلبهم في الولاية، (**فقولهم إنما يولي على البكر في مالها؛ لأنه يولى عليها في نفسها**)؛ لأن جوازَ الاستدلال بكل واحد منهما

مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلأن يجب مراعاته بالثبات عليه أولى.

وكذلك الولاية شُرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيها سواء فأما الجلد والرجم فليسا بسواء في أنفسهما وفي شروطهما أيضا حتى افترقا في شرط الثيابة .

وكذلك القراءة و الركوع والسجود ليسا بسواء لأن القراءة ركن زائد

على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة بينهما، وهي المقصودةُ بالاستدلال و هاهنا قد ثبت المساواةُ بين التصرفين من حيث إن ثبوتَ الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه، وذلك إنما يكون بالصغر لا بالثيوبة والبكارة (**بل الثيوبةُ و البكارةُ و النفس و المالُ فيه سواء**).

وقوله: «على مَن» صلةُ شُرعت، وإنما ذَكر بكلمة على؛ لأن هذا حقٌ على الولي حتى لو امتنع عن تنفيذ ما وُلِّي يأثمُ، والضميرُ في قوله: «فيه سواء» راجعٌ إلى قضاء الحاجة.

فإن قيل قوله: «والنفسُ والمال والثيب والبكر فيه سواء» لا نسلم مساواةَ النفس والمال في قضاء الحاجة بل حاجةُ الصغير والصغيرة إلى أن يقومَ الولي مقامه في حق حفظ المال والتصرف فيه للتثمير أشدُّ؛ لأن حاجتَهما فيه ناجزةٌ فكانت الولايةُ للولي بالتصرف في ماله كي لا تأكله النفقةُ، والحاجةُ في حق النفس متأخرةٌ إلى ما بعد البلوغ؛ لأن الشهوةَ إنما تكون بعد البلوغ، والأصلُ في النكاح قضاءُ الشهوة، فلم يلزم من ثبوت الولاية للولي في المال

تسقط بالاقتداء عندنا وتسقط لخوف فوت الركعة عنده ومن عجز عن الأفعال لم يصلح الذكر أصلاً بخلاف الأفعال وكذلك الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة .

ألا ترى أن أحد شطري القراءة سقط عنه وهو السورة ويسقط أحد وصفيه وهو الجهر فلم يجهر بحال ففسد الاستدلال .

وأما النوع الثاني منه فهو قلب الشيء ظهر البطن وذلك أن يكون الوصف شاهدًا عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك فنقض كل واحد منهما صاحبه ، فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس آخر لأنه يوجب الاشتباه إلا بترجيح ولا يوجب تناقضا إلا أن هذا لا يكون إلا بوصف زائد فيه تقرير للأول وتفسيره ، فكان دون القسم الأول .

ثبوتها في النفس ؛ لتفاوتهما في الحاجة .

قلنا : الحاجةُ قد تقعُ في النفس في الحال على تقدير فوات الكفء ، وفي المال قد لا تقعُ الحاجةُ بأن كان كثيرًا ، و الصغرُ مؤقت فكانت الحاجةُ إلى حفظ المال أقربَ إلى الزوال ، فلما احتملت الحاجةُ الانعكاسَ في حق النفس والمال كانت الحاجةُ إليهما على السواء ، فجاز الاستدلالُ بثبوت الولاية للولي بسبب الصغر في أحدهما بالإجماع على ثبوتها للولي في الآخر .

(**وتسقط لخوف فوت الركعة عنده**) ولا يسقطُ ركنُ الركوع و السجود بحال (**بخلاف الأفعال**) يعني لأنها تصلحُ للأصالة ، وعن هذا قالوا : إنه لو

مثاله قولهم في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه إنما يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع.

ومثل قولهم في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء فيُسن بثلاثة كغسل الوجه فيقال لهم: لما كان ركنا في الوضوء وجب أن لا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه و بيانه أن مسح الرأس يتأدى بالقليل فيكون استيعابه تكميلاً للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه.

وأما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق به و هو نوعان أحدهما يصلح لترجيح العلل و الثاني معارضة فاسدة أصله رد الشيء على سننه الأول.

مثل عكس المرآة إذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فأبصر نفسه كأن له وجها في المرآة وذلك مثل قولنا: ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحجر عكسه الوضوء وهذا وما أشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكره إن شاء الله تعالى.

والنوع الثاني إن رد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا يمضي في

قدر على القراءة ولم يقدر على الأفعال لا تلزمه الصلاة، ولو قدر على الأفعال ولم يقدر على القراءة تلزَمه .

(وأما النوعُ الثاني) وإنما قدَّم الأول هذا على القلب؛ لأن القلبَ الحقيقي

فاسدها فلا تلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة.

ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولأنه لما جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل إلا بطريق الابتداء ولأن المفسر أولى ولأن المقصود من الكلام معناه .

هو الأولُ ؛ لأنه قلبٌ من غير تغيير و زيادة على تعليل المعلِّل ، فكان أولى بالتقديم ، بخلاف هذا القلب على ما ذكر في الكتاب .

(**فإن هذا القلبَ لا يتم إلا بوصفٍ زائد**) لم يتعرض له المعلِّل (**فكان دونه**) إلا أن ذلك الزائدَ لما كان تفسيرًا لتعديةٍ صار كالمذكور في تعليله فجُعل قلبا لا معارضةً ابتداءً لما استعمل في مقابلة القلب ألحق به ، فإن أهلَ النظر يقولون : القلبُ . والعكسُ ، ولأن المقصودَ من الكلام معناه ؛ لأن ما لا معنى له من الألفاظ لا يُسمى كلامًا على ما ذكرنا(1) .

وما ذَكر من الاستواء ثابتٌ صورةً بين الأصل وهو الوضوءُ و بين الفرع وهو الصلاةُ ، ولكنه في المعنى ليس باستواء بين الفرع والأصل بل هو اختلافٌ وذلك ؛ لأن استواءَ عمل النذر والشروع للسقوط في الأصل وهو الوضوءُ إذ لا أثر للنذر والشروع في الوجوب فيه ، فإنه لو نذر أن يتوضأ لا يصح نذره بالإجماع ، فكذلك شروعه فيه غيرُ موجبٍ له ، والاستواءُ في

---

(1) راجع : ص (١٢٢٠).

والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مُبطل للقياس.

وأما المعارضة الخالصة فخمسة أنواع في الفرع وثلاثة في الأصل.

أما التي في الفرع فأصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل، وينسد الطريق إلا بترجيح مثاله قولهم: إن المسح ركن في وضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال إنه مسح فلا يسن تثليثه

الفرع وهو الصلاةُ في اللزوم فإن النذرَ ملزم بالإجماع فوجب أن يكون الشروعُ فيها كذلك، وهذا مبطلٌ للقياس؛ لأن القياسَ وهو تعديةُ أحكام النصوص إلى ما لا نصَّ فيه على ما أشار إليه في الكتاب فيستحيل أن يتعدى الحكمُ الثابتُ في الوضوء وهو عدمُ اللزوم إلى الفرع وهو الصلاةُ في حق اللزوم، ومن أراد التعدي فيه بهذا الطريق كان هو نظيرَ من أثبت الحرمةَ في الفرع قياسًا على الحِل في الأصل و هو باطلٌ، وهو معنى ما قال في الكتاب، (**سقوطٌ من وجه وثبوتٌ من وجه**) أي سقوطٌ في الوضوء، وثبوتٌ في الصلاة.

ومثلُ هذا التقرير في قولهم في الكافر يبتاع العبدَ المسلمَ لمّا كان كذلك وجب أن يستوي ابتداؤه و قرارُه كالمسلم؛ لأن الخصمَ يريدُ بقوله: وجب أن يستويا في الكافر أنه لمّا لم يقرَّرْ على المَلك لا يجوز ابتداءُ الملك، وفي المسلم على خلاف هذا فإنه لما جاز ابتداؤه جاز تقريرُه، فلما اختلفا بطل القياسُ.

(**فخمسة أنواع في الفرع**)، و إنما جعل هذه الخمسة في الفرع؛ لأن الأحكامَ فروعٌ للنصوص والعللِ، والمعارضةُ ها هنا في الأحكام فتكون

كمسح الخف .

والثاني معارضة بزيادة هي تفسير للأول و تقرر له فمثل قولنا إن المسح ركن في الوضوء فلا يُسن تثليثه بعد إكماله كالغسل، وهذا أحد وجهي القلب على ما قلنا .

وأما الثالث فما فيه نفي لما أثبته الأول أو إثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في الثيب اليتيمة إنها صغيرة فتنكح كالتي لها أب

معارضةً في الفرع .

(**و ينسدُّ الطريق**) أي طريقُ ثبوت الحكم (**إلا بترجيح**)، فوجه الترجيح نقول: إن قولنا: مسحٌ له أثرٌ في التخفيف بخلاف الركن في حق التكرار فإنه قد يكون ركنا وليس فيه التكرارُ كمسح الخف ، وقد يكون ركنًا وفيه تكرارٌ كغَسل الوجه، فعُلم أن الركنيةَ غيرُ دائرةٍ بالتكرار للتعارض في أحكامها .

وأما المسحُ فأينما دار دار معه التخفيفُ، فعلم أن لوصفِ المسح زيادة تأثير في إثبات التخفيف من الركن في قولهم في إثبات التكرار ، والدورانُ من أسبابِ الترجيح .

(**فلا يُسن تثليثه**) بعد إكماله كالغَسل و هذا أحدُ وجهي القلب، فبهذا يعلم أن جهةَ المعارضة فيه راجحةٌ .

(**وأما الثالثُ ـ فما فيه نفي**) وكلمة «ما» فيه موصولةٌ أي الذي فيه نفي لما أثبته الأول .

بدليل ما ذكره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في هذا الموضِع بقوله :

فقالوا : هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال ، و هذا تغير للأول لأن التعليل لإثبات الولاية لا لتعيين الولي إلا أن تحت هذه الجملة نفي للأول لأن ولاية الأخوة إذا بطلت بطل سائرها بناء عليها بالإجماع .

وأما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا ففيه صحة من وجه وعلى ذلك قلنا : الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم، فقالوا بهذا المعنى وجب أن يستوي ابتداؤه وقراره كالمسلم .

ومعارضةٌ فيها نفي ما لم يثبته المعلِّلُ، أو إثباتُ ما لم يَنفه المعلِّلُ، وهو فيما يُعلِل به في غير الأب والجد هل تثبت لهم ولاية التزويج على الصغيرة ؟

فنقول: إنها صغيرةٌ فتثبت عليها ولايةُ التزويج كالتي لها أبٌ ، وهم يعارضون و يقولون: هذه صغيرةٌ فلا تثبت عليها ولايةُ التزويج للأخ كالتي لها أبٌ ، فتكون هذه معارضة بتغيير فيه إخلالٌ بموضِع النزاع ؛ لأن موضع النزاع ثبوتُ ولاية التزويج على اليتيمة لا تعيين الولي المزوِّج لها ، وهو في معارضته علَّلَ لنفي الولاية لشخص بعينه .

و لكنه يقول : إن موضعَ النزاع إثباتُ الولاية للأقارب سوى الأب و الجد على الصغيرة وأقربهم الأخُ ، فنحن بهذه المعارضة ننفي ولايةَ الأخ عنها ، ثم ولايةُ مَن وراء الأخ منتف عنها بالأخ ، فمن هذا الوجه يظهَرُ معنى الصحة في هذه المعارضة و إن لم يكّن قويا[1] .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٤٣-٢٤٢ .

وأما الخامس فالمعارضة في حكم غير الأول لكن فيه نفي للأول أيضا مثل قول أبي حنيفة في التي نُعي إليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الأول حيًا.

أن الأول أحق بالولد لأنه صاحب فراش صحيح فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امرأة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم إلا أن النسب لما لم يصح إثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو صحت المعارضة بما

(في التي نُعي إليها زوجها) أي في المرأة التي أُخبرت بموت زوجها.

(فهذه المعارضةُ في الظاهر فاسدةٌ لاختلاف الحكم)؛ لأن المعارض هاهنا يقول: الولدُ للثاني بعدما قال المعلِّلُ: الولدُ للأول[1]. فهذه معارضةٌ فاسدةٌ، والمعارضةُ الصحيحةُ فيه أن يقول المعارضُ: الولد ليس للأول بعدما قال المعلِّلُ: الولدُ للأول، ولكن ما ذكره المعارضُ هنا يؤول إلى الصحة لما أن المعارضَ لما أثبت النسبَ للثاني كان هو نافيًا عن الأول فتتحققُ المعارضةُ، فلذلك ذكر المعارضُ فساد فراش الثاني؛ لأن الفراشَ مع فساده لمَّا كان مثبتًا للنسب وقع التعارضُ في استحقاق النسب بين الأول والثاني فحينئذٍ احتجنا إلى الترجيح.

(إلا أن النسبَ لما لم يصح إثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو صحت المعارضةُ) يعني أن الفراشَ الفاسدَ مع فساده مثبتٌ للنسب، ولما كان كلُ واحد

---

(١) انظر المسألة في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٠٨.

يصلح سببا لاستحقاق النسب .

من الفراشين مثبتًا للنسب ، والإجماعُ ثابتٌ على أن النسبَ إذا ثبت من واحد لا يثبت من غيره صحت معارضةُ الفاسد الصحيحَ من هذا الوجه ، وعلى هذا التقرير كان معنى قوله : (**لما لم يصح إثباته من زيد**) «أي من فراش صحيح» .

فإن قيل : يشكل على قوله : إلا أن النسبَ لما لم يصح إثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو» ما إذا كانت الجاريةُ بين اثنين وأتت بولد فادَّعياه معًا ثبت نسبه منهما عندنا[1] . خلافا للشافعي فقد ثبت نسب الابن من الأبوين ، فعُلم بهذا أن ثبوتَ النسب من رجل لا يمنع ثبوته من آخر .

قلنا : إنما ثبت ذلك في الصورة المعيّة؛ لعدم إمكان ترجيح أحدهما على الآخر لمصادفة دعواهما معًا مُلكَهما ، فلما استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوى مع الملك استويا في ثبوت النسب لهما أيضًا .

وأما في مسألتنا فكان سببا ثبوت النسب على التعاقب فيصح قولهما : لما لم يصح إثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو» على أن النسبَ بين الأبوين في مسألة الجارية بين اثنين ، إنما ثبت بقضية عمرَ ـ رضي الله عنه ـ بمحضر من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على خلاف القياس فلا يرد نقضًا .

وقوله : «من عمرو» أي من فراش فاسد .

---

(١) انظر : المبسوط ١٧/ ١٢٨ .

فاحتاج الخصم إلى الترجيح بأن فراش الأول صحيح ثم عارضه الخصم بأن الثاني شاهد والماء ماؤه فتبين به فقه المسألة وهو أن الصحة والملك أحق بالاعتبار من الحضرة لأن الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح.

وأما المعارضات في الأصل فثلاثة : معارضة بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو أفاد تعدية.

(**فاحتاج الخصمُ**) أي المعلِّلُ و هو أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ (**ثم عارضه الخصمُ**) أي السائلُ وهو أبو يوسفُ ومحمدٌ ـ رحمهما الله (**بأن الثاني شاهدٌ**) أي حاضرٌ .

(**وأما المعارضاتُ في الأصل**) أي في علة الأصل (**معارضةٌ بمعنى لا يتعدى**) إلى آخره . يعني أن المعارضاتِ في علة الأصل فاسدةٌ كلُها ؛ لما بينا أن ذكرَ علة أخرى في الأصل لا ينفي تعليل ما ذكرَه المعلِّلُ لجواز أن يكون في الأصل وصفان يتعدى الحكمُ بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ، ثم إن كان الوصفُ الذي يذكره المعارضُ لا يتعدى إلى فرع فهو فاسدٌ لما بينا أن حكمَ التعليل التعديةُ ، فما لا يفيد حكمَه أصلاً يكون فاسدًا من التعليل ، فإن كان يتعدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة في هذا الموضع .

وقد بينا أن عدمَ العلة لا يوجبُ عدمَ الحكم ، فعرفنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الإثبات .

الثاني أن يتعدى إلى فصل مجمع عليه لأنه لا ينفي العلة الأولى.

والثالث أن يتعدى إلى معنى مختلف فيه ومن أهل النظر من أصحابنا من جعل هذه المعارضة حسنة لإجماع الفقهاء على أن العلة أحدهما فصارتا

كذا ذكره الإمامُ شمس الأئمة[1] رحمه الله.

وقوله: (**لعدم حكمه**) وهو التعديةُ (**ولفساده**) أي في المعارضة لجواز وجود كل واحد منهما بعلة على حدة ولا تزاحُم في العلل .

(**والثاني: أن يتعدى إلى فصل مجمع عليه**) أي مجمع عليه على اختلاف التخريج، كما في فصل الأرزِ و السمسم مثلا أجمعنا نحن والشافعي ـ رحمه الله ـ على جريان الربا فيه، لكن عندنا باعتبار القدر والجنس، وعنده باعتبار الطُعم، وهذا أيضا باطلٌ فإن الحنفيَ إذا علَّل بالكيل والجنس فيعارضه الخصمُ بالطُعم، وهذا معنى يتعدى إلى فصل مجمَع عليه و هو الأرزُ و السمسم ونحوهما، والخصمُ لا يناقشه في ذلك بقي للخصم أن الطعمَ غيرُ موجود في الجصِّ والنَّوْرة، إلا أن هذا عدمُ العلة وعدمُ العلة ليس بدليل على ما مر فكانت المعارضةُ فاسدةً .

(**والثالث: أن يتعدى إلى فصلٍ مختلف فيه**) أي إلى فرع مختلف فيه، وهذا لا يشكل فساده؛ لأن التعدي من الأصل إلى الفرع لمعنى يجمعهما، وعند اختلاف وصفهما لا يكون ما تعلق به كلُ واحد من المجيب والسائل

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٤٤.

متدافعتين بالإجماع فيصير إثبات الأخرى إبطالا من طريق الضرورة.

والجواب أن الإجماع انعقد على فساد أحدهما لمعنى فيه لا لصحة الآخر كالكيل والطعم.

والصحيح أحدهما لا غير لكن الفاسد ليس لصحة الآخر لكن لمعنى

حجةً على الآخر .

بيانه أنا نقول في تعليل بيع التفاحة بالتفاحتين نقداً : بأنه يجوز ؛ لانعدام علة الربا وهي القدرُ مع الجنس فإنه لا قدرَ فيه .

وقال الشافعي : لا يجوز ؛ لوجود علة الربا و هي الطُعم مع انعدام المسوّى ، (**ومن أهل النظر من جَعل هذه المعارضة حسنةً**) أي هذه الأخيرة ؛ لأنه ثبت باتفاق الخصمين أن علةَ الحكم أحدهما ، فإذا ثبت صحةُ ما ادَّعاه أحدهما علةً انتفى الآخرُ بالإجماع ، فكانت هذه المعارضةُ ممانعةً من هذا الوجه فيلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر فتتحقق المعارضة .

والجوابُ عن هذا أن فساد أحدهما ليس لصحة الآخر لاحتمال كونهما صحيحين ؛ لأن التعليلَ بعلل شتى جائزٌ ، ففسادُ أحدهما لم ينشأ من التعليل بالوصفين المختلفين ، وإنما نشأ لفساد فيه من حيث إنه لا يصلح علةً ، فلم يثبت فساده لصحة الآخر لاحتمال صحتهما على ما قلنا .

ألا ترى أن إثباتَ الصحة لأحدهما ليس لفساد الآخر لاحتمال كونهما فاسدين ، فكذلك هاهنا لاحتمال كونهما صحيحين ، فلابد من إقامة الدليل على سبيل التفصيل على فساد هذا الوصف .

فيه يفسده فإثبات الفساد لصحة الآخر باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في إعتاق الراهن أنه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال وكان مردودا كالبيع.

فقالوا : ليس كالبيع لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن نقول : إن القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وإنا لا نسلم وجود

(وكلُ كلام صحيح في الأصل) أي في المقيس عليه يعني أن الناسَ يقولون في ردِّ قول المعلل (بطريق المفارقة)[1] بين الأصل والفرع (فاذكره أنت على سبيل الممانعة) وإن كان الذكرُ بطريق المفارقة جائزًا أيضًا ، ولكن القولَ بطريق الممانعة أفت[2] لقوة تعليل المعلِّل وأكسَرُ لعضده ، وإنما كان المنعُ أولى ليزيد المعلِّلُ في علته وصفًا لا يمكن للسائل منعُه فيظهر به فقه المسألة.

ولأن السائلَ لو كان على سبيل المنع كان هو على حدِّ الإنكار الذي هو حقه بخلاف ذكر الفرق ، فإن فيه غصبَ منصب المعلِّل إلى آخر ما ذكرناه في

---

(١) المعارضة في الأصل هي المفارقة عند جمهور الأصوليين ؛ لأن المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة.
وعند البعض : إن صرح في المعارضة بالفرق بأن يقول: لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع بوجود الفرق بينه وبين الأصل باعتبار أن الحكم في الأصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فيه مفارقة .
انظر : كشف الأسرار للبخاري٤/ ١١٢ .

(٢) فت الشيء ، أي كسره فهو مفتوت و فتيت ، يقال : فت عضدي وهضَّ ركني .
راجع : الصحاح ١/ ٢٥٩ مادة : فتت

هذا الشـرط هنا، وبـيـانـه أن حكم الأصل وقف مـا يحـتـمل الرد والفـسخ وأنـت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الرد والفسخ.

وكذلك إن اعتبره بإعتاق المريض لأن حـكم الإجماع ثمة توقف العتـق و لـزوم الإعتاق و أنـت قد عديت البُطلان أصلاً.

فإن ادعى في الأصل حكمـا غـيـر ما قلنا لا نسلم، ومـثل قـولـهـم : قـتل آدمي مـضـمـون فـيـوجب المال كالخطأ لأن ثمة المثل غير مقدور عليه وسـبـيله

فساد الفرق في باب وجوه دفع العلل[1].

(**فإن ادعى في الأصل حكـما غيرَ ما قلنا**) بأن ادَّعى في البيع البطلانَ، وفي إعتاق الوارث التوقفَ لم يُسلَّم ذلك.

(**قـتل آدمي مـضـمـونٌ فـيـوجب المال كـالخطأ**) أصلُ المسألة أن مـوجَبَ القتل العمد عند الشافعي أحدُ شيئين : القصاصُ أو الديةُ من غير تعيين[2]

وعندنا موجبه القصاصُ عينًا، ولكن للأولياء أن يصالحوه على الدية[3].

و ثمرةُ قول الشافعي إنما تظهرُ في حق العدول للولي إلى مال القاتل من غير مرضاته، وعندنا ليس له ذلك بدون مرضاته .

---

(١) انظر : ص (١٨٣٥) فما بعدها .

(٢) عند الشافعية في المسألة قولان :

الأول: أن موجب قتل العمد القصاص وحده، ولا تجب الدية إلا بالاختيار .

والثاني: هو ما ذكره الشارح .

انظر : المجموع ١٨/ ٤٧٣ـ ٤٧٤ .

(٣) انظر : المبسوط ٢٦/ ٦٠.

ما قلنا أن لا نسلم قيام شرط القياس.

وتفسيره أن حكم الأصل شرع المال خلفا عن القود وأنت جعلته مزاحما له وقد بينا أن الناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة أثرها وإنما بين ذلك بوجوه أربعة وهذا .

❁ ❁ ❁

(**وأنت جعلتَه مزاحما له**) أي جعلت المالَ مزاحما للقود، وليس كذلك، فإن شرعيةَ المال في الأصل وهو الخطأ بطريق الخلافة عما هو الأصلُ وهو القتلُ لفوات الأصل ؛ لأنه لا يمكن في الخطأ إيجابُ مثل المتلَف من جنسه فوجب المال خلَفا عنه وهُنا أي في صورة العمد المثلُ من جنسه ممكنٌ فكان هو واجبا عينا ، (**وإنما يتبينُ ذلك**) أي صحةُ الأثر ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

باب بيان وجوه دفع المناقضة

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه : وحاصل ذلك أن المجيب متى أمكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة، كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات أنه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض.

أما الأول فبالوصف الذي جعله علة، والثاني بمعنى الوصف الذي به صار الوصف علة وهو دلالة أثره.

والثالث بالحكم بالمطلوب بذلك الوصف.

والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم.

أما الأول فظاهر مثل قولنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يُسن تثليثه كمسح الخف، ولا يلزم الاستنجاء لأنه ليس بمسح و لكنه إزالة النجاسة .

ألا ترى أنه إذا أحدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن............

باب بيان وجوه دفع المناقضة

(وهو) أي معنى الوصف .

(ألا ترى أنه إذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن) المسحُ أي

الاستنجاء سنة كذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين أنه خارج من الإنسان فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه إذا لم يسل لأنه ظاهر وليس بخارج لأن تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فإذا زايله الجلد كان ظاهرًا لا خارجًا.

ألا ترى أنه لا يجب به الغسل بالإجماع.

وأما الدفع بمعنى الوصف فإنما صح لأن الوصف لم يصر حجة بصيغته وإنما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان:

(**الاستنجاء**) بالحجر (**سنةً**).

و الدليلُ عليه إن الاستطابةَ [1] بالماء بعد إزالة عين النجاسة بالحجر فيه أفضلٌ، ومعلومٌ أن في العضو الممسوح كالرأس والخف على الرجل لا يكون الغَسلُ بعد المسح أفضلَ، بل إقامةُ الغسل مقامَ المسح فيه مكروهٌ [2].

(**كان ظاهرًا لا خارجًا**)؛ لأن الخارجَ هو ما يفارق مكانه ؛ لأن الجلدَ إذا تقشَّر عن موضع ظهَر ما تحته فلا يكون خارجًا، كمن يكون في البيت إذا رُفع البنيانُ الذي كان هو مستترًا به يكون ظاهرًا لا خارجًا، و إنما يُسمى خارجًا من البيت إذا فارق مكانَه من الباطن إلى الظاهر.

(**وأما الدفعُ بمعنى الوصف وذلك نوعان:**)

---

(١) الاستطابةُ: هي طلب الطهارة أي الاستنجاء.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٧٣.

(٢) لم أقف عليه في الهداية مع شرحيها (فتح القدير والعناية)، والمبسوط، وفتاوى قاضي خان، والفتاوى الهندية، ورد المحتار.

أحدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرًا.

والثاني بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق فكان ثابتا به لغة فصح الدفع به كما صح بالقسم الأول ، فكان دفعا بنفس الوصف وهذا أحق وجهي الدفع لكن الأول أظهر فنبدأ به.

وذلك مثل قولنا مسح في الوضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كمسح الخف و لا يلزم الاستنجاء ؛ لأن معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فإذا لم يكن مرادا بطل التكرار .

ألا ترى أنه يتأدى ببعض محله بخلاف الاستنجاء ؛ لأنه لإزالة عين النجاسة وفي التكرار توكيده . ألا ترى أنه لا يتأدى ببعضه فصار ذلك نظير

(**أحدهما ـ ثابتٌ بنفس الصيغة**) كمعنى الخروج من لفظ الخروج ، ومعنى المسح من لفظ المسح .

(**والثاني ـ بمعناه الثابت باللفظ دلالة**) يعني أن اللفظَ يدل على ما ذكرنا من التأثير وهو أن المسحَ مؤثرٌ في التخفيف ، وظهرَ أثره في الشرع كالتيمم و المسح على الخف و الجوارب و الجبائر .

ألا ترى أنه يُكره الغَسلُ في مسح الرأس ، والتكرارُ يُقرِّب إلى الغَسل فلا يُسن ، فكان اللفظُ دالا على ما ذكرنا من الأثر فكأنَّ هذا المعنى ثابتٌ به لغةً وهو معنى قوله : بمعناه الثابت به دلالةً ، وما ذكرنا يتأتى في جميع المعاني المستنبطة من النصوص ، وقد ذكرنا هذا في قول النبي عليه السلام : «الحنطةُ بالحنطة» . إلى آخره ، وكذلك هذا في الخارج النجس من غير السبيلين الدفعُ

الغسل و هذا معنى ثابت باسم المسح لغة.

وكذلك قولنا: إنه نجس خارج فكان حدثا كالبول و لا يلزم إذا لم يسل؛ لأن ما سال منه نجس أوجب تطهيرًا حتى وجب غسل ذلك الموضع فصار بمعنى البول وهذا غير خارج إذا لم يسل حتى لم يتعلق به ووجب التطهير.

وأما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب: إنه سبب للملك المبدل فكان سببا للملك المبدل و لا يلزم المدبر لأنا جعلناه سببا فيه أيضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف إليه.

ومثل قولنا في الجمل الصائل: إن المصول عليه أتلفه لإحياء نفسه والاستحلال لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما إذا أتلفه دفعا

أولا بما قال في الكتاب، (ولا يلزم إذا لم يسِل)؛ لأنه ليس بخارج.

والدفعُ بالمعنى الثاني أن الخارجَ النجسَ له أثرٌ في زوال الطهارة و إثبات التطهير، وما لم يَسل ليس له أثرٌ في زوال الطهارة؛ لأنه في معدنه.

(كالبيع يضاف إليه) أي المدبَّر.

و قوله: (لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع) هذا اللفظُ بظاهره خرج على وفاق قول من يقول بجواز تخصيص العلة.

وأما على قول العامة ففي غصب المدبَّر يُجعل أن السببَ لم يوجد أصلاً فلا يتصور نقضًا.

للمخمصة، ولا يلزم مال الباغي وما يجري مجراه لأن عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طردا لا نقضا.

وكذلك متى قلنا في الدم: إنه نجس خارج فكان حدثا لم يلزم دم الاستحاضة؛ لأنه حدث أيضا لكن عمله امتنع لمانع.

وأما الرابع فمثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم المستحاضة ودم صاحب الجرح السائل الدائم؛ لأن غرضنا التسوية بين هذا و بين الخارج من المخرج المعتاد وذلك حدث فإذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلاة فكذلك هذا.

(**ولا يلزم مالُ الباغي وما يجري مجراه**) وهو إتلافُ المكرَه بالقتل مالَ غيره أو مال قُطَّاع الطريق، وكذلك دمُ شاهر السيف، فوجه اللزوم هو أن إتلافَ مال الغير لإحياء المهجة موجودٌ ومع ذلك انتفت عصمةُ المتلَف حتى لا يجبَ الضَمانُ على العادل إذا أتلف مال الباغي.

وكذلك لا يجب ضمان المال على من أتلف مال غيره بسبب الإكراه بالقتل.

والجوابُ عنهما: أن عصمةَ مال الباغي بَطلت لمعنى آخر، وهو بغيه وتعدِّيه قبلَ أن يتلفه العدلُ فلم يكن بطلانُ عصمة ماله بسبب الاستحلال لإحياء المهجة حتى ينتقض.

وكذلك عدمُ وجوب الضمان في صورة الإكراه على المكرَه؛ لأن المكرَه هناك صار بمنزلة الآلة للمكره كالسيف والخنجر لانتقال فعله إليه، ولا يجبُ الضمانُ على الآلة فكان ما قلناه من العلة (**مطِّردًا لا منقوصًا؛ لأن غرضنا التسويةُ بين هذا**) أي بين الخارج النجس من غير السبيلين (**وذلك حدثٌ**)

وكذلك قولنا في التأمين أنه ذكر فكان سبيله الإخفاء و لا يلزم عليه الأذان وتكبيرات الإمام ؛ لأن غرضنا أن أصل الذكر الإخفاء وكذلك أصل الأذان والتكبيرات إلا أن في تلك الأذكار معنى زائدا وهو أنها أعلام فلذلك أوجب فيها حكمًا عارضًا .

ألا ترى أن المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير ، ومن صلى وحده أذن لنفسه، وهذا معنى قول مشايخنا في الدفع : إنه لا يفارق الأصل ، لكن ما قلنا أبين في وجوه الدفع، وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهذا .

❁ ❁ ❁

أي ودمُ الاستحاضة حدثٌ ، فإذا لزم أي دام واستمر .

(لأن غرضَنا أن أصلَ الذكر الإخفاءُ) يعني أن الغرضَ التسويةُ بين التأمين وبين سائرالأذكار في أن الأصلَ هو الإخفاءُ وذلك ثابتٌ إلا أن جَهر الإمام بالتكبيرات لا لأنها ذكرٌ بل لإعلام مَن خلفَه بالانتقال من ركن إلى ركن والجهرُ بالأذان والإقامة لَذلك ، ولهذا لا يَجهر المقتدي بالتكبيرات ولا يَجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة فيندفع النقضُ ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسويةُ بين هذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة .

(ومَن صلى وحدَه أذَّن لنفسه) ولا يَجهر بل إنما يؤذِّن على مقدار أن يَسمع أذانَه بنفسه .

❁ ❁ ❁

باب الترجيح

قال الشيخ الإمام: الكلام في هذا الباب أربعة أضرب:

أحدها: في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة.

والثاني: في الوجوه التي تقع بها الترجيح.

والثالث: بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح.

باب الترجيح[1]

(الكلامُ في هذا الباب أربعةُ أضرب)، فوجه الانحصار فيها هو الأمرُ الضروري، وذلك لأن الشروعَ في الكلام لا يصح بدون معرفة معناه، وتمامُ معرفة معناه إنما يستقيم أن لو ضَبَط جميع وجوهه.

وعند تعارضِ الوجهين من وجوه الترجيح لزم معرفة المخلَص منه؛ لأن الأصلَ عدمُ التعارض، ووجوه الترجيح في نفسها لا يخلو من وجهين:

(١) رجَحَ الميزانُ يَرْجَحُ ويَرْجُحُ ويَرْجِحُ رُجْحانا أي مال.
وفي الاصطلاح: إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة، أو أن يكون لأحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرًا.
راجع: الصحاح ١/ ٣٦٤ مادة: رجح، التعريفات ص ٧٨، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٣٤.

والرابع: في الفاسد من وجوه الترجيح .

أما الأول: فإن الترجيح عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا ، فصار الترجيحُ بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في مقابله أحد ركني التعارض.

وأصل ذلك رجحان الميزان، وذلك أن تستوي الكفتان بما يقوم به

صحيح وفاسد؛ فلذلك أتمَّ وجوهها ببيان الفاسد منها، فوجه تقديم الصحيح منها على الفاسد ظاهرٌ هو أن الصحيحَ موجودٌ من كل وجه بخلاف الفاسد فإنه موجودٌ من وجه دون وجه .

وقوله : (**عبارةٌ عن فضل أحد المِثلين**) توسُّعٌ في العبارة[1]؛ إذ حقيقةُ الترجيح إثباتُ الرجحان وفيما نحن فيه هو إظهارُ فضل أحد المِثلين على الآخر.

والدليلُ على ما قلتُه ما ذكره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بهذه العبارة فقال: الترجيحُ لغة : إظهارُ فضلٍ في أحد جانبي المعادلة وصفا لا أصلاً[2] أراد بقوله : «وصفًا» تَبعا لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره كالوصف الحقيقي للمخلوق ، فإنه عرضٌ لا يقوم بنفسه بل يقوم بالعين كالرجحان في الميزان.

فإن المرجحَ فيه لا يدخلُ تحت الوزن منفردًا أي لا يكون له وزنٌ بطريق

---

(١) لأن ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح ، فإن الترجيح إثبات رجحان.
كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٣٣ .

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٤٩ .

التعارض من الطرفين ثم ينضم إلى أحدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الأصل.

فسُمي ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة، فأما الستة والسبعة إذا ضُم إلى إحدى العشرتين فلا .

ألا يرى أن ضد الترجيح التطفيف، وذلك بنقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي أصل التعارض، وذلك معنى الترجيح

الأصالة حتى إن العشرةَ يوزن بمقابلة العشرة مع الحبَّة، ولا توضع للعشرة مع الحبة حَجرٌ على حدة بل حَجرُ العشرة حَجر العشرة مع الحبة ، وتُعارَض العشرةُ بالعشرة مع الحبة لوجود المساواة بينهما في أصل الوزن أولاً، ثم يثبت الرجحانُ للعشرة مع الحبة على العشرة المنفردة ، والرجحانُ أبدًا يقع بما لا عبرةَ له عند عدم المزيد عليه ، والحبةُ وإن كانت عينا تقوم بنفسها لكن لما لم يوضع لها مع العشرة حجرٌ على حدة في الوزن كانت تبعًا للعشرة كالوصف الحقيقي تبعٌ للعين باعتبار أنه عرَض لا يقوم بنفسه بل يقوم بالعين.

(وقوله : كالدانق ونحوه في العشرة) .

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : نحو الحبة في العشرة[1] .

وهذا قريب منه ، فإن الدانق قيراطانِ . ذكره في «المغرب»[2] وذكر في

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٤٩ .

(٢) انظر: المغرب ١/ ٢٩٦ مادة: دنق.

شرعا . ألا يرى أنا جوَّزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون .

قال النبي عليه السلام للوزان : «زن وأرجح» ولم يجعله هبة ، فإن كان ذلك أكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبيل ما يقع التعارض بصفة التطفيف صار هبة وكان باطلاً .

ولهذا قلنا إن الترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة بانفراده ، وإنما يقع بوصف لا يصلح لإثبات الحكم بانفراده كرجل أقام شاهدين على عين

«الصحاح» الدانق : سدسُ الدرهم[1]، والدرهمُ : أربعةَ عشر قيراطًا . قال النبي عليه السلام للوزَّان : «زِنْ وَارجِح تمامَه، فإنّا معشرَ الأنبياء هكذا نَزِنُ»[2] .

(ولم يجعله هبةً)[3] فوجه التمسُّك به على ما ادَّعاه هو أن النبي عليه

---

(١) انظر : الصحاح ٤/ ١٤٧٧ مادة : دنق .

(٢) خرجه أبو داود في كتاب البيوع باب الرجحان في الوزن ٢/ ٢٦٥ . حديث رقم ٣٣٣٦ بلفظ : « زن وارجح» . وبهذا اللفظ الترمذي في كتاب البيوع باب ما جاء في الوزن ٣/ ٥٨٩ حديث رقم ١٣٠٥ ، وقال أبو عيسى : حديث سويد حديث حسن صحيح ، والنسائي في كتاب البيوع باب الرجحان في الوزن حديث رقم ٤٦٠٦ ، والدارمي في كتاب البيوع باب الرجحان في الوزن ٢/ ٧١٢ حديث رقم ٢٤٨٧ ، وخرجه ابن ماجه في كتاب التجارات باب الرجحان في الوزن ٢/ ٧٨٤ حديث رقم ٢٢٢٠ بلفظ : «يا وزان، زن وارجح».

(٣) الهبة في اللغة : التبرع بما ينتفع به الموهوب .
وفي الشرع : تمليك بلا عوض ، ويقال لفاعله : واهبٌ ، ولذلك المال : موهوب ، ولمن قبله : الموهوب له .
راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٥٠ .

وأقام آخر أربعة لم يترجح ؛ لأن ذلك علة انضم إلى مثلها فلم يصلح وصفًا .

وإنما يقع الترجيح بوصف مؤكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين ؛ لأنه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدًا .

السلام لم يَعتبر الزيادةَ التي يقع بها الرجحانُ حتى أجاز الإرجاحَ في الوزن في قضاء الدين أو غيره ؛ إذ لو اعتبر تلك الزيادةَ لكان تلك الزيادةُ هبةً ، ولما أجاز الإرجاحَ بها حينئذ لكون تلك الهبة هبةً مشاعًا ، وهبةُ المشاع[1] لا تجوز فيما يقبل القسمة وهذا منه ، أو لكونه إدخالُ الصفقة في الصفقة أي صفقةُ الهبة في صفقة قضاء الدين أو في صفقة تسليم الثمن للبائع ، وإدخال الصفقة في الصفقة منهيٌ عنه .

(**وإنما يقع**) الترجيحُ (**بوصفٍ مؤكِّد لمعنى الركن**) وذلك في أن يتعارضَ شهادة المستوِر مع شهادة العدل بأن أقامَ أحدُ المدّعيين مستورين والآخرُ عدلين ، فإنه يترجحُ الذي شهد له العدلان بظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهوده ، وكذلك في النسب أو النكاح لو ترجح حجةُ أحد الخصمين باتصال القضاء بها ؛ لأن ذلك مما يؤكد ركنَ الحجة ، فإن بقضاء القاضي تمامَ معنى الحجة في الشهادة وتعيُّن جانبِ الصدق (**ولذلك لم يقع الترجيحُ بشاهدٍ ثالثٍ على الشاهدين ؛ لأنه لا يزيد الحجة قوةً**)[2] ؛ لأن

---

(١) المشاع : حصة مقدرة غير معينة ولا مُفْرَزَة ، أو حصة من شيء غير مقسوم .
راجع : معجم لغة الفقهاء ص ٤٣٠ .

(٢) اختلف الأصوليون في الترجيح بكثرة الأدلة ؛ قال الجمهور : لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة . =

لهذا قالوا : إن القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر ، وإنما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور أولى من الغريب ؛ لأن الشهرة

القوي ما قام به القوة ، وقيام شاهد ثالث بشاهدين لا يتصور ، فلا تتصور زيادةُ القوة ، والشاهدُ الثالث من جنس ما يقومُ به الحجة فلا يجوز به الترجيحُ .

فإن قلت : الوصفُ الأول مسلَّمٌ وهو أن الشاهدَ الثالثَ لا يُتصور قيامه بشاهدين ، وأما الوصفُ الثاني وهو أن الشاهدَ الثالثَ من جنس ما يقوم به الحجة فممنوعٌ ؛ لأن قبولَ شهادة الشاهد موقوفٌ إلى وجود شاهد آخر بالنص ، فكان الواحدُ مما لا يقوم به الحَجةُ .

قلت : لا نسلم ، بل شهادةُ امرأة واحدة تقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجالُ وهو ظاهر ، وذكر في «الإيضاح» : كما تقبل شهادةُ امرأة واحدة في الولادة تقبل شهادةُ رجلٍ واحد أيضًا عليها[1] ، وهذا كلُّه شهادةٌ بدلالة اشتراط لفظ الشهادة واختصاصِ مجلسِ القضاء والحريةِ والإسلامِ .

(**وإنما يترجح النصُ بقوةٍ فيه**) على ما مر ذكره وهو : أن المحكمَ راجحٌ

= وقال بعض الحنفية وبعض الشافعية ـ وهو مذهب الإمام مالك والشافعي ـ كما نسبه إليه الرازي في المحصول ، والسبكي في المنهاج ـ : إن الترجيح بكثرة الأدلة صحيح . انظر : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٣٦ ـ ١٣٧ ، إحكام الفصول للباجي ص ٦٥١ ، المحصول ٥/ ٤٠١ ، الإبهاج ٣/ ٢١٦ ، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٥٩ .

(١) هو الإيضاح في الفروع للإمام أبي الفضل عبد الرحمن بن محمد الكرماني الحنفي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ .

توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام، وذلك إذا جرح رجل رجلاً جراحة وجرحه آخر جراحات فمات منها، وذلك خطأ أن الدية تجب نصفين ولا بترجيح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا ؛ لأن كل جراحة تصلح علة معارضة، فلم تصلح وصفًا يقع به الترجيح.

وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين إنهما سواء في استحقاقه؛ لأن كل جزء من أجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء.

وإن قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره، فقد وافقنا الشافعي على هذا؛ لأنه لم يرجح صاحب الكثير أيضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسمًا على قدر الملك.

على المفسَّر، والمفسرُ راجحٌ على النص والظاهر.

(**وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشِقص الشائع**) قيد بالشيوع ليكون متفقًا عليه. (**المبيعُ بسهمين متفاوتين**) بأن كانت الدارُ بين ثلاثة لأحدهم نصفها، وللآخر ثلثها، وللآخر سدسها، فباع صاحب السدس نصيبه إنهما سواءٌ في استحقاق الشفعة.

(**لأنه لم يُرجح صاحبُ الكثير**)؛ لأنه لو رجح صاحبُ الكثير لَما أجاز مزاحمةَ صاحب القليل إياه في استحقاق الشفعة، ولَما أعطى له شيئًا من الشفعة لما أن المرجوحَ بمقابلة الراجح بمنزلة المعدوم، والمعدومُ لا نصيب له من شيء.

وكان هذا منه غلطا بأن جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على أجزائها، وأجمع الفقهاء في ابني عم أحدهما زوج المرأة أن التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد علة بانفراده، وقال عامة الصحابة - رضي الله عنهم - في ابني عم أحدهما أخ لأم: إن السدس له بالأخوة والباقي

(**فكان هذا منه غلطًا بأن جَعل حكم العلة متولدا من العلة**)[1] كالثمر والولد، وهما متولدان من الشجر والأمِّ.

وأما حكمُ الملك فلا يُتصور تولدُه من العلة؛ لأن التولدَ يقتضي تأخر الولد عن الأم بأزمنة، والحكمُ مع العلة يقترنان في الوجود كالضرب مع الألم والقطع مع الانقطاع.

فكذلك بطل جَعْل حكم العلة متولدًا من العلة، وكذلك جَعل الحكم منقسمًا على أجزاء العلة غلطٌ أيضًا؛ لأنه ما لم يثبت جميعُ أجزاء العلة لا يثبت الحكمُ أصلاً فجعلُ الحكمِ منقسمًا على أجزاء العلة قولٌ بأن كلَّ جزء من العلة علةٌ لجزء من الحكم، وهذا باطلٌ. (**في ابني عم أحدهما أخ لأمٍ**)

---

(١) فحكم العلة هنا هو استحقاق الشفعة، والمتولد من العلة هو ملك الشفيع، فعند الشافعي لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه، فيقضي بالشقص المبيع أثلاثًا؛ لأن الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسومًا على قدر الملك، وبه قال الإمام مالك وهو الصحيح في مذهب الإمام أحمد.
وعند الحنفية: يقضي بالمبيع بينهما على عدد الرؤوس دون الأنصباء، وإليه ذهب المزني من الشافعية وأحمد في رواية.
راجع: الهداية ٩/ ٣٧٧-٣٧٩، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٤٣٨، المجموع ١٤/ ٣٢٦، المغني لابن قدامة ٥/ ٥٢٣.

بـينهما بالتعصيب، خلافًا لعبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ ولم يجعلوا الأخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادها لا يصلح وصفا؛ لأنها أقرب من العمومة بخلاف الإخوة لأم، فإنها جعلت وصفا للإخوة لأب؛ لأن هذه الجهة تابعة والمنزل واحد.

وإنما يجب طلب الرجحان من قبل الأوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها.

صورته أن يكون أخوان لأب وأم أو لأب لكل واحد منهما ابنٌ، فمات أحدهما وترك امرأةً وهي أم ابنه، فتزوّج أخوه امرأتَه فولد له ابن، ثم مات هذا الأخ، ثم مات ابنُ الأخ المتوفى الأول وترك ابنَيَ عم أحدهما أخوه لأم.

(**خلافًا لابن مسعود ـ رضي الله عنه**) ـ فإن ابنَ مسعود قال: يترجح ابنُ العم الذي هو أخ لأم؛ لأن الكلَّ قرابةٌ فيتقوَّى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى بمنزلة أخوين أحدُهما لأب وأم والآخرُ لأب، وأخذنا بقول أكثر الصحابة[1] ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ لأن العصوبةَ المستحقة بكونه ابن عم مخالفٌ للمستَحق بالأخوة، ولهذا يكون استحقاق ابن العم العصوبةَ بعد استحقاق الأخ بدرجات.

والترجيحُ بقرابة الأم في استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة

---

(١) ويقول ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: إن المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم، وعن عمر ـ رضي الله عنه ـ فيه روايتان، أظهرهما مثل قول ابن مسعود ـ رضي الله عنه.
انظر: أقوال الفريقين وأدلتهما في المسألة في: المبسوط ٢٩/ ١٧٧.

وأما القسم الثاني فعلى أربعة أوجه: الترجيح بقوة الأثر، والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به، والترجيح بكثرة أصوله، والترجيح بالعدم عند عدمه.

أما الأول: فلأن الأثر معنى حجة، فمهما قوي كان أولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس، وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيده قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي وإتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره.

وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض؛ لأنه ليس بذي حد ولا متنوع بل هو التقوى، ولا وقوف على حدوده، مثاله ما قلنا في طول الحرة إنه لا يمنع الحر من نكاح الأمة.

العصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الأخوَين، فحينئذ يقع الترجيحُ بقرابة الأم؛ لأنه لا يستَحق بها العصوبة ابتداءً، فيجوز أن يتقوَّى بها علة العصوبة في جانب الأخ لأب وأم؛ إذ الترجيحُ يكون بعد المعارضة والمساواة.

أما قرابةُ الأخوَّة فليست من جنس قرابة ابن العم حتى يتقوَّى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخٌ لأم، بل يكون هذا النسب بمنزلة الزوجية، فيعتبر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السبيلين في شخص آخر: وقوله: (والمنزلُ واحدٌ) وهو الأخُوة.

(**وليس كذلك فضلُ عدالة بعض الشهود على عدالة بعضٍ**) أي ليس مثلَ الرجحان الذي قلنا في الخبر بقوة الاتصال (**مثاله**) أي مثال الترجيح

وقال الشافعي - رحمه الله - يمنع لأنه يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل حر كالذي تحته حرة، وهذا وصف بين الأثر وقلنا إنه جائز لأنه نكاح يملكه العبد بإذن مولاه إذا دفع إليه مهرا يصلح للحرة والأمة جميعًا، وقال: تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الأنكحة.

وهذا قوي الأثر لأن الحرية من صفات الكمال وأسباب الكرامة، والرق من أسباب تنصيف الحل، فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل.

فأما أن يزداد أثر الرق ويتسع حله فلا، وهذا أثر ظهرت قوته ويزداد وضوحًا بالتأمل في أحوال البشر .

بقوة الأثر؛ (لأنه يُرِقُّ ماءَه على غُنية وذلك حرامٌ على كل حُرٍّ)؛ لأن الإرقاقَ إهلاكٌ من وجه؛ لأن الرقَّ أثرُ الكفر والكفرُ موتٌ فكان الإرقاقُ إهلاكًا معنًى.

ألا ترى أن الإمامَ في الأسارى يتَخيَّر بين القتل والإرقاق .

(فأما أن يزدادَ أثَرُ الرق ويتَّسع حِلُّهُ فلا) ففسَّر ازدياد أثر الرق باتّساع الحِل؛ لئلا يُتوهَّم ما هو المعهودُ المشروعُ في حق العبد بأن يزدادَ أثر الرق في التضييق في الحِلّ إلى النصف؛ لأن للرق أثرًا في التنصيف في النعمة والمحنة لا في التضعيف على ما يجيء بيانه إن شاء الله تعالى[1].

و أما أن يزدادَ أثرُ الرقّ في الاتساع في الحِل فلا وعنده يلزم ذلك؛ لأن

---

(١) راجع: ص (٢١٥٩) فما بعدها.

ألا يرى أنه حل لرسول الله عليه السلام التسع أو إلى ما لا يتناهى لفضله وشرفه، فأما ما ذكر من الأثر فضعيف بحقيقته؛ لأن الإرقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل بإذن الحرة، فالإرقاق أولى وضعيف بأحواله.

العبدَ قادرٌ عنده على تزوج الأمة والحرة على ما ذكر في الكتاب، والحرُ ليس بقادر عليه، فيزداد أثرُ الرق في الاتساع في الحل على قَود كلامه؛ لأنه يحل للعبد الحُرةَ والأمةَ، ولا يحل للحرِّ إلا الحرةَ، فكان للحر نصفُ ما للعبد، فكان هذا نقضَ الأصول وعكسَ المعقول.

(**حَلَّ لرسول الله عليه والسلام التسع أو إلى ما لا يتناهى**). قالت عائشةُ رضي الله عنها «ما قُبض رسولُ الله عليه السلام حتى أباح له من النساء ما شاء».

وقوله: (**لأن الإرقاقَ دون التضييع وذلك جائزٌ بالعزل بإذن الحرة فالإرقاق أولى**).

فإن قلت: لا نسلم قضيةَ هذه النكتة؛ لأنه كم من شيء يجوز للإنسان أن يمتنعَ عن تحصيل أصله.

أما لو باشر في تحصيل أصله لا يجوز له أن يمتنعَ عن تحصيل وصفه المرغوب، كصلاة التطوع فإن له أن يمتنع عن تحصيل صلاة التطوع في الأصل.

أما لو باشر في تحصيل صلاة التطوع كان عليه أن يحصلَ جميع شرائطها ورعاية أوصافها التي تلزم الكراهة عند فوتها، وكذلك النكاحُ كان للرجل أن

. . . .

يمتنع عن تحصيله ولو باشر تحصيله يجب عليه إحضار الشهود ، وكذلك بيع الربا وسائر البياعات كان له أن يمتنعَ عن تحصيل أصله ولو باشر في تحصيل أصله يجب عليه تحصيل شرائط جوازه ، فكذلك هاهنا جاز له أن يمتنعَ عن تحصيل أصل الولد بالتضييع بالعزل وغيره .

أما لو باشر في تحصيله لا يجوز له أن يمتنعَ عن تحصيل وصفه المرغوب وهو الحريةُ كما في النظائر ؛ حيث لم يلزم من جواز الامتناع عن الأصل جواز الامتناع عن تحصيل وصف الكمال ، فكيف يثبت تحقيق الأولى ؟

قلت : نعم كذلك ، إلا أن الذي نحن بصدده ليس هو نظير ما ذكرتَه من المسائل ، فإن ما ذكرتَه من المسائل ليس لها وجودٌ شرعًا بدون تلك الشرائط التي ذكرتَها ، فكان في التزام أصلها شرائطَها التي لا يوجد أصلها إلا بها ، فيجب عليه تحصيل تلك الشرائط لالتزامها معنى بحكم عقد الإسلام .

وأما الذي نحن بصدده فللأحرار وجودٌ وللأرقّاء وجودٌ حسّاً وشرعًا ، فلم يلزم مباشرة الأصل من تحصيل الوصف ، ولاشك أن وجودَ الأصل وهو المتبوعُ أولى من وجود وصفه الذي هو التبعُ ، فلما جاز له الامتناعُ عن تحصيل الأصل بالتضييع بالعزل جاز له الامتناعُ عن تحصيل وصفه الذي هو التبعُ بالطريق الأولى ؛ لأن مرتبةَ التبع أدنى من مرتبة الأصل ، والأولويةُ إنما تنشأ من دُنوّ[1] مرتبة التبع فيما للأصل وجودٌ بدون ذلك التبع شرعًا ؛ والذي

(١) دنوتُ منه دُنُوًّا، وأدنيتُ غيري، ودانيت بين الأمرين : أي قاربت وبينهما دَنَاوةٌ أي قرابةٌ. انظر : الصحاح ٦/ ٢٣٤١ مادة: دنا .

فإن نكاح الأمة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عنه ومن ذلك قولهم في نكاح الأمة الكتابية أنه لا يجوز للمسلم لأن الرق من الموانع.

وكذلك الكفر فإذا اجتمعا ألحق بالكفر الغليظ، ولأن الضرورة انقضت بإحلال الأمة المسلمة وقلنا نحن: لا بأس به لأنه دين يصح معه نكاح الحرة، فكذلك نكاح الأمة كدين الإسلام وهو نكاح يملكه العبد

نحن فيه منه.

(**فإن نكاحَ الأمةِ جائزٌ لمن يملك سُرِّية**[1] **يستغني بها عنه**) أي يستغني بتلك السُرِّية عن إرقاق الولد؛ لأنها إذا ولدت عن مولاها يثبت النسب ويكون الولد حراً، وكذلك من كان له أمُ ولد كان له أن يتزوجَ أمةً مع غنيته عن إرقاقِ مائه، فعُلم بهذا أن وصفَه هذا ضعيفٌ في حاله.

(**لأن الرقَّ من الموانع أي في الجملة**) ألا ترى أن نكاحَ الأمةِ على نكاح الحرة ممنوعٌ فكانت رِقيَّةُ الأمة مانعةً لمن تحته حرة عن تزوُّجها.

(**وكذلك الكفرُ**) أي من الموانع، حتى لا يجوز للمسلمة أن تتزوج

---

(١) السُرية الأمة التي بوأتها بيتًا، وهو فُعلية منسوبة إلى السرِّ، وهو الجماع أو الإخفاء؛ لأن الإنسان كثيرًا ما يُسرها ويسترُها عن حُرَّته، وإنما ضُمت سينُهُ لأن الأبنية قد تُغيرُ في النسبة خاصة، كما قالوا في النسبة إلى الدهر دُهري، وإلى الأرض السهلة سُهلي، والجمع السراري، وكان الأخفش يقول: إنها مشتقة من السرور؛ لأنه يُسر بها، يقال تسررت جارية وتسريت أيضًا كما قالوا: تظننت وتظنيتُ.
راجع: الصحاح ٦/ ٢٣٧٥ مادة: سرا، التعريفات للجرجاني ص ٨٠، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٢٨، معجم لغة الفقهاء ص ٢٤٤، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٧١.

المسلم.

وهذا أثر ظهرت قوته لما قلنا أن أثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما قيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود، وذلك يختص بما يقبل العدد من الأحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال ليس بمتعدد، فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو أحوال متعددة وهي التقدم والتأخر والمقارنة، فصح متقدما ولم يصح متأخرًا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا ؛ لأنه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث والأقراء أنها صارت ثنتين بالرق لما قلنا.

فهذا وصف قوي أثره ولذلك قلنا في الحر إذا نكح أمة على أمة أنه صحيح كالعبد إذا فعله وضعف أثر وصفه ؛ لأن الرق ليس من أسباب التحريم لكنه من أسباب التنصيف كرق الرجال لم يحرّم على الرجل شيئًا حل للحر لكنه أثر في التنصيف.

وقد جعلت الرق من أسباب فضل الحل، وهذا عكس المعقول ونقض الأصول ودين الكتابي ليس من أسباب التحريم أيضا وأثرهما مختلف أيضًا، فلا يصلح أن يجعلا علة واحدة وغير مسلم له أن يكون نكاح الأمة

الكتابي وإن كان عكسه جائزاً.

(وأثرهما مختلف) أي أثرُ الرق وأثرُ دين الكتابي مختلفٌ، فإن أثرَ الرق التنصيف، وأثَرُ دين الكتابي الخُبث في الاعتقاد لا التنصيف.

وأما الجوابُ عن قوله: «فإذا اجتمعا أُلحق بالكفر»، فقلنا: لا نسلم أن

في حكم الجواز ضروريًا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الإرقاق.

ومثاله أيضًا ما قال الشافعي في إسلام أحد الزوجين إنه من أسباب

كفرَ الكتابية يتغلَّظُ برقِّها في حكم النكاح، بل الأمةُ الكتابيةُ كالمسلمة في الحل بملك اليمين، فإنه لو كان يتغلظُ عند الاجتماع لم تحِل بملك اليمين كالمجوسية لما قلنا من سقوط حرمة الإرقاق لما قلنا إنه يحِل له العزلُ فالإرقاقُ أولى؛ لأن في العزل تضييع الأصل والوصف، وفي الإرقاق تضييع الوصف، فلما جاز العزل وجب أن يجوز الإرقاقُ بالطريق الأولى.

فعُلم بهذا أن نكاحَ الأمة ليس بضروري، ولأن الرقيقَ في النصف الباقي مساوٍ للحر، فكما أن نكاحَ الحرة يكون أصلاً مشروعًا لا بطريق الضرورة، فكذلك نكاح الأمة في النصف الباقي لها ونعتبره بالعبد بل أولى؛ لأن معنى عدم الضرورة في حق الأمة أظهر منه في حق العبد، فإنها تستمتع بمولاها بملك اليمين، والعبدُ لا طريق له سوى النكاح، ثم لم يُجعل بقاءُ ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ثابتًا بطريق الضرورة، ففي حق الأمة أولى.

(لكنه في حكم الاستحباب مثلُ نكاح الحرة الكتابية) يعني يُستحب نكاحُ الحرة، ولا يُستحب نكاحُ الأمة لا أن جوازَ نكاح الأمة ضروري، بل هو مطلقٌ على ما قلنا كما قلنا في نكاح الحرة المسلمة مع نكاح الحرة الكتابية، يعني أن نكاحَ المسلمة مستحبٌ، ونكاحُ الكتابية غيرُ مستحب لكنه مطلقٌ لا ضروريٌ.

الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه .

وكذلك الردة سوى بينهما ، وهذا وصف ضعيف الأثر لا يخفى على أحد وقلنا نحن : إن الإسلام ليس من أسباب الفرق ؛ لأنه من أسباب العصمة وبقاء الآخر على ما كان ليس من أسبابه أيضا بالإجماع ، فوجب إثبات الحكم مضافًا إلى سبب جديد وهو فوات أغراض النكاح مضافا إلى امتناع الآخر عن أداء الإسلام حقًا للذي أسلم وهو سبب ظاهر الأثر كما في اللعان والإيلاء والجب والعنة .

فكذلك هاهنا (**سوّى بينهما**) أي سَوَّى بين الردة وإسلام أحد الزوجين في وقوع الفرقة يعني بتعجيل الفرقة قبل الدخول في الفصلين وبعد الدخول عند انقضاء العدة في الفصلين ، وعندنا إذا أسلم أحدُ الزوجين لا تقع الفرقة لا قبل الدخول ولا بعد الدخول ، بل يُعرض الإسلامُ على الآخر ، فإن أسلمَ فهما على نكاحهما ، وإن أبى فرّق القاضي بينهما ، وفي ردَّة أحدهما تتعجل الفرقةُ قبل الدخول وبعده لما بينهما من المنافاة فيفوت الغَرض الأصلي من النكاح وهو الازدواج بطريق الموافقة .

(**كما في الإيلاء واللعان[1] والجَبّ[2] والعُنَّةِ[3]**) ، فإن فيها فواتَ

---

(١) اللعان : هي شهادات مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ، ومقام حد الزنا في حقها .
راجع : التعريفات للجرجاني ص ٢٤٦ ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٥٤ .

(٢) جَبّ : القطع كالجباب ـ بالكسر ـ والاجتباب واستئصال الخصية .
راجع : القاموس المحيط باب الباء فصل الجيم مادة : جبب .

(٣) العُنَّة : اسم من عُنّ عن امرأة إذا منع عن المرأة بالسحر وغيره ، أوعجز يصيب الرجل =

وأما الردة فمنافية؛ لأنها من أسباب زوال العصمة، وذلك أمر بين ولا

أغراض النكاح، وفي اللعان يفوت أغراض النكاح ؛ لأنه نزَل عليهما أحدُ المكروهين إما الغضَبُ أو اللَعنُ، وفي موضع ينزل اللعنُ أوالغضبُ ارتفعت البرَكة لا محالةَ فيفرِّق القاضي بينهما إن امتنعَ الزوج عن التفريق.

وكذلك في الإيلاء يفوت الغرض من النكاح وهو الازدواجُ بينهما، لأنه آذاها بمنع الوطء عنها لفظًا، فإذا مضى على موجَب تلفُّظه يقع الطلاقُ جزاءً لظلمه عليها، وكذلك في الجَب والعُنَّة يفوتُ الغرض الأصلي من شرعية النكاح وهو التوالدُ والتناسلُ وقضاءُ الشهوة بطريق الحِل بالنكاح، ثم لو استُديم النكاحُ مع ذلك ربما تميلُ المرأةُ إلى غير الزوج فتقع في الزنا فتفسد الفراش، فيفرِّق القاضي بينهما دفعًا للضرر عنها، وحصَل من هذا كله أن سببَ الفرقة في هذا كله هو دفعُ ضرر الظلم عنها ؛ لأن ما هو المقصودُ بالنكاح وهو الاستمتاعُ فائتٌ شرعًا، فجُعل تفريقُ القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأبى منهما سببًا لذلك وهو قوي الأثَر، ويظهرُ ذلك بالرجوع إلى الأصول، فإن التفريقَ باللعان وبسبب الجَبِّ والعُنَّة والإيلاء كان ثابتًا باعتبار هذا المعنى.

(**وأما الرِّدةُ**) فهي غيرُ موضوعة للفرقة بدليل صحتها؛ حيث لا نكاح للمرتد، وبه فارق الطلاق وإذا لم تكن موضوعة للفرقة عرفنا أن حصولَ

= فلا يقدر على الجماع وجمعها عُنَن.

راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٩١، المعجم الوسيط ص ٦٣٣: العنة.

يلزم إذا ارتدا معا لأنا أثبتنا حكمه بنص آخر وهو إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والقياس ليس بحجة في معارضة الإجماع، ولأن حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية إليه في تضاد حكمين وضعف أثر قوله : الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما ؛ لأنا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع.

ومثاله قوله في مسح الرأس : إنه ركن في الوضوء وهذا ضعيف الأثر ؛ لأن الركنية لا تؤثر في التكرار ولا يختص به فقد سن تكرار المضمضة وأثر المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه قوي لا ضعف فيه.

الفرقة بها لكونها منافيةً للنكاح حكمًا، وذلك وصفٌ مؤثرٌ، ومع وجود المنافي لا يبقى النكاحُ، كالمحرَميَّة بالرضاع والمصاهرة سواء دخل بها أو لم يدخل بها، ولأن حالَ الاتفاق دون حال الاختلاف فلم تصح التعديةُ إليه في تضاد حكمين.

بيانه أن ارتدادَ أحدهما اختلافٌ في الدين وخلافٌ بينهما، وارتدادَهما اتفاقٌ على الكفر، فلم تصح التعديةُ من الوفاق إلى الخلاف ؛ لأن الخلافَ ليس نظيرَ الوفاق بل هو ضدُّه، فكان فيه تعديةٌ من أحد الضدَّين إلى الضد الآخر وهو لا يجوز مع أن حكمَهما مختلفٌ، فإن الاتفاقَ على الكفر لا يمنع ابتداءَ النكاح ولا بقاءه، والاختلافُ يمنع ابتداءَ النكاح.

فعُلم بهذا أن الاتفاقَ على الكفر دون الاختلاف فيه في منع النكاح فلا تصح التعدية منه إلى ما فوقه.

وهذا أكثر من أن يُحصى.

وأما الثاني وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به؛ فلأن الأثر إنما صار أثرًا لرجوعه إلى الكتاب والسنة والإجماع.

فإذا ازداد ثباتًا ازداد قوة بفضل معناه، وذلك في قولنا في مسح الرأس إنه مسح، فهذا أثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار.

(وهذا أكثرُ من أن يُحصى).

ومن ذلك الأكثر ما علَّل الشافعي في عدد الطلاق أنه معتبرٌ بحال الزوج؛ لأنه هو المالكُ للطلاق، وعددُ الملك معتبرٌ بحال المالك.

وقلنا نحن: الطلاقُ تصرفٌ يُملك بالنكاح فيتقدرُ بقدر ملك النكاح، وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق والحرية؛ لأن الملكَ إنما يثبتُ في المحل باعتبار صفة الحِل، والحِل الذي يبتنى عليه النكاحُ في حق الأمة على نصف منه في حق الحرة فبقدر ذلك يثبت الملك، ثم بقدر الملك يتمكن المالكُ من الإبطال، كما أن بقدر ملك اليمين التمكنَ من إبطاله بالعتق حتى إذا كان له عبدٌ واحدٌ يملك إعتاقًا واحدًا، فإن كان له عبدان يملك إعتاقين.

وكذلك يظهر أثرها بالرجوع إلى الأصول حيث يختلف باختلاف حالها كما في القَسم والعدة.

ألا ترى أن الركن وصف عام في الوضوء وفي أركان الصلاة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركن إكماله بالإطالة في الركوع والسجود لا تكراره، ووجدنا في الباب ما ليس ركنا ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق .

وأما أثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب .

وكذلك قولنا في صوم رمضان : إنه متعين أولى من قولهم صوم فرض لأن الفرضية لا توجب إلا الامتثال به والتعيين لا محالة، وذلك وصف خاص في الباب .

(**وكان من قضية الركن إكمالُه بالإطالة في الركوع والسجود**) لا تكراره بخلاف السجدة الثانية ؛ لأن الكلامَ في التكرار بطريق السنة إكمالا للفرض، والسجدةُ الثانيةُ فرضٌ على حدة ليست بمكمِّلة للأولى .

وبقوله : (**في كل ما لا يعقل تطهيرًا**) احترز عن مسح الاستنجاء .

(**وذلك وصفٌ خاصٌ في الباب**) أي قوله : «صَوم فرض» وصفٌ خاصٌ في باب العبادة .

وقولنا : عَيْنٌ يَعُمُّ العباداتِ وغيرَها من الودائع[1] والغصوبِ، يعني أن

---

(١) الوديعة : هي أمانة تركت عند الغير للحفظ قصدًا، وودائع الشرك : العهود مع المشركين، والفرق بين الوديعة والأمانة أن الوديعة خاصة والأمانة عامة، و يبرأ في الوديعة عن الضمان إذا عاد إلى الوفاق ولا يبرأ في الأمانة .
راجع : الجرجاني ص ٣٢٥، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٤٢ .

وأما التعيين فلازم حتى تعدى إلى الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد وعقد الإيمان ونحوها فكان أولى.

وكذلك قولنا في المنافع: إنها لا تضمن مراعاة لشرط ضمان العدوان

الوديعةَ إذا رُدَّت إلى صاحب الوديعة يَخرج المودَع عن العهدة بأيِّ جهة رُدَّت لتعيّن حقه، وكذلك المغصوبُ والمبيعُ بيعًا فاسدًا إذا رُدًّا يَخرُج مَنْ عليه رَدُّهما عن العهدة بأي جهة رُدًّا سواءً علم صاحب الحق به أو لم يعلم.

وقوله: (**وعقدِ الإيمان**) - روي بكسر الهمزة والياء التحتانية بنقطتين - يعني إذا أقر بالإيمان بالله تعالى بأي وجه وُجد الإقرارُ منه طوعًا أو كرهًا في حال السكر أو في حال الصحو يُحكم بأنه مؤمنٌ بالله تعالى؛ لتعيُّن فرضية الإيمان عليه، فبالإطلاق يَتأدَّى هذا الفرض وإن لم تُعيِّن الفرضيةُ؛ لأن تعينَ الفرض عليه يُغني عن التعيين كما قلنا في صوم رمضان - ورُوي بفتح الهمزة - على أنه جمعُ يمين بمعنى الحلف، يعني إذا حلف بالله أنه لا يدخل هذه الدار مثلاً ثم دخل ناسيًا أو مخطئًا أو مكرهًا، فإنه يحنث لتعيُّنه في يمينه.

وقوله: (**ونحوها**) كالسيف المحلى بالذهب أو بالفضة إذا بيع بجنس الحلية، وقد أدَّى بعضَ ثمن السيف في المجلس ثم افترقا يتعيَّنُ المؤدَّى للحلية سواءً أطلق أوعيَّن أو قال من ثمنهما لتعين بدل الحلية بالقبض، وعلى هذا مسائلُ الصرف كثيرةٌ

(**إنها لا تُضمن مراعاةً لشرط ضمان العدوان**) يعني أن شرطَ ضمان العدوان المماثَلَة.

بالاحتراز عن الفضل أولى من قولهم : إن ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف تحقيقا للجبر وإثبات المثل تقريبا وإن كان فيه فضل ؛ لأنه فضل على

قال اللهُ تعالى : ﴿ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[1] ، وقال تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾[2] فلا تُضمن المنافعُ[3] لفوت شرطه وهو المماثلةُ ؛ لأن العرضَ لا يماثلُ العين وهو الذهبُ والفضةُ وهذا ظاهرٌ .

(**أن ما يُضمَن بالعقد يُضمن بالإتلاف**) أي أن المنافعَ مما تُضمن بعقد الإجارة يجب أن تكون مضمونة بالإتلاف كما في الأعيان ، وإن كان فيه فضلٌ أي في الضمان فضلٌ وهو العينيةُ بالدراهم أو الدنانير على المضمون وهو المنافع ، فإنها عرَضٌ ، لكن ذلك الفضلَ إنما يجب على المتعدي وهو الغاصب .

---

(١) سورة البقرة/ ١٩٤ .

(٢) سورة الشورى/ ٤٠ .

(٣) قال الشافعية : إذا زاد المغصوب في يد الغاصب بأن كانت شجرة فأثمرت ، أو جارية فسمنت أو ولدت ولدًا مملوكًا ، ثم تلف ضمن ذلك كله ؛ لأنه مال للمغصوب منه حصل في يده بالغصب فضمنه بالتلف» .

وقال الحنفية : «ولد المغصوب ونماؤها ، وثمرة البستان المغصوب أمانة في يد الغاصب إن هلك فلا ضمان عليه إلا أن يتعدى فيها أو يطلبها مالكها فيمنعها إياه» .

وقال المالكية : إذا هلكت المنافع في يد الغاصب فلا شيء على الغاصب .

وعند الحنابلة : تضمن المنافع بالإتلاف .

انظر : الهداية ٩/ ٣٤٨ ، الكافي في أهل المدينة المالكي ص ٤٣٠ ، المغني ٥/ ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤١٩ . المجموع ٤/ ٢٤٨ .

المتعدي أو إهدار على المظلوم ولأنه إهدار وصف أو إهدار أصل.

فكان الأول أولى لأن التقييد بالمثل واجب في كل باب كما في الأموال كلها والصيام والصلاة وغيرها.

(**أو إهدار على المظلوم**) أي لو لم نوجب الضمانَ على الظالم مع تلك الزيادة يلزم إهدار أصلِ حق المغصوب منه، (**ولأنه إهدارُ وصف**) وهو إهدارُ العينية على الظالم (**أو إهدارُ أصلٍ**) وهو إهدارُ أصلَ حق المغصوب منه (**فكان الأول أولى**) أي الإهدارُ الأولُ من النكتتين[1] أولى من الثاني في النكتتين، فكان قوله: «فكان الأولُ» راجعًا إلى الأول من كل واحدة من النكتتين.

والدليلُ على ما ذكرتُه ما ذكره الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - مفسِّرًا حيث قال: ثم هو - أي الشافعي - يَزعم أن علَّته أقوى في ثبات الحكم المشهود به عليه من وجهين:

أحدهما: أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فمراعاةُ جانب المظلوم وإلحاق الخسران بالظالم بإيجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم.

والثاني: أن في إيجاب الضمان إهدارَ حق الظالم فيما هو وصفٌ محضٌ، وإذا قلنا لا يجب الضمان كان فيه إهدارُ حق المتلَف عليه في أصل المالية، ولاشك أن الوصفَ دون الأصل[2].

---

(١) وهو: إهدار الوصف أولى تحملاً لأدنى الضررين لدفع أعلاهما.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٥٨.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٥٩ - ٢٦٠.

ووضع الضمان في المعصوم أمر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم.

والفضل على المتعدي غير مشروع؛ وهذا لأنه وإن قل فإنه حكم شرعي ينسب إلى صاحب الشرع بغير واسطة ونسبة الجور إليه بدون واسطة فعل العبد باطل ، وأن لا يضمن مضاف إلى عجزنا عن الدرك.

(ووضع الضمان عن المعصُوم) أي إسقاط الضمانِ عنه (مثل العادل يتلف مال الباغي) وماله معصومٌ بدليل وجوب الحفظ على الإمام (والفضلُ على المتعدي غيرُ مشروع) ؛ لأن الظالمَ لا يُظلم ولكن يُنتصف منه مع قيام حقه في ملكه ، فمراعاةُ الوصف في الوجوب كمراعاة الأصل .

ألا ترى أن في القصاص الذي يبنى على المساواة التفاوتَ في الوصف ، كالصحيحة مع الشلاَّء تمنع جريان القصاص ، ولا يُنظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ، يعني لو كان يدُ القاطع صحيحةً ويدُ المقطوع شلاَّءَ فبقطع اليد الشلاء لا تقطع يدُ القاطع الصحيحة قصاصًا ؛ لأن الأكملَ لا يستوفى بالأنقص ، ولم يُقَل فيه بالقطع مع أن فيه إهدارَ وصف في حق الظالم .

فعُلم بهذا أن إهدارَ الفضل على المتعدي غيرُ مشروع سواءً كان ذلك في الأصل أو في الوصف ، فعرفنا أن قوةَ الثبات فيما قلنا .

وقوله : (**بدون واسطة فعل العبد**) احترازٌ عن عقد الإجارة ، فإن الجورَ فيه وهو إهدارُ الوصف بواسطة فعل العبد .

وذلك سائغ حسن، ولأن الوصف وإن قل فائت أصلاً بلا بدل والأصل وإن عظم فائت إلى ضمان في دار الجزاء، فكان تأخرًا والأول إبطالاً والتأخير أهون من الإبطال وهذا كذلك في عامة الأحكام.

(**وذلك سائغٌ حسنٌ**) أي عدمُ إيجاب الضمان فيما لا يُضمن بسبب عجزنا عن درك المماثلة جائزٌ حسنٌ كما في سجدةِ التلاوة إذا لم يسجد في الصلاة، وكالصلاة إذا فاتت في أيام التشريق في حق التكبير، وكذلك في حقوق العباد ما إذا أتلف مالَ الغير من ذوات القيم كما في الحيوانات فإن حقَّ المتلَف عليه في الصورة ساقطٌ لعجزنا عن إثبات المماثلة في الصورة.

(**والتأخيرُ أهون من الإبطال**) أي تأخيرُ حق المغصوب منه إلى دار الجزاء أيسرُ من إبطال وصف مال الغاصب وهو العينيةُ في الدراهم والدنانير، (**وهذا كذلك في عامة الأحكام**) أي تأخيرُ حق المظلوم إلى دار الجزاء بسبب العجز عن إثبات المماثلة لحقه جائزٌ ثبت ذلك.

كذلك في عامة الأحكام كما في الشتم الذي لا يوجب حدَّ القذف، وكالضربةِ الواحدةِ التي هي غير موجبةٍ للأرش والقصاص والغيبةِ والبهتان.

ثم قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ وعلى هذا قلنا: إن ملكَ النكاح لا يُضمن بالإتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول، وملكَ القصاص

فأما ضمان العقد فباب خاص فكان ما قلناه أولى.

وأما الثالث وهو كثرة الأصول فهو من جنس الإشهاد في السنن وهو قريب من القسم الثاني في هذا الباب.

وأما الرابع فهو العكس الذي ذكرنا هو أضعف وجوه الترجيح؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك أوضح لصحته، فصلح أن يدخل في أقسام الترجيح.

لا يُضمن بالإتلاف في الشهادة على العفو[1] يعني أنه مؤخرٌ إلى دار الجزاء.

(**وأما ضمانُ العقد فبابٌ خاصٌ**) جوابٌ عن قوله: «ما يُضمن بالعقد يُضمن بالإتلاف» (**فكان ما قلناه أولى**)؛ لأنه عامٌ منسحبٌ على أصول كثيرة وهو من أسباب الترجيح.

(**وأما الرابعُ ـ فهو**) ترجيحٌ بعدم الحكم عند عدم الوصف[2].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٦٠.

(٢) أي أن الوصف إذا كان مطرداً منعكساً بأن وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحًا على الذي اطرد ولم ينعكس، واختلف في صحته:
فعند بعض المتأخرين لا عبرة به؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم أي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده؛ لأنه ليس بشيء، فلا يصلح مرجحًا؛ لأن الرجحان لابد له من سبب، ومختار عامة الأصوليين: أنه صالح للترجيح؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وشدة تعلقه به، فصلح مرجحًا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء.
راجع: أصول السرخسي ٢/ ٢٦١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٦٢، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٧٨ـ٣٧٩.

وذلك قولنا في مسح الرأس إنه مسح وهو ينعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس؛ لأن المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الأخوة إنها قرابة محرمة للنكاح لإيجاب العتق أحق من قولهم يجوز وضع زكاة أحدهما في الآخر؛ لأن ما قلنا ينعكس في بني الأعمام.

وقولهم لا ينعكس؛ لأن وضع الزكاة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق.

وكذلك قولنا في بيع الطعام: إنه مبيع عين فلا يشترط قبضه أولى من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم ربا الفضل؛ لأنه ينعكس

(**لأن ما قلنا ينعكس في بني الأعمام**)؛ لأن قرابةَ بني الأعمام لما لم تكن محرَّمةً للنكاح انعدم حكمُ العتق فيهم بالملك: (**لأن وضعَ الزكاة في الكافر**) أي في الكافر الأجنبي لا يحِل.

(**أنه مبيعُ عينٍ**) أي أن كلَّ واحدٍ من الطعام مبيعُ عينٍ، فكان بمعنى ما ذكره شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ لأنه عينٌ بعينٍ، وينعدم هذا الحكمُ وهو عدمُ اشتراط التقابض عند انعدام هذا الوصف وهو العينيةُ، فإن في باب الصرف اشتراطُ القبض من الجانبين[1]؛ لأنه دَين بدين، وفي السلَم اشتراطُ القبض في رأس المال؛ لأن المسلَم فيه (**دين لو قُوبل كلُّ واحد منهما بجنسه حَرُم ربا الفضل**) كالذهَب بالذهب والفضة بالفضّة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٦١ ـ ٢٦٢.

ببدل الصرف ورأس مال السلم؛ لأنه دين بدين ولا ينعكس تعليله لأن بيع السلم لم يشمل أموال الربا، ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالئ بالكالئ.

وأما القسم الثالث: فإن الأصل في ذلك أن كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده، ويقوم به أحواله الحادثة على وجوده، فإذا تعارض ضربًا ترجيح أحدهما في الذات والثاني في الحال على مضادة الوجه الأول، كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال لوجهين:

أحدهما: أن الذات أسبق من الحال فيصير كاجتهاد أمضى حكمه لا يحتمل النسخ بغيره، ولأن الحال قائمة، فلو اعتبرنا على مضادة الأول كان ناسخا للأول مُبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للأصل ناسخا له وهذا عندنا.

والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزلّ القدم والمصيب في

(**ولا ينعكس تعليله**). ألا ترى أنه يُشترطُ قبضُ رأس المال في المجلس في السلَم وإن جمعَ العقدُ هناك بدلين لا يَحرُم التفاضلُ إذا قُوبل كلٌّ واحد منهما بجنسه، فإنه لو جعل رأس مال السلَم الثوبَ يُشترط قبضُه في المجلس أيضا، وإن كان لا يَحرُم التفاضل عند المقابلة بجنسه.

وأما **القسمُ الثالثُ**: وهو بيان المخلَص عند تعارض وجوه الترجيح (**إن كلَّ موجود مما يحتمل الحدوث**)، وبقوله: «مما يحتمل الحدوث» يحترزُ عن ذات الله تعالى، فإن اسمَ الموجود ينطلق عليه وهو متعالٍ عن احتمال الحدوث.

مراكز الزل مأجور وبيانه فيما هو موضع الإجماع قولنا في ابن ابن الأخ لأب وأم أو لأب إنه أحق بالتعصيب من العم؛ لأن هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بخالة.

وكذلك العمة لأم مع الخال لأب وأم أحق بالثلثين والثلث للخال؛ لأنها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بخالة وابن الأخ لأب وأم أحق من ابن الأخ لأب لاستوائهما في الذات، فيترجح بالخال وابن ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب للرجحان في الذات ومثله كثير.

(لأن هذا راجحٌ في ذات القرابة)؛ لأن قرابةَ الأخوة مقدمةٌ على قرابة العمومة.

(والعمُّ راجحٌ بخالة) وهي قلةُ الواسطة في الذكر؛ لأنك تقول: هناك هو ابنُ ابنِ أخيه لأب وأم، وهاهنا تقول: هو عمه[1].

(لاستوائهما في الذات) أي في ذات قرابةِ الأخوة، (وكذلك العمةُ مع الخال لأب وأم) يعني أنهما إذا اجتمعا فللعمةَ الثلثان باعتبار أن المرجِّحَ في حقها معنى في ذات القرابة وهو الإدلاءُ بالأب، وفي الأخرى معنى في حالها

---

(١) في كلام الشارح نظر وهوأن: ابن ابن أخيه لأب وأم أو لأب مقدم على العم مع أن في كثرة الواسطة؛ لأن قرابة الأخوة مقدمة على قرابة العمومة كما أشار إليه الشارح قبل هذا، إلا إذا جعلنا عبارة متن البزدوي بصورة (والعم راجح بحالة ـ وهي زيادة القرب؛ لأنه يتصل بواسطة الأب وابن ابن الأخ بواسطتين) كما هو في النسخة المطبوعة بالباكستان ـ وأما عندي فالنسختان معا غير منقوطتين.

وعلى هذا قال أصحابنا ـ رحمهم الله ـ في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشيء ونحوها: إنه ينقطع حق المالك لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه ولا يضاف حدوثها إلى صاحب العين.

وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت .

(**لأن الصنعةَ قائمةٌ بذاتها من كل وجه**) أي موجودةٌ من كل وجه، ولا يرادُ بالقيام هاهنا ما يرادُ بقولهم: العينُ قائمٌ بذاته، بل يرادُ ما يراد بقولهم العرَض قائمٌ بالعين أي موجودٌ فيه، وبيان وجود الصنعة من كل وجه هو أن الثوبَ بعد الخياطة تغيَّر هيئته واسمه والمقصودُ منه، فتبدلُ الهيئة والاسم دليلٌ على المغايرة صورة، وتبدلُ المقصود دليلٌ على المغايرة معنى، وإذا ثبتت المغايرةُ صورة ومعنى إلى الثاني كان الثاني موجوداً من كل وجه؛ إذ وجودُ الشيء الحادث إنما كان بصورته ومعناه.

فمن ضرورة ثبوت الثاني انعدامُ الأول؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحدُ شيئين، وإذا انعدم الأولُ بفعله صار ضامنا عليه وقد ملكه بالضمان[1].

---

(١) فينقطع حق المالك عن العين إلى القيمة عند الحنفية إلا في رواية عن الإمام يوسف.
وفي المشهور من مذهب الإمام مالك: أنه لا ينقطع حق المالك عن العين، بل هو مخير بين أخذه على ما وجده عليه، وبين أخذ قيمتها يوم اغتصب، وليس له أخذه وأخذ ما نقصه الفساد.
وقال الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو يوسف في رواية: إن لصاحب المال أن يأخذ ماله وأرش نقصه إن نقص، ولا شيء للغاصب في الزيادة.
راجع: الهداية ٩/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩، المجموع للنووي ١٤/ ٢٥١، المغني لابن قدامة ٥/ ٤٠٣.

وأما العين فهالكة من وجه وهي من ذلك الوجه مضاف إلى صنعة الغاصب، فصارت الصنعة راجحة في الوجود، وقال الشافعي رحمه الله: صاحب الأصل أحق لأن الصنعة باقية بالمصنوع تابعة له.

والجواب عنه ما قلنا: إن البقاء حال بعد الوجود فإذا تعارضا كان الوجود أحق من البقاء.

وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين أنه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة، فإذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة.

(**وهي من ذلك الوجه تضاف إلى صنعة الغاصب**) أي والعين من حيث الحدوث تضاف إلى صنعة الغاصب لتسمية العين باسم المصنوع كالقميص والقباء دون الثوب، وهو المعنيُّ مقابله: والصنعةُ قائمةٌ من كل وجه والعينُ هالكةٌ من كل وجه، فكان الترجيحُ للموجود على المعدوم.

وذكر في «المبسوط» فإن قيل: صاحبُ الثوب صاحبُ أصلٍ، والغاصبُ صاحب وصف وهو جانٍ، فكان مراعاةُ جانب الأصل أولى، فلماذا ينقطع حقُّ صاحب الأصل؟

قلنا: لأن هذا الوصفَ قائمٌ من كل وجه، والأصلُ قائمٌ من وجه مستهلك من وجه؛ لأن الأصلَ كان ملكًا للمغصوب منه مقصودًا، والآن صار تبعًا لملك غيره والتبعُ غيرُ الأصل، ولهذا صار بحيث يستحق بالشفعة بعد أن كان منقولا لا يستحق بالشفعة، وانعدم منه سائر وجوه الانتفاع سوى هذا.

وقال الشافعي رحمه الله: بل ترجح الفساد احتياطًا في العبادة والجواب ما ذكرنا أن هذا يؤدي إلى نسخ الذات بالحال.

وعلى هذا قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في رجل له خمس من الإبل السائمة مضى من حولها عشرة أشهر ثم ملك ألف درهم ثم تم حول الإبل فزكاها ثم باعها بألف درهم أنه لا يضمها إلى الألف التي عنده لكنه يستأنف الحول، فإن وهبت له ألف أخرى ضمها إلى الألف الأولى؛ لأنها أقرب فإن تصرف في ثمن الإبل فربح ألفا ضم الربح إلى أصله.

وإن كان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكاة لما قلنا

وإنما يترجح الأصلُ إذا كان قائمًا من كل وجه كما في مسألة الساحة، فإنها قائمةٌ من كل وجه، صالحةٌ لما كانت صالحةً له قبل البناء تستحق بالشفعة كما كانت من قبل، فلهذا رجَّحنا هناك اعتبار حق صاحب الساحة[1].

وقوله: (**ونحوها**) كما إذا غصَب الحنطةَ فطَحنها أو غصَب الحديدَ فاتخذه سيفا أو صفراءَ فاتخذه آنيةً.

(**ضم الربحَ إلى أصله**) وإن بعُد من الحول؛ لأن المرجحَ هنا معنى في الذات وهو كونه نماء ثمن الإبل ليسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القُرب من الحول، وفي الأول وهو المالُ المستفادُ لمّا استوى الجانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال.

---

(١) انظره في: ١١/ ١٦٤.

إن الألف الربح متصل بأصله ذاتًا متصل بالألف الأخرى حالاً ، وهي القرب إلى مُضي الحول والذات أحق من الحال والله أعلم ، وإنما ذكرنا من هذه الأقسام أمثلة معدودة لتكون أصلا لغيرها من الفرع .

وأما الرابع فعلى أربعة أوجه :

ترجيح القياس بقياس آخر وما يجري مجراه على ما قلنا .

وأما **الرابعُ** :أي الرابعُ من التقسيم الأول المذكورِ في أول باب الترجيح وهو قوله : (**والرابعُ في الفاسد من وجوه الترجيح**) (**ترجيحُ القياس بقياس آخر**) ؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما حجةٌ شرعيةٌ لثبوت الحكم بها ، فلا يكون إحداهما مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود ، وقد ذكرنا أن ما يَصلحُ علةً لا يصلح مرجحًا ، نظيرُ هذا ما لو علَّل المعلِّلُ من طرف الشافعي في أن صائمَ رمضانَ لو أكل أو شرب متعمدًا لا تجب الكفارةُ .

فقال : هذا أكلٌ حرامٌ عليه ناقصُ الأثر فلا يُلحق بالوقاع في الغلظة كما لو وُجدا في غير الملك ، فإن الأكلَ هناك غيرُ ملحق بالوقاع في إيجاب الحدِّ فكذلك الأكلُ هاهنا لا يُلحق بالوقاع في إيجاب الكفارة ، ولأن كلَّ واحد منهما مفسدٌ للصوم ، فلا يُلحق هو بالوقاع كما في الحج ، فإن الأكلَ هناك غيرُ ملحق بالوقاع في إفساد الحج فكذلك هاهنا لا يلحق بالوقاع في إيجاب الكفارة .

ثم قال : قياسي الأول يُرجَّح بقياسي الثاني ، هذا وأمثاله لا يصح لما قلنا إن القياسَ علةٌ بنفسه فلا يصلح أن يكون مرجِّحًا .

والثاني الترجيح بغلبة الأشباه مثل قولهم: إن الأخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكاة وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان أولى، وهذا باطل لأن كل شبه يصلح قياسًا فيصير كترجيح القياس بقياس آخر.

فإن قلت: على هذا يجب عليك أن تفرِّقَ بين ثلاثة أشياء وهي: ترجيحُ القياس بقياس آخر، والترجيحُ بغلبة الأشباه، والترجيحُ بكثرة الأصول، فإن هذه كلَّها يتراءى أنها عبارةٌ عن معنى واحد فَبين أنها هكذا أو هي أشياء متغايرةُ المعاني متلازقةُ المباني.

قلت: بلى هي أشياء متغايرةُ المعاني متلازقةُ المباني. أما ترجيحُ القياس بقياس آخر فهو كما أريتُكه من ترجيح الشافعي قياسَه الأول بالثاني، فلكل واحد من القياسين وصفٌ على حدة وأصلٌ على حدة مع اتحاد الحكم وهو عدمُ إلحاق الأكل بالوقاع.

(**وأما غلبة الأشباه**) فهي أن يكون لوصفه أصلٌ واحدٌ، ولكن لذلك الأصل أوصافٌ جمَّةٌ تشترك بين المقيس والمقيس عليه، كما قال الشافعي في: أن الأخَ لا يعتق بالملك؛ لأن قرابةَ الأخ قرابةٌ غير الولاد فلا يعتق بالملك كابن العم إذا مُلك، وابن العم وهو المقيس عليه واحدٌ لكن له أوصافٌ جمَّةٌ يشترك الأخُ فيها مع ابن العم على ما ذكر في الكتاب من جواز (**وضع الزكاة وحِل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين**).

وأما الترجيحُ بكثرة الأصول فهو: أن يؤخذَ الترجيح من قوة الوصف بأن

والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم : إن الطعم أحق لأنه يعم القليل والكثرة وهذا باطل، ولأن الوصف فرع النص، والنص العام والخاص سواء عندنا.

يظهرَ أثرُ ذلك الوصف لزيادة قوته في مواضعَ جمَّة[1] كظهور أثر المسح في إثبات التخفيف في مواضعَ مختلفة[2]، وكما قال أبو يوسف ومحمدٌ ـ رحمهما الله ـ في الأب : إنه لا يملك تزويج ابنته الصغيرة بأقل من صداق مثلها .

قالا : لأن ولايةَ الأب عليها مقيدةٌ بشرط النظر، ثم معنى الضرر في هذا

---

(١) أو هو أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد.

(٢) فيقال: إن مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره، كمس الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة أولى من قول أصحاب الشافعي : أنه ركن، فيسن تكراره كالغسل، فإنه لما شهد لصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها، ولم يشهد لوصف أصحاب الشافعي وهو الركنية إلا الغسل ترجح عليه .
ثم زعم بعض الحنفية وبعض أصحاب الشافعي أن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر، والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هنا، ولأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة؛ لأن شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة.
وعند الجمهور هو صحيح؛ لأن الحجة هي الوصف المؤثر لا الأصل المستنبط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد، ولزوم الحكم لذلك الوصف من وجه آخر غير شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح.
راجع: أصول السرخسي ٢/ ٢٦١، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٦١، شرح ابن الملك على المنار ص ٨٧٧، حاشية البناني على شرح جلال المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٧٤.

وعندكم الخاص يقضي على العام، فكيف صار العام أحق من الذي هو فرعه؟! ولأن التعدي غير مقصود عندكم فبطل الترجيح ، وعندنا صار علة بمعناه لا بصورته والعموم صورة .

والرابع : الترجيح بقلة الأوصاف فيقال : ذات وصف أحق من ذات وصفين وهذا باطل ؛ لأن العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الإيجاز والاختصار والنص الذي أشبع بيانه سواء .

العقد ظاهرٌ فلا يملكه الأبُ كما لا يملك بيع مالها بالغبن الفاحش ، وظهر أثرُ هذا الوصف أيضا في تزويج أمتها ، فإن الأبَ لا يملك تزويجَ أمةِ الصغيرة بأقل من مهر مثلها ، وظهر أثره أيضا في حق الاعتراض ، فإن ابنته لو زوَّجت نفسَها بمثل هذا المهر فللأولياء الاعتراضُ .

وفي غلبة الأشباه لما كان كلُ شبَهٍ وصفًا على حدة ولكل واحد حكمٌ على حدة كحل الحليلة، ووضع الزكاة، وقبول الشهادة، وجريان القصاص، كان كلٌّ واحدٍ منها بمنزلة قياسٍ على حدة؛ فلذلك شبَّه ذلك بترجيح القياس بقياسٍ آخر، فيصير هو كترجيح القياس بقياس آخر، ولم يقل هو ترجيح القياس بقياس آخر ؛ لأن المقيسَ عليه متَّحدٌ فلا يكون هو ترجيحَ قياس بقياس آخر حقيقةً.

وحاصله أنه إذا اتحد الحكمُ والوصفُ مع اختلاف الأصول كان الترجيحُ به ترجيحًا بكثرة الأصول وهو صحيحٌ ؛ لأن ذلك يدل على قوة ثبات الوصف في استدعاء ذلك الحكم الذي ادَّعاه المعلِّلُ ، ولو اختلف الوصفُ والأصلُ مع

وإنما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها فأما بالصور فلا

اتحاد الحكم كان الترجيحُ به ترجيحًا بقياس آخر وهو فاسدٌ؛ لما ذكرنا ، ولو اختلف الحكمُ والوصفُ مع اتحاد الأصل كان الترجيحُ به ترجيحًا بغلبة الأشباه فكان فاسدًا أيضًا ؛ لأن ذلك بمنزلة ترجيح القياس بقياس آخر ، فكان ترجيحُ القياس بقياس آخر كترجيح الخبر بالخبر والكتاب بالكتاب .

والترجيحُ بكثرة الأصول كان بمنزلة ترجيح الخبر بسبب الشهرة وهو صحيحٌ ، فاغتنم فروقَ هذه الأصول ، فإن مثلَ هذا لا يحصل إلا بإتعاب النفس بترك التَواني[1] و إحياء الليالي .

و قوله: **(وما يجري مجراه)** أراد به ترجيح أحدِ القياسين بالخبر فإنه فاسدٌ؛ لأن القياسَ متروكٌ بالخبر ولا يكون حجةً في مقابلته ، والمصيرُ إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة كما بينا ، وكذلك ترجيحُ أحد الخبرين بنص الكتاب فاسدٌ ؛ لأن الخبرَ لا يكون حجةً في معارضة النص .

(يَقضِي على العام)أي يترجح عليه ، ولأن معنى الخصوص والعموم يبتني على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص .

---

(١) آن أونًا : ترفَّه وصار في خفضٍ ودعة واستراحٍ .
انظر : المعجم الوسيط ص ٣٣: آن .

وإنما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها فأما بالصور فلا

اتحاد الحكم كان الترجيحُ به ترجيحًا بقياس آخر وهو فاسدٌ؛ لما ذكرنا ، ولو اختلف الحكمُ والوصفُ مع اتحاد الأصل كان الترجيحُ به ترجيحًا بغلبة الأشباه فكان فاسدًا أيضًا ؛ لأن ذلك بمنزلة ترجيح القياس بقياس آخر ، فكان ترجيحُ القياس بقياس آخر كترجيح الخبر بالخبر والكتاب بالكتاب .

والترجيحُ بكثرة الأصول كان بمنزلة ترجيح الخبر بسبب الشهرة وهو صحيحٌ ، فاغتنم فروقَ هذه الأصول ، فإن مثلَ هذا لا يحصل إلا بإتعاب النفس بترك التَواني[1] و إحياء الليالي .

و قوله: **(وما يجري مجراه)** أراد به ترجيح أحدِ القياسين بالخبر فإنه فاسدٌ؛ لأن القياسَ متروكٌ بالخبر ولا يكون حجةً في مقابلته ، والمصيرُ إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة كما بينا ، وكذلك ترجيحُ أحد الخبرين بنص الكتاب فاسدٌ ؛ لأن الخبرَ لا يكون حجةً في معارضة النص .

(يَقضِي على العام)أي يترجح عليه ، ولأن معنى الخصوص والعموم يبتني على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص .

---

(١) آن أونًا : ترفَّه وصار في خفض ودعة واستراحٍ .
انظر : المعجم الوسيط ص ٣٣ : آن .

جعل نظمه حجة ففي هذا أولىٰ.

❁ ❁ ❁

جُعل نظمه حجةً) وهو الكتابُ ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

= على شيء آخر فكانت أولى .

ومنهم من قال التي هي أكثر وصفًا أولى ؛ لأنها أكثر شبهًا بالأصل .

وقال عبد العزيز البخاري : والصحيح أنهما سواء ؛ لأن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص ، والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة .

راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٧٣ ، المستصفى ٢/ ٤٠٢ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ .

باب وجوه دفع العلل الطردية

وهو القسم الثاني من هذا الباب، وذلك أربعة أوجه:

القول بموجب العلة لأنه رفع الخلاف فهو أحق بالتقديم، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة.

أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وأنه يلجئ

باب وجوه دفع العلل الطردية

(وهو القسم الثاني من هذا الباب) أي باب وجوه دفع العلل الطردية من باب قسم وجوه دفع العلل الذي ذكر قبل هذا بسبع أوراق بقوله: العللُ قسمان: طرديةٌ، ومؤثرةٌ[1]. فذَكر هناك وجوه دفع العلل المؤثرة، وذكر هاهنا وجوه دفع العلل الطردية، فلما قدَّم هناك دفع العلل المؤثرة لزم تأخير وجوه دفع الغلل الطردية، فسمَّاه قسمًا ثانيًا وإن كان هو في التقسيم وقع أولا.

(فهو أحقُ بالتقديم)؛ لأنه يرفع الخلاف، فالمصيرُ إلى المنازعة عند تعذر المصير إلى الموافقة.

---

(1) انظر: ص (٢١٨).

أصحاب الطرد إلى القول بالمعاني الفقهية، وذلك مثل قولهم في مسح الرأس: إنه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه.

فيقال لهم عندنا: يسن تثليثه؛ لأن فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا، وعندكم بأقل منه فما يجاوزه إلى استيعابه فتثليث وزيادة إذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لا محالة .

ألا ترى أن من دخل ثلاث دور كان ثلاث دخلات بمنزلها في دار واحدة وإذا كان كذلك فقد ضم إلى الفرض أمثاله ، فكان تثليثا وزيادة، فإن غير العبارة فقال: وجب أن يسن تكراره لم يسلم ذلك في الأصل؛ لأن التكرار

وأما عند إمكان الموافقة فلا معنى للمصير إلى المنازعة (**فإن غَيَّرَ العبارة**) أي من التثليث إلى التكرار، وإنما غيَّر إليه؛ لأن التثليثَ لا يقتضي اتحادَ المحل على ما ذكر في الكتاب، والتكرارُ يقتضي اتحاد المحل فيحصل مقصود الخصم بهذا التغيير، لكن لا نسلم ثبوت سنة التكرار في الأصل بطريق الأصالة.

وهو معنى قوله: «لم نسلم ذلك في الأصل»أي لم نسلم سنيةَ التكرار في غَسل الوجه بطريق الأصالة، بل صِير إليه لضرورة ضيق المحل (**وتكميله بإطالته في محله إن أمكن**) أي وتكميلُ الركن إنما يكون بإطالة الركن إذا أمكن إطالته، وإمكان إطالة الركن إنما يكون إذا لم يستغرق الفرضُ جميعَ المحل كما في مسح الرأس، فإن فرضه يحصل بمسح ربع الرأس عندنا وبما ينطلق عليه اسم المسح عند الخصم، فأمكن تكميل ذلك الفرض باستيعاب جميع الرأس بالمسح لبقاء كلِّ جانب من جوانب الرأس لإقامة المفروض من المسح، فكان استيعابُ جميعه تكميلاً له كما في إطالة القيام والركوع

في الأصل غير مسنون، ولكن المسنون تكميله وهو الأصل في الأركان وتكميله بإطالته في محله إن أمكن بمنزلة إطالة القيام والركوع والسجود، ولكن الفرض لما استغرق محله اضطررنا إلى التكرار خلفًا عن الأصل والأصل هاهنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فبطل الخلف وظهر

والسجود في الصلاة، فإن فرضَ القيام يحصل بمجرد ما ينطلق عليه اسمُ القيام فإطالته بعد ذلك كان تكميلاً له، وكذلك في الركوع والسجود، ثم يرد على هذا أن القيام والركوع والسجود بعد الإطالة يجب ألا يقع المطوَّل بعد وجود مجرد القيام والركوع والسجود فرضًا كما هو كذلك في مسح الرأس عند الاستيعاب حيث يقع هناك ما وراء الربع سنةً.

والفرقُ بينهما ما ذكر في الكتاب بعد هذا بقوله: «والجواب أن هذا خلافُ الكتاب» أعني أن في مسحِ الرأس الباء في الكتاب دخلت في محل المسح فاقتضت تبعيضَ المسح، ولا كذلك في القيام وغيرِه فبقي على ما اقتضاه مطلقُ الكتاب من فرضية جميعه، ثم عدم إمكان تكميل الركن بالإطالة إنما يكون في محل إذا استغرق الفرضُ جميعَ المحل كما في غَسل الوجه حيث لم يمكن العملُ هناك بما هو الأصل في تكميل الركن وهو الإطالةُ؛ فلذلك صِرنا في تكميله إلى التكرار للضرورة.

فعُلم بهذا أن التكرارَ في غَسل الوجه في حق التكميل لم يكن بطريق الأصالة، ولا ضرورةَ في حق مسح الرأس؛ لعدم استغراق الفرض جميعَ المحل فيُعمل فيه بما هو الأصلُ في التكميل وهو الإطالةُ.

بها فقه المسألة وهو أن لا أثر للركنية في التكرار أصلاً كما في أركان الصلاة، ولا أثر لها في التكميل لا محالة.

ألا يرى أن مسح الرأس يشاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة.

وكذلك المضمضة، فأما المسح فله أثر في التخفيف لا محالة لأنه لا يؤدي لطهر معقول، فلما كان كذلك كانت الإطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار، ألا يرى أن التكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلاً.

فعُلم بهذا أن معنى قوله: (**وهو أن لا أثرَ للركنية في التكرار أصلاً**) أي بطريق الأصالة (**ولا أثرَ لها في التكميل لا محالة**) أي لا اختصاص للركنية في التكميل لا محالة؛ لأن التكميلَ كما هو مسنونٌ في الركن كذلك هو مسنونٌ في الذي ثبت رخصةً كمسح الخف، فإن مسحَ الخف ليس بركن في الوضوء. هكذا صرَّح به في «التقويم»[1].

وهذا لأن الركنَ ما يقوم به الشيء وينعدم بانعدامه، ومسحُ الخف شيء يجوز الوضوء بدونه؛ لأنه لو غَسل قدمه لا يحتاج إلى مسح الخف.

أما غسلُ القدم فهو ركنٌ في الوضوء؛ لأنه لا يجوز الوضوء بدونه إما بذاته أو بخلفه وهو المسحُ، وكذلك هو مسنونٌ في الذي ثبت سنةً كالمضمضة، لكن تكميلَها إنما كان بالتكرار لاستيعاب سنةِ المضمضة جميعَ المحل.

---

(١) لم أقف عليه.

وأما الغسل فقد شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلاً ولم يكن محظورًا، فقد أدى القول بموجب العلة إلى الممانعة وهذا كله بناء على أن الفرض في المسح يتأدى ببعض الرأس لا محالة.

وذلك غير مسلم على مذهبهم، بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط إلى أدنى المقادير، وذلك كالقراءة عندكم وإن طالت كانت

وكذلك هو مسنونٌ في الذي ثبت أصالةً كغسل الرجل، فكان تكميلُه أيضا بالتكرار لاستيعاب الأصل جميعَ محل الغسل.

فعُلم بهذا أن الركنَ وغيرَه سواءٌ في استحقاق التكميل، ولم يكن للركنية اختصاصٌ بالتكميل. (**بالمحظور**) وهو الغَسل أي غسل الرأس وهو محظورٌ. (**فقد أدَّى القول بموجب العلة إلى الممانعة**) أراد بالممانعة ما ذكر من قوله: «لا نسلم ذلك في الأصل» أي كان جوابنا في التعليل الأول للخصم بطريق القول بموجب العلة وفي التعليل الثاني له كان جوابنا له بطريق المنع.

(**وذلك غيرُ مسلم على مذهبهم**)؛ لأن مسحَ الرأس في مذهب الشافعي وأصحابه إذا وُجد على وجه الاستيعاب لجميع الرأس كان كلَه فرضًا ولا توجد السنةُ، فلابد بعد وجود الفرض أن توجدَ السنة وذلك إنما يكون بالتكرار، وعندنا لما أدى الفرضَ بما مسح بعضَ الرأس كان استيعابُ جميع الرأس بالمسح بعد ذلك سنةً، فلا يحتاج بعد ذلك في إقامة السنة إلى التكرار بخلاف غسل الوجه، فإن الفرضَ لما استغرق محله في المرة الواحدة لم يمكن جعل بعضه سنَّةً فاحتيج إلى إقامة السنة إلى التكرار ضرورة.

فرضا وقد تتأدى بآية واحدة ، وإذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه، والجواب عنه أن هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ .

وقد بينا في أبواب حروف المعاني أن الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار أصلاً لا رخصة فصار استيعابه تكميلاً

وقوله : (وإذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه) أي وإذا كان فرضُ مسحِ الرأس يستوعب جميعَ الرأس إذا مسح كله عند الخصم لم يلزمه ما ذكرنا من أن المسحَ إذا وُجد بكل الرأس كان قدرُ ربع الرأس فرضا وما بقي وهو ثلاثة أرباع الرأس كان بمنزلة التثليث بالمسح وهو أكثر ؛ لأنه لما وقع مسحُ كل الرأس عن الفرض عنده لا يكون هذا القول الذي ذكرنا عليه حجةً .

وقوله: (والجواب أن هذا خلافُ الكتاب) أي جَعْلُ مسح جميع الرأس فرضًا خلافُ الكتاب ؛ لأن الباءَ دخلت في محل المسح في الكتاب فاقتضت مسح بعض المحل لا استيعابَه على ما ذكر في حروف المعاني[1] .

فإن قلت : فمن أين وقع الفرقُ عندنا بين مسح جميع الرأس وبين إطالة القراءة حيث يقع في مسح الرأس ما وراء قدر الربع سنَّةً وفي القراءة جميعُ ما أطال منها يقع فرضًا ؟

قلت : الفرقُ هو الذي ذكرتُ قبل هذا وهو أن الباءَ دخلت في محل المسح في الكتاب فاقتضت تبعيضه ، ولا قيد في حق القراءة فدخل كلُ ما قرأ

---

(١) راجع : ص (٥٩٠) فما بعدها .

للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالإجماع، ومن ذلك قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض لا يصح إلا بتعين النية فقلنا نحن بموجبه؛ لأن هذا الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما يعينه فيكون إطلاقه تعيينًا.

ولأنه لا يصح عندنا إلا بتعين النية؛ لأنا إنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين، ومن ذلك قولهم: باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم القضاء بالإفساد كما قيل في الوضوء. فقلنا لهم: لا يجب القضاء عندنا

تحت قوله تعالى: ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾[1] فوقع جميعه فرضًا.

(**لكنه لا يمنعُ وجود ما يعيّنه**) يعني سلَّمنا أن كونَه صومَ فرضٍ يوجب التعيين ولكنه ليس بمانع شيئًا يعيِّن الصومَ، وهاهنا وُجد ما يعيِّنه وهو انفراده في الشرعية وعدم المزاحمة، (**فيكون إطلاقه تعيينا**)؛ لأن هذا متوحّدٌ في الزمان فكان كالمتوحد في المكان فيصابُ بمطلق نية الصوم؛ لأنه لا صومَ شرعًا سوى صومِ رمضان.

(**ولأنه لا يصح عندنا إلا بتعيين النية**) أي يُشترط التعيينُ عندنا أيضا كما قلتم، ولكن يحصل ذلك بالإطلاق.

(**وعندنا لا يجب القضاءُ بالإفساد**) يعني لا يجب القضاءُ بالإفساد مجردًا ولا بالفساد مجردًا؛ لوجود وجوب القضاء في كلا الوجهين، بل بمعنى آخر سواهما وهو أن فواتَ المضمون يوجب ضِمان المثل لا باعتبار أنه إفسادٌ

---

(١) سورة المزمل/ ٢٠.

بالإفساد حتى إنه يجب إذا فسد لا باختياره بأن وجد المتيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونًا عليه، وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل.

فإن قيل : وجب أن لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالإفساد.

قلنا : عندنا القربة بهذا الوصف لا تضمن وإنما تضمن بوصف أنه يلتزم بالنذر.

ولا باعتبار أنه فسادٌ بل باعتبار كونه مضمونا عليه بالشروع وهو يوجب ضمانَ المثل عند الفوات .

ألا ترى أن المتيمم لو شَرع في صلاة التطوع ثم رأى الماءَ فسدت صلاته وعليه القضاء[1] .

فعُلم بهذا أن القضاءَ غيرُ مختصٍّ بالإفساد .

قلنا : (**القُربةُ عندنا بهذا الوصف**) وهو الشروعُ والإفسادُ (**لا تُضمن ، وإنما تضمن بوصف أنه يُلتزم بالنذر**) أي إنما تُضمن هذه القربة وهي صلاة التطوع وصوم التطوع باعتبار أنه مما يُلتزم بالنذر؛ فلذلك يجب بالشروع بخلاف الوضوء فإنه ليس مما يلتزم بالنذر ، فلا يجب بالشروع ، فكان هذا نظيرَ الحج من حيث إنه لما كان يُلتزم بالنذر التُزم بالشروع بالإجماع فكذا نقول نحن في الصلاة والصوم.

وحاصله أن في الصلاة والصوم جهةَ أن كلاًّ منهما لا يُضمن بالشروع

---

(١) راجع : المبسوط ١/ ١١٠.

وذلك مثل قولهم: العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة، وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف الآدمية، وهذا كلام حسن.

ألا يرى أن الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنًا وببعض صفاته رديئًا، فيجوز أن تكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر

وهي كونه مما لا يُمضَى في فاسده فمن هذا الوجه لا يكون ملزما كالوضوء، وفيه أيضا جهة كونه مما يُلتزم بالنذر فمن هذه الجهة يجب بالشروع كالحج، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله الخصمُ لا يمنع اللزومَ باعتبار الوصف الذي قلنا، ولابد من إضافة الحكم إلى الوصف الذي هو ركنُ تعليله فإن لم يجب باعتبار وصف فهو لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر.

(**العبدُ مالٌ فلا يتقدَّرُ بدله كالدابة**) يعني أن رجلا إذا قتل عبدًا خطأ يجب عند أبي يوسف والشافعي - رحمهما الله - قيمته بالغةً ما بلغت كما في الدابة وغيرها، (**وعندنا لا يتقدَّر بدلَه بهذا الوصف**) أي بوصف المالية، لكن في العبد معنى آخر سوى المالية وهو الآدميةُ فيتقدر بدله عندنا باعتبار وصف الآدمية لا باعتبار وصف المالية[1].

(**وهذا كلامٌ حسنٌ**) أي القولُ باعتبار الجهتين بأن يقال: بجهة يتقدر بدله وبجهة لا يتقدر بدله.

(**إن الموجودَ قد يكون ببعض صفاته حسنًا وببعض صفاته رديئًا**)، وهذا يكثر أمثلته في المحسوسات والمعقولات والمشروعات، فإن السمَّ رديء

---

(١) انظر: الهداية مع شرحها العناية ١٠/ ٣٤٥.

الأوصاف، ومن ذلك قولهم: أسلم مزروعا في مزروع فجاز. ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا، وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما إذا قرن به شرط فاسد.

من وجه وهذا لا يشكل حسن من وجه وهو أنه يُقهَر به العدو، وكذلك فعلُ الإنسان يقبحُ من وجه ويحسنُ من وجه كفعل العبد المشترك بين اثنين إذا كان مأموراً به من أحدهما منهيًا عنه من الآخر، فإذا وُجدَ يتصف بما ذكرنا من الصفتين.

وكذلك الإنسانُ إذا وصف إنسانا بعيب فيه ويُظهره لغيره ليحترز ذلك الغير عنه ولا يقع في بليَّة، كرجل أراد أن يزوِّجَ ابنته من ذلك الرجل وهو لا يقف على ما فيه من أخلاقه السيئة فيُخبره غيرُه بما فيه من أخلاقه السيئة؛ كي لا تقع ابنته في بلية يكون هذا الإخبار منه غيبةً من وجه فيقبحُ وحسنًا من وجه لهذا المعنى إذا لم يكن في غرضه الغيبة بل في غرضه إصلاحُ حال الغير، وله نظائرُ كثيرة.

(**ومن ذلك قولهم: أسلم مزروعًا في مزروع**) - إلى قوله - (**وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله**) وهو أن الجنسَ بانفراده يُحرِّم النساء فيفسد عندنا لهذا الوصف لا لكونه مزروعا في مزروع كما إذا قرن بهذا السلم شرطا مفسدا يفسُد بالاتفاق لا لكونه مزروعا في مزروع بل بقرانِ شرطٍ مفسدٍ فكذلك هاهنا.

وكذلك يجوز أن يفسدَ العقد بترك قبض رأس المال في المجلس مع أنه أسلم مزروعا في مزروع، فإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف

وكذلك قولهم في المختلعة : إنها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة. ونحن نقول بموجبه؛ لأن الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف أنها معتدة عن نكاح صحيح.

ومن ذلك قولهم: تحرير في تكفير فلا يقع به التكفير إلا بأيمان المحرر. ونحن نقول: هذا الوصف يوجب الأيمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو إطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة: ....

باعتبار معنى آخر بالاتفاق، فلماذا لا يجوز أن يفسُد باعتبار الجنسية ؟ فيَضطرُّ عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة بأن الجنسيةَ لا تصلح علةً لفساد هذا العقد بها إن أمكنه ذلك .

و كذا نقول في (**المختلعة**) إن الطلاقَ إنما يلحقها عندنا باعتبار (**أنها معتدةٌ عن نكاح صحيح**)، وبقوله : «عن نكاح صحيح» يحترز عن الطلاق في العدة عن نكاح فاسد فإنه لا يقعُ فيه الطلاق وإن كانت معتدةً .

و كذا (**قولهم: تحريرٌ في تكفير**) يوجب إيمانَ المحرَّر لكن (**إطلاق صاحب الشرع**) وهو قوله تعالى : ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] يُسقط وصفَ الإيمان وجوبًا يعني لا يجب بصفة الإيمان لكن يُستحب ويُستحسن .

(**كالدَين يُسقَط**) يعني أن الموجبَ لوجوب الدين في الذمة لا يمنع إسقاطَ الدين بوجه آخر هو أن يُسقِطَ صاحب الدين بالإبراء فإنه يَسقط وإن

---

(1) سورة المائدة/ ٨٩.

إنها أخذ مال الغير بلا تدين فيوجب الضمان. قلنا: نحن نقول به، لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالإبراء فكذلك استيفاء الحد.

❁ ❁ ❁

كان الموجبُ لثبوت الدين موجودًا وهو البيعُ والإجارة والإقراض وغيرُ ذلك، فكذلك هاهنا وإن كان سببُ الوجوب ثابتًا لكن صاحب الدينَ أسقط حقه.

(**إنها أخذ مال الغير بلا تديُّن**)[1] أي بلا اعتقاد أنه حلالٌ له، بخلاف الحربي إذا أخذ مال المسلم أو الباغي بتأويل أو العادل إذا أخذ مال الباغي حيث لا يجب الضمان؛ لأنه أخذه تديُّنا على اعتقاد أنه حلالٌ له (**فيوجب الضمان**) كالغصب.

(**فكذلك استيفاءُ الحد**) يعني يسقط الضمانَ استيفاءُ الحدِّ كالإبراء، ويرجع الخلاف إلى أن الحد هل يسقط الضمانَ عن السارق أم لا[2]؟

❁ ❁ ❁

---

(١) السرقة في اللغة: أخذ الشيء من الغير على وجه الخفية.
وفي الشريعة: في حق القطع: أخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان أو حافظ بلا شبهة، وعند الشافعي: تقطَع يمين السارق بربع دينار.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٥٦-١٥٧، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٢١.

(٢) انظر المسألة في: هامش رقم (٧١) من ص (٢٨٢).

الفصل الثاني الممانعة

وهي أربعة أوجه: ممانعة في نفس الوصف، والثاني في نفس الحكم، والثالث في صلاحه للحكم، والرابع في نسبة الحكم إلى الوصف.

أما الأول فمثل قولهم: عقوبة متعلقة بالجماع، فلا يجب بالأكل كحد الزنا، وهذا غير مسلم عندنا؛ لأن كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع

الفصل الثاني وهو الممانعة

(لأن كفارةَ الفطر متعلقةٌ بالفطر) أي بالفطر الذي يقع جنايةً متكاملةً [1].

---

(١) قال الشافعية في كفارة الإفطار في رمضان: إنها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الأكل والشرب كحد الزنا.

و هذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مُسلم عند الحنفية، بل هي متعلقة بالإفطار إذا كمل جناية لا بالجماع بدليل أنه لو جامع ناسيًا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وإن كان الوطء زنا يوجب الحد، ولو جامع ذاكرًا لصومه يفسد لوجود الفطر وإن كان الوطء حلالا في نفسه، وهذا لأن الجماع آلة الفطر، والحكم لا يتعلق بالآلة وإنما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح، فإن من جرح إنسانًا ومات المجروح به يجب القصاص، ولا يتعلق وجوبه بالآلة وإنما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة، فعلم أنها متعلقة بالإفطار على وجه الجناية، وهذا الوصف عام يتناول الجماع والأكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٨٦.

، ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة: إنه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة؛ لأنا نقول: مجازفة ذات أو وصف فلابد من القول بالذات.

ثم نقول: مجازفة في الذات بصورته أو بمعياره فلابد من القول بالمعيار؛ لأن المطعوم بالمطعوم كيلاً بكيل جائز وإن تفاوتا في الذات.

(**فلا بد من القول بالذات**)؛ لأن المجازفةَ في الوصف في الأموال الربوية عفو بالإجماع؛ لأن الجودةَ والرداءةَ فيها سواءٌ، وهذا في المال مانع للوصف الذي جعله علةً أيضًا، فإنه جَعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفةً علةً للبطلان.

فنقول: لا نسلم بأن بيعَ التفاحة بالتفاحة مجازفة؛ لأن المجازفةَ نوعان: في الذات، وفي الوصف، والذي في الوصف لا يضرُّ والذي في الذات لَا يوجد؛ لأنه مجازفةٌ على المعيار، والتفاحةُ لا تدخل تحت المعيار فلا تتحقق المجازفةُ فيها لما أن المجازفةَ إنما تُعتبر في الأموال الربوية إذا تُوهّم فيها المفاضلةُ، والمفاضلةَ إنما تكون بعد المساواة وتحققُ المساواة إنما يكون بالمعيار الشرعي.

وأما إذا لم يُتوهم فيه المفاضلةُ فلا، وحقيقةُ المذهب أن الجوازَ عندنا في هذه الأموال أصلٌ والحرمة بواسطة المفاضلة على الكيل، وعنده الحرمةُ أصلٌ والمساواةُ مَخلصٌ، ففي كل صورة لا تثبت المساواةُ إنما يَحرُم لعدم المخلص بصورته أي بأجزائه وحبَّاته (**وإن تفاوتا في الذات**) أي في الأجزاء أو الحبَّات.

فعُلم أن المجازفةَ بالصورة لا يضر، والمجازفةُ في المعيار هي العلةُ المحرِّمةُ

فإن قال : لا حاجة إلى هذا، لم نسلم له المجازفة مطلقة، فيضطر إلى إثبات أن الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع أن الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار.

في الصُبرة[1] ولم توجد هي هاهنا فلا يحرُم .

(**لم نسلم له المجازفةَ مطلقة**) أي لا نسلم أن مطلقَ المجازفة علةٌ للحُرمة ؛ لأن المجازفةَ فيما دون الكيل لا يمنع الحِلَّ .

وقوله : (**مع أن الكيلَ الذي يظهر به الجوازُ**) . يؤيِّدُ ما ذكرتُ أن عنده الحرمةَ أصلٌ يعني أن عنده العلةَ الطعُم بشرط الجنس مع أن الكيلَ يظهر به الجواز .

وقوله: (**لا يُعدِم إلا الفضل على المعيار**) تتمة ما سبق ، وحاصله أن على قوله: إنه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة. فكان باطلاً يلزم أن يكون بيعُ الطعام بالطعام حرامًا وإن كِيل لوجود المحرِّم وهو الطعم والجنس وأما الكيلُ فلا ينافيهما ؛ لأنه لا ينافي إلا الفضل على المعيار فحسب، فعلى هذا التقدير كانت نكتته حجةً عليه .

وهذا الحكمُ الذي ذكره مأخوذٌ من الأصل وهو الصُبرة بالصبرة، فاعتَبر المجازفةَ في الفرع بالمجازفة في الأصل ، والذي ذكرنا من توهُّم الفضل على الكيل إنما يوجد هو في الأصل لا في الفرع فلا يكون الفرعُ نظيرَ الأصل ؛ لأنه

---

(١) الصُبْرة : واحدة صُبَر الطعام . تقول: اشتريت الشيء صُبْرةً أي بلا وزن وكيل . راجع: الصحاح ٢/ ٧٠٦ مادة : صبر .

ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة: إنها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح إلا برأيها كالثيب البالغة؛ لأنا نقول برأي حاضر أم برأي مستحدث فأما الحاضر فلم يوجد في الفرع.

وأما المستحدث فلا يوجد في الأصل ، فإن قال : لا حاجة إلى هذا .

لا يوجد في الفرع البتة فلا يصح القياسُ .

(**إنها ثيب ترجى مشورتها**)[1] وإنما يقيدون بالمشورة للحديث المرفوع وهو قوله عليه السلام :«**الثيب تشاوَرْ**»[2] ويقولون : إنها ثيب ترجى مشورتها إلى وقت معلوم فلا يزوِّجها وليها بدون رضاها كالنائمة والمغمى عليها .

(**وأما المستحدث فلا يوجد في الأصل**) ؛ لأنه موجودٌ في الحال .

---

(١) قال الشافعية : وإن كانت الثيب صغيرة لم يجز لأحد من الأولياء تزويجها قبل البلوغ، سواء كان الولي أبًا أو جدًا أو غيرهما .
وقال أبوحنيفة وأصحابه: يجوز إجبارها على النكاح ،
دليل الشافعية : قوله صلى الله عليه وسلم: «**ليس للولي مع الثيب أمر**»، ولم يفرق، ولأنها حرة سليمة ذهبت بكارتها بجماع فلم تجبر على النكاح كالثيب الكبيرة ، و دليل الحنفية هو العجز بعدم العقل أو نقصانه .
انظر : الهداية ٣/ ٦٦، المجموع ١٦/ ١٧٠ .

(٢) خرجه أبوداود في كتاب النكاح باب الثيب ١/ ٦٣٨ حديث رقم ٢٠٩٨ ـ ٢١٠٠ بلفظ: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**» و«**ليس للولي مع الثيب أمر**». والدارمي في كتاب النكاح باب استئمار البكر والثيب ٢/ ٥٧٦ حديث رقم ٢١٠٨ بلفظ :«**لا تنكح الثيب حتى تستأمر ...**» . والدارقطني في كتاب النكاح ٣/ ٢٤٠ حديث رقم ٧٠ بلفظ: «**الثيب أحق بنفسها ...**».

قلنا له : عندها لا تنكح إلا برأيها ؛ لأن رأي الولي رأيها ، فإن قال بأيهما كان انتقض بالمجنونة لأن لها رأيا مستحدثا أيضًا ؛ لأن الجنون يحتمل الزوال لا محالة ، فيظهر به فقه المسألة وهو أن الولاية ثابتة فلا يمنعها إلا الرأي القائم فأما المعدوم قبل الوجود فلا .

لا حاجةَ إلى هذا التفصيل يعني يُشترط رأيها بلا تفصيل . قلنا حينئذ بموجب العلة ؛ لأنا شرطنا رأيها أيضا لكنا أقمنا رأي الولي مقام رأيها .

(**انتقض بالمجنونة**) أي انتقض قول الخصم بالمجنونة ؛ لأن حدوثَ رأيها غيرُ مأيوس منه ومع هذا جاز تزويجها للولي ، فعُلم أن كلَ واحد منهما ليس بعلة للمنع عن الإنكاح .

(**وأما المعدومُ قبل الوجود فلا يحتمل أن يكون شرطًا مانعًا**) يعني أن الولايةَ كانت ثابتةً له عليها قبل الثيوبة فلا يصلح عدم رأيها شرطًا مانعًا لثبوت ولايته؛ إذ الولايةُ كانت ثابتةً مع تحقق عدم رأيها ولم تكن مانعًا ولم يحدث بعده شيء يصلح مانعا أو لا يصلح المعدومُ دليلاً معارضًا قاطعا لولاية الأب ؛ لأن المعدومَ لا يصلح معارضًا لما يوجد في الحال فكيف يصلح معارضًا رافعًا لما كان ثابتا معنى؟

قوله : (**فلا يحتمل أن يكون شرطًا مانعًا**) أي مانعًا من إثبات الولاية ابتداءً بأن بلغت الولايةُ إلى الجد بعد الأب والصغيرةُ ثيب .

(**أو دليلا قاطعًا**) للولاية بعدما كانت ثابتةً في حق الأب ؛ لأن الحكمَ لا يسبق العلةَ .

يحتمل أن يكون شرطًا مانعًا أودليلاً قاطعًا وهذا الذي ذكرنا أمثلة ما يدخل في الفرع وفيه قسم آخر وهو ما يدخل في الأصل مثل قولهم في مسح الرأس : إنه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء .

فإن قلت : ما جوابنا عما تعلق به الشافعي بأن النبي عليه السلام قال : «**الثيب تشاوَر**» . حيث علق هذا الحكمَ باسم مشتق من معنى وهو الثيوبة فيكون ذلك المعنى هو المعتبر في إثبات الحكم كما في الزاني والسارق في إيجاب الحد .

قلت : قال علماؤنا ـ رحمهم الله ـ : المرادُ به البالغةُ ؛ لأنه علَّق به ما لا يتحقق إلا بعد البلوغ وهو المشاورة ، وكونها أحق بنفسها إنما يتحقق في البالغة دون الصغيرة ، ولئن ثبت أن الصغيرةَ مرادةٌ فالمرادُ المشورةُ على سبيل الندب دون الحتم كما أمر باستئمار أمهات البنات فقال : «**و استأمروا النساءَ في أبضاع بناتهن**»[1] وكان ذلك بطريق الندب فهذا مثله . كذا في «المبسوط»[2] .

(**وهذا الذي قلنا أمثلة ما يدخل في الفرع**) يعني أن الذي قلنا من قوله : عقوبةٌ متعلِّقةٌ بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنى «**مما يصح منعه في الفرع لا في الأصل**» ، فإن الحكمَ في الأصل كما ذكره الخصمُ فإن حدَّ الزنا متعلقٌ بالجماع لا غير .

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب النكاح ، باب الاستئمار ، حديث رقم ٢٠٩٥ بلفظ : «آمروا النساء في بناتهن» .

(٢) انظر : المبسوط ٤/٢١٨ .

فنقول : إن الاستنجاء ليس بطهارة المسح، بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل، وما يتعلق به التخفيف وهو المسح، وهما في طرفي نقيض التكرار في أحدهما يحقق غرضه وفي الثاني يفسده ويلحقه بالمحظور، وهذا أكثر من أن يحصى.

وأما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس : إنه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. فنقول : إن غسل الوجه لا يسن تثليثه

وأما في الفروع وهي كفارةُ الفطر فنحن نقول : لا نسلم أن كفارةَ الفطر متعلقٌ بالجماع ،بل بالفطر العمد الذي هو كاملٌ في جنايته وكذلك في غيره ، فإن حرمةَ بيع مطعوم بمطعوم مجازفةً مسلَّمٌ في الأصل وهو : بيعُ الصُّبْرة بالصُّبْرة . ممنوعٌ في الفرع : وهو بيعُ التفاحة بالتفاحة ، وكذلك قوله : «ترجى مشورتها» مسلَّم في البالغة ممنوعٌ في الصغيرة .

(**وأما في القسم الآخر**) الذي يذكر بعد هذا فإن المنعَ (**في الأصل**) .

فنقول (**لا نسلم أن الاستنجاءَ طهارةُ مسحٍ، وهما في طرفي نقيض**) أي الغَسل والمسح ، فإن في أحدهما إكماله بالتكرار، وفي الآخر إكماله بنفي التكرار.

(**يُحقّق عرضَه**) وهو التنقيه (**وفي الثاني يُفسده**) وهو أن التكرارَ يُفسد المسحَ.

بل يسن تكميله بعد تمام فرضه، وقد حصل التكميل هاهنا ولكن التكرار صير إليه في الغسل لضرورة أن الفرض استغرق محله.

وهذا المعنى معدوم في هذا أو لأن المشروع في الأصل وجب بالضرورة لما قلنا من الأركان، لكن التكرار إطالته لا تكراره كما في غيره ومثل قولهم في صوم رمضان : إنه صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية يقال له بعد التعيين أو قبله، فإن قال بعده : لم نجده في الأصل فصحت الممانعة.

فإن قال قبله : لم نجده في الفرع فصحت الممانعة أيضا ، فإن قال : لا حاجة لي إلى هذا قلنا : عندنا لا يصح إلا بالتعيين غير أن إطلاقه تعيين ، ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة : إنه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرّم كالصبرة بالصبرة. يقال له : يحرم حرمة مؤقتة أو مطلقة.

(وهذا المعنى معدومٌ في هذا) أي استغراقُ الفرض محلَ نفسه معدومٌ في المسح ، ثم النكتةُ الأولى لبيان أن الحكمَ هو المشروعُ في التكميل والثانية لإثبات سبب التكميل مشروعًا في الأصل وهو الإطالة لا التكرار، (ولكن التكرارَ وجب بالضرورة لما قلنا) أي من قوله : لضرورة أن الفرضَ استغرق محلَّه»

(لم نجده في الأصل) وهو القضاءُ ؛ لأن التعيينَ بعد التعيين غيرُ معتبر ، (لم نجده في الفرع) وهو صومُ رمضانَ ، فإن التعيُّن هنا حاصلٌ بتعيين الشرع؛ إذ المشروعُ في هذا الزمان صومُ الفرض خاصةً فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد حينئذٍ بُدًا من الرجوع إلى حرف المسألة ، وهو أن نيةَ التعيين هل

فإن قال : مؤقتة لم نجدها في الفرع لعدم المخلص ، وإن قال : مطلقة لم نجدها في الأصل ؛ لأن الحرمة عندنا في الأصل متناهية فصحت الممانعة .

ومثله ما قلنا في قولهم : ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها . يقال له ما معنى الكره ؟ فلابد من أن يقال : عدم رأيها ، فيقال : في الأصل عدم الرأي غير مانع لكن الرأي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأي معتبر ، ومثله قوله : ما يثبت مهرًا دينًا يثبت سلمًا كالمقدر فيقال ثبت

يسقط اشتراطه بكون المشروع متعيّنا في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟

(**فيقال**) له : (**في الأصل**) أي في الثيب البالغة (**عدم الرأي غيرُ مانع**) كما في الثيب البالغة المجنونة .

(**ومثل قوله : ما يثبت مهرًا دينًا يثبت سلما كالمقدّر**) . أراد بـه أن السلمَ في الحيوان جائزٌ عنده غيرُ جائز عندنا[1] .

فقال : الحيوانُ يثبت دينا مهرا فيثبت دينا في السلم ، كالمقدر لمّا ثبت دينا مهرًا ثبت دينًا سلمًا . أراد بالمقدر المكيلات والموزونات سوى الذهب والفضة ، فإنا نقول : ما معنى قولكم : «يثبت دينا في الذمة» أتريدون أنه يثبت معلومًا بوصفه أم بقيمته ؟

فإن قال بوصفه منعنا ذلك في الأصل وهو المهرُ ، فقد قامت الدلالةُ لنا

---

(١) وقال بعدم جوازه الثوري ، وروي ذلك عن عمر وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والشعبي والجوزجاني
وعند الشافعي وأحمد يجوز ، وبه قال ابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب والحسن والشعبي ومجاهد والزهري والأوزاعي وإسحاق وأبوثور .
راجع : المجموع ١٣/ ١١٤ .

معلوما بوصفه أم بقيمته ؟

فإن قال : بوصفه . لم يسلم في الفرع ، وإن قال : بقيمته . لم يسلم في الفرع ، وإن قال : لا حاجة لي إلى هذا ، قلنا : بل إليه حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت ، وهما مختلفان أحدهما يحتمل جهالة

على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرًا أن يكون معلومَ الوصف حتى لو قال : شاةٌ أو عبدٌ أو بقرٌ يجوز .

(**وإن قالوا**) : نعني به معلوم المالية و(**القيمة**) . منعنا ذلك في الفرع فإن الحيوانَ بعد ذكر الأوصاف يتفاوت في المالية تفاوتًا فاحشًا ، وإنما قال في الفرع ؛ لأن الأصلَ وهو المهرُ معلومٌ بالقيمة عندنا ، ولهذا إذا أتى الزوجُ بما سَمَّى من الحيوان تُجبر المرأةُ على القبول وإذا أتى بقيمته تُجبر أيضًا .

فعُلم أنه معلومٌ بالقيمة ، فأما في الفرع وهو السلم فغير معلوم بالقيمة فإن القيمةَ غيرُ معتبرة في المسلَم فيه ، ولهذا يجب عنده تسليم الحيوان في السلم ولا يجوز تسليم القيمة . عُلم بهذا أنه غيرُ معلوم بالقيمة فصح المنع .

(**وإن قال : لا حاجة لي إلى هذا . قلنا : بل إليه حاجة**) ؛ لأنه لابد من التسوية بين الأصل والفرع ليصح القياس ، وهما متفاوتان ؛ لأن أحدَهما وهو المهرُ يحتمل جهالة الوصف لما ذكرنا من صحة المهر في نوع من الحيوان .

والثاني وهو السلم لا يحتمل جهالة الوصف فلابد من البيان ليصح القياس ؛ لأن من شرط صحة القياس أن يكون الفرعُ نظيرَ الأصل .

الوصف والثاني لا يحتمله عندنا.

ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام :إن القبض شرط لما قلنا كالأثمان؛ لأن عندنا الشرط في الأثمان التعيين لا القبض.

ومثله قولهم فيمن اشترى أباه ينوي عن الكفارة : إن العتيق أب فصار

(ومثله قولهم في بيع الطعام بالطعام) أي في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام إن العقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل (فيُشترط التقابض كالأثمان).

فإنا نقول : أيش المرادُ من قولكم : «فيشترط فيه التقابضُ» هل هو التقابضُ لإزالة صفة الدَيْنية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة عن الربا وأحدهما يخالفُ الآخر ؟ فلابد من بيان هذا .

فإن قالوا : لمعنى الصيانة منعنا هذا الحكم في الأثمان فاشتراط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدَينية ، فإن النقودَ لا تتعين في العقود ما لم تقبض ، والدينُ بالدين حرامٌ شرعًا.

وإن قالوا : لإزالة صفة الدَينية لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع ، فالطعامُ يتعيَّن في العقد بالتعيين من غير قبض ، فلا يجد بُدّاً من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراطَ القبض في الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا أي على قول الشافعي بمنزلة المساواة في القدر.

كالميراث، فيقال لهم : ما حكم العلة؟ فإن قال : وجب أن لا يجزئ عن الكفارة. قيل له : ماذا لا يجزئ وإنما سبق ذكر العتيق والأب وذلك لا يجزئ عندنا، فإن قال : وجب أن لا يجزئ عتقه قلنا به، وإن قال : إعتاقه لم نجده في الأصل ولم يقل به في الفرع ويظهر به فقه المسألة.

(**قيل له : ماذا لا يُجزئ وإنما سبَق ذكر العتيق والأب وذلك لا يُجزيء عندنا، فإن قال : وجب أن لا يُجزيء عتقه قلنا به**)، وبالفارسية : يعني كدامست كه روا نيست، بدرستي ذكر عتيق وأب گذشته أست وبس ودر مذهب ما بسبب أنكه عتيقي است وبسبب أنكه أب است كفارت روا نيست وبس أگر بگويد كه أزاد شدن وي أز كفارت نيابت مي دارد بأن مي گويم جون بسبب عتق روا نيست بسبب إعتاق رواست[1].

وقوله : (**فإن قال : وجب أن لا يُجزئ عتقه**).

قلنا : لا يجوز عتقه عن الكفارة؛ لأن العتق ليس بفعل للمكفِّر بل هو أثرُ فعله يظهر في المحل، والواجبُ عليه فعلٌ اختياري وهو التحريرُ، والتحرُّرُ ليس في وسعه، فيستحيل أن يكون هو فعله الاختياريّ فكيف يجوز عن الكفارة؟

(**فإن قال : إعتاقه لم يوجد في الأصل**) وهو الإرثُ؛ لأنه لم يوجد منه صنع في الإرث، بل يعتق عليه من غير صنع منه، (**ولم يقل به في الفرع**)

---

(١) معناها : أيهما لا يجوز؟ وقد مضى ذكر الأب والعتيق، وفي مذهبنا بسبب أنه أب وأنه هو العتيق لا تجوز الكفارة، فإن قال : إن تحريره ينوب عن الكفارة، نقول له : لا يجوز بسبب العتق لكن يجوز بسبب الإعتاق.

وأما صلاح الوصف فما سبق ذكره في أنه لا يصح إلا بمعنى وهو الأثر، فكل ما لم يظهر أثره منعناه من أن يكون دليلاً، فإن قال: عندي الأثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج بما لم يكن حجة على الخصم كمَثَلِ كافر أقام بينة كفارًا على مسلم لم تقبل لما قلنا.

وأما نسبة الحكم إلى الوصف؛ فلأن نفس الوجود لا يكفي بالإجماع وذلك مثل قولهم في الأخ: إنه لا يعتق على أخيه لعدم البعضية؛ لأن حكم الأصل لم يثبت لعدم البعضية.

وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال؛ لأنه ليس بمال

يعني أن الشافعي لم يقل بأن الابن يُعتق الأبَ بالشراء، بل يقول: يسعى في تخليص أبيه عن الرق لا بطريق الإعتاق؛ لأن الشراء إثبات الملك والإعتاقَ إزالته، فيستحيل أن يكون إثباتُ الملك إزالةً له، لكن لمّا مَلَكَ عُتق من غير إعتاقه كما في الإرث.

إن عنيتم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق، فنحن نقول في الفرع: لا تتأدى الكفارة بالعتق؛ إذ الكفارةُ تتأدى بفعل منسوب إلى المكفِّر، والعتق وصفٌ في المحل ثابتٌ شرعًا.

وإن عنيتم الإعتاقَ فهذا غيرُ موجود في الأصل؛ لأنه لا صنعَ للوارث في الإرث حتى يصير به معتقا[1]، وعند هذا لابد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو: أن شراء القريب هل هو إعتاقٌ بطريق أنه متممٌّ علة العتق أو ليس

---

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٩٦.

كالحد لأن الحد عندنا لا يثبت بها لأن ذلك ليس بمال، وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض؛ لأن العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة؛ لأنهم يسلمون شرط الصلاح فلابد من إقامة الدلالة على نسبة الحكم إليه.

النوع الثالث: وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة أصلاً وهو فوق المناقضة؛ لأنها خجلة مجلس يحتمل الاحتراز في مجلس آخر.

وأما فساد الوضع فيفسد القاعدة أصلاً، مثاله تعليلهم لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين ولإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما أنه في الوضع فاسد

بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكما للملك؟ لا (**لأن ذلك ليس بمال**) بل للشبهة البدلية والحدود تسقط بالشبهات.

(**وفساد الوضع**) في المعلل بمنزلة فساد أداء الشهادة (**وهو فوق النقض**)، فإن النقضَ إذا صح يبطل الاطراد بعد ثبوت صحة العلة ظاهراً، وإذا كان فاسداً في الأصل لا يُشتغل بالاطراد كما أن أداءَ الشهادة إذا فسد لا يشتغل بالتعديل فكان فسادُ الوضع أقوى في دفع العلل من المناقضة؛ لأنه يمكن تدارك النقض في الجملة بأن يبين إن هذا يتراءى نقضاً وليس بنقض في الحقيقة، كما يتراءى أن الاستنجاءَ نقضٌ فيما تقدم من التعليل في مسح الرأس.

فأما إذا فسد التعليلُ في الوضع لا يمكن تداركه فاندفع علةَ الخصم أصلاً (**مثل التعليل لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين**) فإنه فاسدٌ في الوضع كما ذكر في الكتاب.

(**وكذلك القول ببقاء النكاح مع ارتداد أحدهما**) فاسدٌ؛ لما عرف أن

لأن الإسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوًا، ومثله قولهم في الصرورة. إذا حج بنية النفل: إنه جائز عن الفرض؛ لأنه يتأدى بإطلاق النية فكذلك نية النفل. وهذا فاسد في الوضع؛ لأن العلماء إنما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتباره به، وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع.

المرتدَ ليس من أهل النكاح، فكان القولُ ببقاء النكاح مع الردة فاسداً في أصل الوضع.

(**الصرورة**)[1] - بالصاد المهملة -: هو الذي لم يَحُج حجةَ الإسلام.

وقال الشافعي: الصرورةُ إذا حج بنية النفل يقع عن الفرض[2]؛ لأن فرضَ هذه العبادة يتأدىَّ بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضا كالزكاة.

(**قلنا: هذا فاسدٌ وضعًا**)؛ لأنه بهذا الطريق رَدَّ المفسَّر إلى المجمل (**وحَملَ المقيد على المطلق**)، والأمرُ على العكس، فإن العلماءَ اختلفوا في حمل المطلق على المقيد، ولم يقل أحدٌ بحمل المقيد على المطلق، فالأولُ يحتمل الجواز في الجملة.

وأما الثاني فلا يحتمل الجوازَ أصلاً، وهذا لأن المطلقَ ساكتٌ غيرُ متعرض

---

(١) الصرورة: الذي لم يحجَّ عن نفسه، ويحجُّ عن غيره، وأيضا هو من ترك النكاح تبتلاً.

راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٤٩

(٢) وعند الحنفية - وهو رأي الجمهور -: يقع عن النفل.

راجع: الهداية ١/ ٣٢٠، المجموع ٧/ ١١٧.

للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، فاحتمل أن تثبت فيه صفةٌ زائدةٌ بدليل فيُرادَ به المقيدُ.

وأما عكسه فلا يجوز أصلاً وهو أن يقال: إن المرادَ من المقيد هو المطلقُ؛ لأن فيه إلغاءَ صفة زائدة منصوصة فيلزم منه نسخُ المنطوق بالمسكوت والموجودِ بالمعدوم، فكان فيه مخالفةُ وضعِ الشرع وهو حَمل المقيد على المطلق[1].

وأما الجوابُ عن فصل الزكاة: فإن قدرَ الزكاة جزءٌ من ذلك النصاب المعيَّن فيخرج عن عهدة الزكاة بالتصدق بجميع النصاب يتعيَّن حق الفقير فيه لتعيّن ذلك النصاب لأداء الزكاة منه حتى لو هلك النصابُ قبل التمكن من الأداء تسقط عنه الزكاة بالإجماع.

و أما في مسألة الحج؛ فالواجبُ في الذمة وفي الذمة سعةٌ، فيجوز أن ينوي عن النفل فيما أدى من الحج ويقع عنه نفلا وإن كان هو في حق الصَرورة لعدم التعيُّن عليه فافترقا.

(**ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربا اعتبارًا بالنكاح**) والجامعُ عزتهما فإن الطعُمَ له عزةٌ وخطرٌ فيُشترط لورود الملك عليه شرطٌ زائدٌ وهو المساواةُ اعتبارًا بالنكاح؛ لأن للنكاح عزّةً وخطرًا لورود الملك على البضع فاشتُرط فيه شرطٌ زائدٌ وهو إحضار الشهود وغيرُه، وهذا فاسدٌ في الوضع؛ لما قلنا إن القوامَ يتعلق بالطعم بخلاف النكاح فإن الحرمةَ في البضع أصلٌ؛ لأن الحرُية

(١) راجع: هـ رقم (٤٦) من ص (١١٢٤).

لأن الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم، والحرية عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم إلا بعارض.

ومثله قولهم في الجنون: لما نافى تكلف الأداء نافى تكليف القضاء. وهو فاسد؛ لأن الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر والأداء بطريق الاختيار كما قيل في النائم والمغمى عليه، والقضاء الذي هو بدل يعتمد

تنافي الاستيلاءَ إذ في الاستيلاء نوعُ رقٍّ منافٍ للحرّية ويتوقف على ما لا يتوقف عليه غيرُه اعتبارًا للأصل.

(**لأن الطعمَ يقع به القوام**) فكان السبيلُ في مثله التَوسعةَ لا التضييقَ؛ لأن البيعَ في الأصل ما شُرِع إلا للحاجة، ولهذا اختُص بالمال الذي هو بذلةٌ لحوائج الناس، فصفةُ الطعم تكون عبارةً عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال؛ لأن ما يتعلق به البقاءُ يحتاج إليه كلُ واحد، وذلك إنما يصلح علةً لصحة العقد وتَوسعة الأمر فيه لا للحرمة؛ لأن تأثيرَ الحاجة في الإباحة كما في إباحة الميتة عند شَدة الحاجة والضرورة.

وقوله: (**فصلح للتحريم إلا بعارض**) وهو النكاحُ عند وجود شرطه.

(**ومثله قولهم في الجنون: إنه لَما نافَى الأداءَ نافى القضاءَ**) يعني أن من جُنَّ في وقت صلاة كامل أو في يوم واحد في الصوم أنه لا يلزمه القضاءُ؛ لأن الخطابَ ساقطٌ عنه أصلاً، ووجوبُ القضاء يبتنى على وجوب الأداء بمنزلة ما لو جُنَّ أكثر من يوم وليلة في الصلاة أو استوعب الجنونُ الشهرَ في الصوم، ونحن نقول: هذا فاسدٌ وضعًا؛ لأن الحادثَ بالجنون عجز عن فهم

انعقاد السبب للأداء على الاحتمال فصار هـذا التعليل مخالفًا للأصول .

وكذلك قولهم : ما يمنع القضاء إذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد . هذا فاسد أيضا في الوضع ؛ لأن الفصل بين اليسر والحرج في حقوق صاحب الشرع مستمر في أصول الشرع كالحيض أسقط الصلاة دون الصوم والسفر أثر في الظهر دون الفجر وكالحيض إذا تخلل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما إذا نذرت أن تصوم عشرة أيام متتابعة لما ذكرنا .

فكذلك هاهنا في الاستغراق حرج ، وليس في القليل حرج مثله .

الخطاب والائتمار بالأمر ولا أثر للجنون في إخراجه من أن يكون أهلا للعبادة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلا لثوابها والأهليةُ لثواب العبادة بكونه مؤمنًا والجنونُ لا يبطل إيمانه ، ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم ، فكان سببُ الوجوب متحققا في حقه كما في النائم والمغمى عليه ، والخطابُ بالأداء ساقطٌ عنه لعجزه عن فهم الخطاب .

وذلك لا ينفي صحة الأداء فرضا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب فإنه يتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم يبلغه فرضية الخطاب لا يكون مخاطبا بها ، ومع ذلك إذا أدَّاها كان فرضا له .

ألا ترى أنه لو جُنّ بعد الشروع في الصوم بقي صائما ، فكان التعليلُ بسقوط فعل الأداء عنه لعجزه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلا فاسداً وضعاً مخالفا للنص ، وهو قوله عليه السلام : «من نام عن

ولا كلام في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الإغماء لأنه قلما يمتد شهرًا وفي الصلوات استوى الإغماء والجنون في الفتوى وإن اختلفا في الأصل فكان القياس في الإغماء أن لا يسقط واستحسنا في الكثير وكان القياس في الجنون أن يسقط واستحسنا في القليل لأنهما سواء في الطول والامتداد الداعي إلى الحرج والصبا ممتد أيضا وبخلاف الكفر لأنه ينافي

صلاة...» الحديث، ومخالفا للإجماع وهو في النائم والمغمى عليه والمسلم في دار الحرب وكونه أهلا لبقاء الصوم مع الجنون .

(**ولا كلامَ في الحدود الفاصلة**) أي لا نزاعَ فيها فإن الحدَ الفاصلَ من العسر واليسر والحرج والتخفيف ثابتٌ بالنص والإجماع ، أو معناه ليس كلامنا في التفرقة بين ما يصلح للحرج وبين ما لا يصلح، بل كلامنا في أن ما ليس فيه الحرج وهو القليلُ لا يساوي ما فيه الحرجُ وهو الكثيرُ ، ولا يجوز أن يقاسَ القليلُ على الكثير بأن يقال لمّا لم يجب في صورة الكثير لم يجب في صورة القليل .

ألا ترى أنا أسقطنا بعذر الحيض قضاءَ الصلوات ؛ لأنها تبتلى بالحيض في كل شهر عادة، والصلاةُ تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات، فلو أوجبنا القضاءَ تضاعف الواجبُ في زمان الطهر وهو حرجٌ عظيمٌ ، ولا يَسقط بالحيض قضاءُ الصوم؛ لأن فرضيةَ الصوم في السنة في شهر واحد وأكثرُ الحيض في ذلك الشهر عشرة أيام ، فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحدَ عشرَ شهرًا لا يكون فيه كثيرُ حرج ، ولا يؤدِّي إلى تضاعف الواجب في وقته .

الأهلية وينافي استحقاق ثواب الآخرة بخلاف الجنون.

وكذلك التعليل لتعيين النقود اعتبارًا بالسلع، ولفسخ البيع بإفلاس المشتري اعتبارًا بالعجز عن تسليم المبيع فاسد في الوضع؛ لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في أصل وضع الشرع، والبياعات تخالف التبرعات في أصل الوضع هذه للإيثار بالأعيان. وهذه لالتزام الديون، قال الله عز وجل: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ أي تبايعتم بنسيئة، ....

(**والبياعات تخالف التبرعاتَ**). هذا جوابٌ عن قياس الشافعي فإنه يقول: النقودُ تتعين في عقود المعاوضات؛ لأنها تتعيّن في التبرعات كالهبة والصدقة فتتعين في المعاوضات بمنزلة الحنطة وسائر السِلَع.

قلنا: هذا التعليلُ فاسدٌ وضعًا، فإن التبرعات مشروعةٌ في الأصل للإيثار بالعين لا لإيجاب شيء منها في الذمة، والمعاوضاتُ لإيجاب البدَل منها في الذمة ابتداءً.

ألا ترى أن البيعَ في العرف إنما يكون بثمن يجبُ في الذمة ابتداءً فكان اعتبارُ ما هو مشروعٌ للإلزام في الذمة ابتداءً بما هو مشروع في الأعيان لنقل الملك واليد من شخص إلى شخص في حكم التعيين فاسدًا في الوضع، وقوله: (**هذه للإيثار**) أي التبرعاتُ لإيثار المتبرَّع به وهو عينٌ على المتبرَّع عليه، فاقتضَى ذلك تعيُن المتبرَّع به لا محالة.

(**وهذه لالتزام الديون**) أي البياعاتُ شرعت في أصلها لالتزام الديون في الذمة.

فبطلت وجوه المقاييس في ذلك جملة على ما عرف شرحه في موضعه.

وأما الرابع وهو المناقضة فيلجئ إلى القول بالأثر أيضًا، مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم : إنهما طهارتان فكيف افترقتا؟ لأنه إن قال : وجب أن يستويا كان باطلاً بلا شبهة لأنهما قد افترقا في عدد الأعضاء وفي قدر الوظيفة.

ألا ترى أن الأثمانَ تجب في الذمة في البياعات بدون الضرورة فإن كانت الدراهمُ في يده حاضرةً وقد اشترى السلعةَ مطلقا يجب ثمنُ السلعة في ذمّته بالاتفاق، ولا يتعين تلك الدراهم التي في يده للثمن .

عُلم بهذا أن البياعات أصلها في التزام الديون في الذمة .

(**فبطلت وجوه المقاييس في ذلك جملة**) أي القياسُ على الغصب والوديعة والتبرعات والوكالة باطلٌ لوجوه المقاييس وهي القياسُ الظاهرُ ، والقياسُ الظاهرُ والقياس الخفي الذي هو الاستحسانُ والقياسُ بالعلل الطردية والإخالة والعلل المؤثرة ؛ لأنه لما كان فاسداً في الوضع لا يتأتى فيه لا القياس ولا الاستحسان ولا غيرهما ؛ لأن الكلَ يفتقر إلى صلاح الوصف وهو لا يكون صالحا مع فساد الوضع فبطل جميع وجوه القياس .

وقوله : (**وفي قدر الوظيفة**) أما عندنا ؛ فلأن الاستيعابَ في التيمم ليس بشرط في رواية الحسن عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ. وأما عند الشافعي فلأن

وفي نـفس الفـعل ، وإن قـال وجب أن يسـتـويا في النيـة انـتـقص ذلك بغسل الثـوب وغسل الـبـدن عن النجاسة فيـضـطر إلى بيـان فـقـه المسألة وهـو أن الوضوء تطهـير حكمي لأنه لا يعقل بالعين نجاسة ، فكان كـالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس .

ونحن نـقـول : إن الماء في هذا الباب عـامل بطبعه وكـان القـيـاس غـسل كل البدن .

التيممَ إلى الرسغ[1] .

(**وفي نـفس الفعل**) ، فإن الوضوءَ غسلٌ ، والتيممَ مسحٌ .

(**انـتـقض ذلك بغَسل الثـوب والبـدن**) فإن ذلك الغسلَ طهارةٌ أيضا ، ولم تُشترط فيه النيةُ .

(**بأن الماءَ في هذا الباب عامل بطبعه**) أي عامل للطهارة قال الله تعالى : ﴿ **وَأَنـزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا** ﴾[2] والطهـورُ هو : الطاهرُ بنفسه والمطهر لغيره[3] ، وهو يعمل في التطهير عند الاستعمال من غير النية كالنار تعمل الإحراق من غير النية .

---

(١) قال في الدرالمختار ١/ ٢٣٠ وركنه شيئان ـ الضربتان والاستيعاب ، وقال صاحب حاشية رد المحتار : الذي يظهر لي أن الركن هو المسح ؛ لأنه حقيقة التيمم ، والاستيعاب شرط لأنه مكمل له .

وفي المجموع ٢/ ٢٣١ : وعند الشافعي يجب استيعاب اليدين .

(٢) سورة الفرقان/ ٤٨ .

(٣) راجع : معجم لغة الفقهاء ص ٢٩٣ .

لأن مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث، وإنما البدن موصوف فوجب غسل كله إلا أن الشرع اقتصر على أطراف البدن الأربعة التي هي مثل حدود البدن وأمهاته في هذا المعنى تيسيرًا فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره، وأقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث إلا قياسًا.

(**لأن مخرجَ النجاسةِ غيرُ موصوف بالحدث**) هذا لبيان ألا يقال: القياسُ غَسل المخرج فغَسل الأعضاء الأربعة كان بخلاف القياس.

فقال: القياسُ غسل كل البدن بعدما ثبت الحدثُ في البدن على ما نبين (**فوجب غسل كله**) كالجنابة والحيض والنفاس (**فلم يكن التعدي عن موضع الحدث إلا قياسًا**).

والأصلُ في هذا أن الإنسانَ إذا اتصف بصفة وقامت تلك الصفةُ ببعض البدَن كان جميعُ البدن متصفا بتلك الصفة، كما يقال: فلان عالمٌ سميع بصير وإن كان هو يسمع بأذنه ويعلم بقلبه ويبصر بعينه، وجعلت تلك المجال بمنزلة الآلة والحدثُ من هذا القبيل، فإذا خرج من موضع اتصف جميع البدن به يقال: إنه محدث.

فعُلم بهذا أن تعدِّي الحدث من محل الحدث إلى جميع البدن لم يكن إلا بطريق القياس على كونه سميعًا وبصيراً وعالمًا على ما ذكرنا، كما أنه يقال هناك: فلانٌ عالمٌ وإن كان قيامُ العلم بقلبه، فكذلك يقال: فلانٌ محدث وإن كان قيام الحدث على الحقيقة بمحل مخصوص، إلا أن الاختصارَ على الأعضاء الأربعة مع المقتضي لوجوب غَسل جميع البدن بخلاف القياس.

وإنما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث، فأما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف بالمحل، فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب؛ لأنه لم يعقل مطهرًا وإنما صار مطهرًا عند إرادة الصلاة وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهر يستغنى عن النية أيضًا.

ومسح الرأس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله إليه بضرب من الحرج فثبت أن النية لا تشترط.

(**وإنما نعني**) وفي هذا نُسخٌ بالنون وهو الظاهرُ، وبياء الغائب مع البناء على المفعول، وإنما يعبّر عن التغيير على بناء المفعول، وإنما تغيرٌ على صيغة الفعل الماضي من التغيُّر.

(**بالنص الذي لا يُعقل وصفَ محل الحدث من الطهارة إلى الخَبث**) أي الحدثُ أي هذه الأعضاء كانت طاهرةً فاتصافها بكونها نجسةً من غير قيام النجاسة بها حقيقة معنى لا يُدرك بالعقل.

(**والنيةُ للفعل القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل**) أي أن اشتراطَ النية ليصير الماءُ مطهرًا ويصير غَسلُ هذه الأعضاء قربةً؛ لأن الشرطَ عند الخصم نيةُ رفع الحدث، ورفعُ الحدث يحصل بفعل الماء وهو يظهر بطبعه فلا حاجةَ إلى النية.

(**ومسحُ الرأس ملحقٌ بالغسل**) هذا جوابٌ عن قول من يقول: ينبغي أن تشترطَ النيةَ في مسح الرأس؛ لأنه لا يُعقل مسحُ الرأس مطهِّرًا فصار كمسح التيمم في استدعائه النية.

ولا يجوز أن تشترط لتصير قربة؛ لأنا نسلم أن النية لتصير قربة شرط لكنا لا نسلم أنه لم يشرع إلا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير أيضًا كغسل الثوب والصلاة تستغني في ذلك عن وصف القربة، وإنما تحتاج في ذلك إلى وصف التطهير حتى إن من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرض صلى به غيره .

ومثله قوله في النكاح: إنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وهو باطل بالبكارة وكل لا يطلع عليه الرجال فيضطره إلى الفقه وهو أن يقول: إن شهادة النساء حجة ضرورية فكان حجة في موضع الضرورة.

فأجاب عنه بقوله : إنه ملحق بالغسل لإقامته بالماء كما في الغسل ، وبهذا خرج الجوابُ عن شبهة ترد على هذا القول وهي : أن التيممَ قائم مقام الوضوء ينبغي على هذا أن لا تشترطَ النيةُ في التيمم كما لا تشترط في حق الوضوء الذي كان التيممُ نائبا عنه . قلنا : التيممُ وإن كان نائبًا عن الوضوء لكن هو يُقام بالتراب لا بالماء ، والترابُ في أصله غيرُ موضوع للتطهير ، بل للتلويث ، فمع نية التطهير كان قائمًا مقامه لا عند عرائه عن النية .

(**ولا يجوز أن تشترطَ**) أي النيةَ (**لتصير قربةً**) أي لا يجوز أن يكون الاختلاف لهذا ؛ لأن النيةَ ليصير التيمم قربةً شَرطٌ بالإجماع ولا نزاعَ في هذا، ولكن النزاعَ أن الصلاةَ هل تفتقر إلى كون الوضوء قربةً ؟

(**فكانت حجةً في موضع الضرورة**) كما في البكارة والعيوب في الموضع الذي لا يطلع عليه الرجال .

وما يبتذل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به فقه المسألة ؛ لأنا لا نسلم أن هذه الحجة ضرورية ، بل هي أصلية إلا أن فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك أصلية لأن عامة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات فكان فوق ما يسقط بالشبهات في أصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه .

ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأَن يثبت بما ثبت به المال أولى ، وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه كانت غايته أن يلجأ إلى الانتقال .

❁ ❁ ❁

(وما يبتذل في العادة) كالماليات (إلا أن فيها ضربَ شبهة) باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان بكثره غفلتهنّ ؛ ولهذا ضُمت إحدى المرأتين إلى الأخرى لتكونا كرجل واحد في الشهادة أو فيها شبهة البدلية .

(فكان فوقَ ما يُسقط بالشبهات) يعني أن النكاحَ مندوبٌ مسنونٌ فيُحتاط في إثباته ، و لهذا يثبت مع الهزل والكره من غير الرضا فكان فوقَ ما يَسقط بالشبهات وهو الحدُّ .

ألا ترى أن الشاهدَ إذا رجع بعد القضاء قبل الإمضاء لا يُحدُّ ويَسقط الحدُّ وفي النكاح لا يبطل النكاح ، وكذلك النكاحُ لا يفسد بالشروط بل يبطل الشروطَ ، وذلك كلُّه دليلٌ على أن النكاحَ أسرَع ثبوتا من المال ، فلما ثبت المالُ بشهادة النساء مع الرجال فلأن يثبت بها النكاحَ أولى ، وفي بعض النُسخ : «فكان فوق ما لا يَسقط بالشبهات» أراد به الأموال ، فإن حقوق العباد في الأموال لا تَسقُط بالشبهات .

وهذا باب وجوه الانتقال

وهو أربعة أوجه :

الأول : الانتقال من علة إلى أخرى لإثبات العلة الأولى .

والثاني : الانتقال من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى .

باب وجوه الانتقال

(الأولُ الانتقالُ من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) .

كان شيخي - رحمه الله - يقول : نظيرُ هذا من القرآن قوله تعالى : ﴿ وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (١٦٨) إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾[١] حيث علَّل النهي عن اتباع خطوات الشيطان بأنه لكم عدو مبين وأثبت حكمةَ النهي به ، ثم علَّل عداوته للمخاطبين بقوله : ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ ﴾ وكان يقول بالفارسية : همجنان كه در مستنبطات علت هست وعلّت علت هست در منصوصات نيز علت هست و علت علت هست .

بعد أز آن إين آيت را مي خواند و ديكَر آن آيت ديكَر را هم مي خواند

(١) سورة البقرة / ١٦٨ - ١٦٩ .

والثالث: الانتقال إلى حكم آخر و علة أخرى. هذه كلها صحيحة.

والرابع: الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى، وهذا الوجه باطل عندنا، ومن الناس من استحسن هذا أيضًا.

أما الوجوه الأولى فإنها صحت لأنه لم يدع إلا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في إثبات تلك العلة لم يكن منقطعًا، وذلك مثل من علل بوصف

كه[1] قوله تعالى: ﴿**وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[2] حيث علل استواءَ السر و الجهر عنده في أنه معلوم له بقوله: ﴿**إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾ ثم علل علمَه بذات الصدور بقوله: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ**﴾ يعني: سر را مي داند وجهر را مي داند. بعد أزآن آنرا تعليل كرد بر اين كه او نداند آن خداي كه انرا أفريده است، وشرط أفريدن دانستن است[3].

وهذه الآيةُ أيضا ردٌّ على المعتزلة في قولهم: إن أفعالَ العباد مخلوقةٌ لهم وهم لا يعلمون كيفيةَ أفعالهم وكميتَها في الحسن والقبح، وقدرَ ما يقطع من الزمان في تحصيل ذلك الفعل، فكيف يكونون خالقين لأفعالهم و شرطُ الخلق غيرُ موجودٍ؟

---

(١) معناها: فكما أن في المستنبطات علة وعلة العلة فهكذا في المنصوصات علة وعلة العلة، وبعد ذلك كان يقرأ هذه الآية بالإضافة إلى هذا كان يقرأ آية أخرى وهي.

(٢) سورة الملك / ١٣ - ١٤.

(٣) معناها: يعلم السر و الجهر، و بعده علل ذلك على أنه: ألا تعرف الله الذي خلقك؟ وشرط الخلق هو العلم.

ممنوع فقال في الصبي المودع : إذا استهلك الوديعة لم يضمن ؛ لأنه مسلط على الاستهلاك ، فلما أنكره الخصم احتاج إلى إثباته وهذا هو الفقه بعينه.

وكذلك إذا ادعى حكمًا بوصف فسلم له ذلك لم يكن انقطاعًا لأن غرضه إثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فلم يكن به بأس ، فإذا أمكنه إثبات حكم آخر بذلك الوصف كان ذلك آية كمال الفقه وصحة الوصف.

مثل قولنا : إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالإجارة والبيع فإن قال : عندي لا يمنع هذا العقد ، قيل له :

وذكر في الكتاب نظيرَ ما ذكره في (الصبي المودَع إذا استهلك الوديعة لم يُضمن) إلى آخره.

وذكر الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ فقال : و كذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياسُ عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجةً بقول الصحابي ، فيقول خصمه : قولُ الواحد من الصحابي عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجةً بخبر الواحد ، فيقول خصمه : خبرُ الواحد عندي ليس بحجة ، فيحتج بالكتاب على أن خبر الواحد حجةٌ ، فإنه يكون طريقا مستقيما و يكون هذا كلُه سَعيًا في إثبات ما رام إثباته في الابتداء[1].

(وكذلك إذا ادَّعى حكما بوصف) ، وهذا نظيرُ الوجه الثاني .

(كالإجارة والبيع) فجوازُ الصرف إلى الكفارة بعد الإجارة ظاهرٌ فإنه على ملك المؤاجر بعد عقد الإجارة ، وأما بعد البيع فالمرادُ منه أن البيعَ لا

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٨٦ـ ٢٨٧.

وجب ألاّ يوجب في الرق نقصًا مانعًا من الصرف إلى الكفارة أو لا يتضمن ما يمنع.

يخرج العبدَ المبيعَ عن محلية الكفارة، فإن المتبايعين إذا تقايلا[1] فللبائع أن يكفِّرَ عن كفارته أو باع بشرط الخيار للبائع.

(**فإن قال: عندي لا يمنع هذا العقدُ**) أي لو قال الخصمُ: عندي عقدُ الكتابة لا يُخرج الرقبةَ من الصلاحية للكفارة ولكن نقصانَ الرق الذي حصل من عقد الكتابة هو يخرج الرقبة من ذلك.

فنقول: بهذه العلة يجب ألا يتمكن نقصانٌ في الرق؛ لأن ما يمكِّنُ نقصانا في الرقِّ لا يكون فيه احتمالُ الفسخ كالتدبير، فهذا إثباتُ الحكم الثاني بالعلة الأولى أيضا و هو نهايةٌ في الحذَاقة[2].

و كذلك إن تعذرَ إثباتُ الحكم الثاني بالعلة الأولى فأراد إثباته بعلة أخرى و هذا هو الوجه الثالث و هذا صحيحٌ أيضًا؛ لأنه ما ضمن بتعليله إثباتَ جميع الأحكام بالعلة الأولى، وإنما ضمِن إثباتَ الحكم الذي زعم أن خصمَه ينازعه فيه فإذا أظهر الخصمُ الموافقةَ فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة أخرى ولا يكون هذا انقطاعًا منه.

---

(١) تقايَلَ البائع و المشتري: فسخا البيع بعد عقده.
انظر: الرائد ١/ ٤٢٨.

(٢) حَذَقَ الصبي القرآن والعملَ يَحْذِقُ حَذْقا وحِذْقًا وحَذَاقةً إذا مهر فيه، وحذِق - بالكسر - حذقا لغة فيه.
راجع: الصحاح ٤/ ١٤٥٦ مادة: حذق.

وإذا علل بوصف آخر لحكم آخر لم يكن به بأس لما ذكرنا أن ما ادعاه صار مسلمًا فلم يكن به بأس، لكن مثل ذلك لا يخلو عن ضرب غفلة.

وأما الرابع فمن الناس من استحسنه واحتج بقصة إبراهيم في محاجة اللعين فإنه انتقل إلى دليل آخر لإثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله عزوجل عنه بقول: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ

وحاصله أنه إذا لم يتعذر إثباتُ الحكم الثاني بالعلة الأولى كما في الوجه الثاني أو تعذر إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى وانتقل إلى العلة الأخرى كما في الوجه الثالث فإنه لا يكون انقطاعًا.

فكان قوله: (**وإذا علل بوصف آخر**) نظيرَ الوجه الثالث يعني و إذا علل بوصف آخر لحكم آخر أي للحكم الثاني الذي أثبت ذلك الحكمَ في الوجه الثاني بالوصف الأول علل ذلك الحكمَ الثاني بالوصف الآخر غيرِ الوصف الأول حين تعذر إثباتُ الحكم الثاني بالوصف الأول.

نحو أن يقول: يجب ألا يتمكن نقصانٌ في الرق بعقد الكتابة؛ لأنا أجمعنا أن بعقد الكتابة عدمَ ثبوت العتق فلا يثبت من ضرورة ذلك نقصانٌ في الرق؛ لأن الرقَ وصفٌ غيرُ متجزٍّ، فلو قلنا بنقصان الرق يلزم تجزِّيه وهو ليس بثابت بالإجماع، فأثبت عدمَ تمكن النقصان في الرق بوصف آخر حين تعذر إثباته بالوصف الأول وهو قوله: إن الكتابةَ عقدٌ محتملُ الفسخ بالإقالة إلى آخره. إلى هذا أشار الإمامُ المحقق شمس الأئمة[1] رحمه الله.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٧٨.

فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ .

والصحيح أن مثل هذا يعد انقطاعًا ؛ لأن النظر شُرع لبيان الحق فإذا لم يكن متناهيًا لم تقع به الإبانة كما إذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز

وقال الإمام مولانا حميد الدين ـ رحمه الله نظير القسم الثالث من الانتقال بقولهم : ركنٌ في الوضوء فيُسن تثليثه فسُلِّم كلُ واحد من الوصف والحكم فانتقل فقال : فرضٌ في الوضوء فيُسن تكراره فانتقل من العلة الأولى وهي الركن إلى العلة الثانية وهي الفرضُ، وانتقل من الحكم الأول وهو يُسَن تثليثه إلى حكم آخر وهو يسن تكراره .

ولكن في هذا ضربُ غفلة؛ حيث لم يُعللْ على وجه لا يحتاج إلى الانتقال، لكن النظيرَ الذي ذكره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ الأمتن والأقوى يُعرف ذلك بالتأمل .

ثم ذكر الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ هنا وجوه الانتقال وهي أربعة :

أحدها : السكوت وهو أظهرها كما كان للَّعين عند إظهار الخليل صلوات الله عليه[1] .

---

(١) وهو أن إبراهيم عليه السلام حين حاجَّ اللعين ـ وهو نمروذ بن كنعان و كان يدعي الألوهية ـ بقوله : ﴿**ربي الذي يحيي ويميت**﴾ و عارض اللعين بقوله : ﴿**أنا أحيي وأميت**﴾ انتقل إلى حجة أخرى، وهي قوله تعالى : ﴿**فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ المَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ**﴾ .
راجع : أصول السرخسي ٢/ ٢٨٨ ، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٢٦ ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٨٨ـ٣٨٩ .

بوصف زائد فلأَن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى عليه .

فأما قصة إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ فليس من هذا القبيل لأن الحجة الأولى كانت لازمة . ألا يرى أنه عارض بأمر باطل و هو قوله تعالى: ﴿قال أنا أحيي و أميت﴾ فإذا كان كذلك كان اللعين منقطعًا إلا أن إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ لما خاف الاشتباه و التلبيس على القوم انتقل إلى دفع آخر دفعًا للاشتباه إلى ما هو حال عما يوجب لبسًا ، وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه ، والله أعلم .



والثاني : جَحدُ ما يُعلم ضرورة بطريق المشاهدة .

والثالث : المنعُ بعد التسليم .

والرابع : الانتقالُ إلى علة أخرى بإثبات الحكم الأول ، والله أعلم[1] .



(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٨٩ .

باب معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقًا على باب القياس شيئان : الأحكام المشروعة .

والثاني : ما تتعلق به الأحكام المشروعة ، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فألحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة بعد إحكام طرق التعليل .

باب معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط

ذَكر في الكتاب مناسبة إلحاق هذا الباب بما قبله بقوله : (**فألحقناها بهذا الباب ليكون وسيلةً إليه بعد إحكام طرق التعليل**) ، ولكن هذه المناسبة التي ذكرها تقتضي أن يُقدَّمَ هذا الباب على باب القياس ؛ لأن الوسيلةَ مقدمةٌ على المقصود ، وقد ذكرنا جوابه وما يَلحق به في الوافي[1] .

---

(١) راجع اللوحة رقم ١٨٤ من الكتاب المذكور ، وعبارته : «ولكن هذه المناسبة تقتضي أن يكون هذا الفصل مقدما على باب القياس ؛ لأن الوسائل أبداً تكون قبل المقاصد كالطهارة هي مقدمة على الصلاة ، ونصبُ السُلَّم مقدم على صعود السطح ، ولكن القياس مدرك من المدارك الشرعية وحجة من حجج الشرع كالنص والسنة والإجماع فيقتضي ذلك أن تكون الحجج كلها مرتبا بعضها على بعض ، فقدّمه على هذه =

أما الأحكام فأنواع حقوق الله عزوجل خالصة، وحقوق العباد خالصة.

والثالث: ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب.

والرابع: ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب، وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة، وعقوبات خالصة، وعقوبات قاصرة، وحقوق دائرة بين الأمرين، وعبادة فيها معنى المؤونة، ومؤونة فيها معنى العبادة، ومؤونة فيها شبهة العقوبة، وحق قائم بنفسه. والعبادات نوعان: الإيمان وفروعه.

ثم اعلم : أن المرادَ من حق الله تعالى هو ما كانت منفعته عامةً[1]، ومن حق العباد ما كانت منفعته خاصةً . هكذا نقل عن الأستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله.

وقوله : (وعقوباتٌ) سُميت العقوبةُ عقوبةً ؛ لأنها تعقُب الجناياتِ[2].

= الجملة، لتكون الحجج كلها مقدمة على ما هو غير مقصود ؛ لأنها هي الأصول، وأما كونها وَسيلة فليس مثل الطهارة للصلاة حتى تتوقف معرفة باب القياس إلى وجود هذه الجملة سابقة لما أن هذه الجملة بعض الوسائل لمعرفة باب القياس كمعرفة طريق التعليل من معرفة شروطه، وتمييز العلل المؤثرة من العلل الطردية، وقياس الشبه وغيره، فكانت معرفتها بمنزلة معرفة وجوه الدفع ووجوه المعارضة والمناقضة ووجوه الترجيح ، وهذه الاشياء ملحقة بباب القياس، فلذلك هذه الجملة ألحقت به أيضا».

(١) حق الله : ما وجب لله تعالى على الإنسان الحق العام .
وحق الآدمي : ما وجب للآدمي على غيره .
راجع : معجم لغة الفقهاء ص ١٨٣ .

(٢) العقاب لغة : العقوبة ، وقد عاقبته بذنبه ، وقوله تعالى : ﴿فعاقبتم﴾ أي فغنمتم ، وعاقبه أي جاء بعقبه فهو معاقب وعقيب أيضًا، والتعقيب مثله .
راجع : الصحاح ١/ ١٨٦ مادة : عقب .

وهي ثلاثة أنواع : أصل، وملحق به، وزوائد، أما الأصل فالتصديق في الإيمان أصل محكم لا يحتمل بالسقوط بحال بعذر الإكراه وبغيره من الأعذار ولا يبقى مع التبديل بحال.

والإقرار باللسان ركن في الإيمان ملحق بالتصديق، وهو في الأصل دليل على التصديق فانقلب ركنًا في أحكام الدنيا والآخرة وهو أصل.

(**وهي ثلاثةُ أنواع**) : أي العباداتُ ثلاثة أنواع .

(**فانقلب**) أي الإقرارُ انقلب (**ركنًا في أحكام الدنيا والآخرة**) .

أما في أحكام الدنيا فظاهرٌ وهو إنما نحكم بكونه مؤمنًا عند الناس ويُعامَلُ به معاملةَ المؤمنين في الدنيا إذا أقر بإيمانه .

وأما في أحكام الآخرة فقد ذكر في هذا الكتاب في باب بيان صفة الحسن للمأمور به : فمن صدَّق بقلبه وترك البيانَ من غير عذر لم يكن مؤمنًا أي عند الله تعالى أيضًا وهو مذهبُ الفقهاء، ومن لم يُصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق[1] كان مؤمنا أي بالإجماع أن يحقق ذلك،

---

(١) قال أبو المعالي : التصديق هو : المعرفة بوجود الله تعالى وقدرته وإلهيته ، وقال مرة : التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح أن يوجد دونها ، وهذا مقتضاه ، فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر ، فالتصديق إذًا : قول في النفس يعبر عنه باللسان فتوصف العبادة بأنها تصديق؛ لأنها عبارة عن التصديق .

و قال بعض أصحابنا : التصديق لا يتحقق إلا بالقول والمعرفة جميعا ، فإذا اجتمعا كانا تصديقًا واحدًا .

انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧/ ١٤٥ ـ ١٤٦ .

في أحكام الدنيا أيضا حتى إذا أكره الكافر على الإيمان فآمن صح إيمانه بناء

وإنما كان هكذا لأن المصدِّق بالقلب عن اختيار يُقرُّ بلسانه لا محالة، فإذا لم يُقرّ لم يكن مؤمنًا عند الفقهاء على ما ذكرنا هناك[1].

(**وهو أصلٌ في أحكام الدنيا أيضًا**) أي الإقرار بالإيمان[2] أصلُ الأحكام في الدنيا مع كونه دليلاً على الإيمان، ثم استدل على ركنيته بقوله: (**حتى إذا أُكره الكافرُ على الإيمان فآمن صح إيمانه**) مع علمنا ظاهرًا بأنه لا تصديقَ في

---

(١) انظر: ص (٢٧٦).

(٢) اختلفت الأمة في ماهية الإيمان وعلى أي شيء يطلق. إلى عدة أقوال منها:

أ- قالت المرجئة: إن الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان والتصديق بالقلب.

ب- قالت الكرامية: إنه إقرار باللسان فقط.

ث- قالت الجهمية: إنه عبارة عن المعرفة بالقلب.

ج- قال جمهور الأشعرية والماتريدية: إن الإيمان هو التصديق وحده، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، بينما جعل بعضهم الإقرار ركنًا ملحقًا بأصل الإيمان، لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس بأصل، وهذه الأقوال الأربعة قد أخرجت العمل من حقيقة الإيمان وماهيته.

د- قال جمهور السلف من أهل السنة والجماعة: إن الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالجوارح. والنصوص الشرعية تساند هذا القول.

لأن مما يدل على أنه إقرار باللسان قوله تعالى في شأن فرعون وقومه: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾ وقوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**».

ومما يدل على أنه تصديق بالجنان قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ**﴾ وقوله ﷺ: «**يا معشر من أمن بلسانه ولم يخلُص الإيمان إلى قلبه لا تغتابوا المسلمين..**» الحديث =

على وجود أحد الركنين بخلاف الردة في الإكراه ؛ لأن الأداء في الردة دليل محض لا ركن .

قلبه ؛ لأن من آمن لقيام السيف على قفاه[1] . كان هو دليلاً على عدم التصديق في قلبه ، ومع ذلك حكم بإيمانه ؛ لوجود أحد الركنين وهو الإقرارُ ؛ لأن «الإسلام يعلو ولا يُعلى»[2] فلذلك جعلناه أصلاً في هذا ، وكذلك هذه التفرقةُ بين الإيمان والردة في حق السكران فإن إيمانَه يصح وردّتَه لا تصح ؛ لما قلنا بأن «الإسلام يعلو ولا يعلى» ، ولأن فيه سعيًا في جعله مؤمنًا تكثيرًا لسواد المسلمين ، فإنه يُمنع بعد ذلك عن الكفر قهرًا وجبرًا ، فربما يحمله ذلك على الإيمان بطريق الإخلاص ، وفي الردة بقي على الأصل لهذين المعنيين لما أن الأداءَ في الردة دليلٌ محضٌ ليس بركن بدليل وجود الردة بدون أداء لفظ

= ومما يدل على أنه عمل بالجوارح قوله تعالى : ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا** ﴾ وقوله ﷺ للأعرابي حين عد عليه الأعمال : «**فإذا فعلت ذلك ، فقد آمنت**».

راجع : مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٧/ ١٤٠ فما بعدها ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٣١ ، شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٢٤ فما بعدها .

(١) القفا : مؤخَّر العنق القافية في قوله عليه السلام : «**يعقد الشيطان على قافية أحدكم**» الحديث، وراء العنق

راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٣٢ .

(٢) خرجه الزيلعي في نصب الراية ٣/ ٢١٣ .

والأصل في فروع الإيمان هي الصلاة وهي عماد الدين ، شُرعت شكرًا لنعمة البدن الذي شمل ظاهر الإنسان وباطنه إلا أنها لما صارت أصلاً بواسطة الكعبة كانت دون الإيمان الذي صار قربة بلا واسطة ، ثم الزكاة التي تعلقت بأحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلاة ؛ لأن نعمة البدن أصل ونعمة المال فرع .

والأولى صارت قربة هي بواسطة القبلة التي هي جماد ، وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف .

الردَّة ، ولأن في جعلنا مسلمًا بمجرد إقراره طوعًا أو كرهًا حكمة أيضًا وهي ردُّ طعن الكفار ؛ لئلا يقولوا إنهم يقبلون مَن شاؤوا ولا يقبلون مَن شاؤوا ، ومن كان لهم فيه نفعٌ يقبلون وإلا لا يَقبَلون .

(**وهي عماد الدين**) ما خلت عنها شريعةُ المسلمين ، وهي تشمَل الخدمةَ بظاهر الإنسان بالأفعال الدالة على التواضع والانقياد مع النظافة من جميع ما يتصل به وباطِنه من النية والإخلاص والخضوع ، فلذلك كانت هي أقوى من سائر العبادات .

(**والأولى صارت قربةً بواسطة القِبلة التي هي جماد ، وهذه صارت قربةً بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في المصرف**) ، ولما كانت واسطةُ الصلاة جمادًا كانت تلك الواسطةُ كأنها ليست بواسطة أصلاً ؛ لأن وجودَ الشيء الذي لا اختيار له غيرُ معتبر في كونه واسطةً .

ألا ترى أن مَن حلَّ قيدَ عبدٍ فأبق لا يضمن الحالُّ ، ولو حل فَمَ زِقِّ دُهْنٍ

ثم الصوم قربة تتعلق بنعمة البدن ملحقة بالأصل كأنها وسيلة إلى الأصل، وهو لا يصير قربة إلا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الأوليين

فسال يَضمن[1] ؛ لأن إباقَ العبد لما كان باختياره قَطع فعلَ الحالِّ لوجود الواسطة المعتبرة بين حَل الحالِّ وبين هلاك العبد بالإباق ، ولم يُعتبر سيلانُ الدهن واسطةً؛ لعدم اختياره فبقي التلف مضافًا إلى مَن حلَّ فم الزقِّ ، فلما كانت الواسطةُ في الصلاة أقل كانت هي أقرب إلى الإيمان من غيرها .

(**ثم الصومُ قربةٌ يتعلقُ بنعمة البدن**) يعني أن الصومَ يجب على العبد بطريق الرياضة للنفس؛ ليكون أصلح لعبادة الخالق كرياضة المركب ليصلح لركوب السلطان فكان (**ملحقًا بالصلاة**)؛ لأن العدوَ إذا قهر يصير منقادًا فيَعبُد الله تعالى على قطع العلائق وهي الشهوات المركبة فيه ، فكان دون الصلاة ؛ لأن كفَ النفس الشهوية عن مقتضياتها وهي شهوةُ البطن والفرج موجودٌ في الصلاة وزيادةٌ، وفي الصوم لا يوجد إلا هذا فكان دون الصلاة وملحقاتها .

(**وهي دون الواسطتين الأوليين**) أي النفسُ أدونُ وأحقرُ من الكعبة والفقير فإنهما معظَّمان ، فكانت العبادةُ التي كانت واسطتها أدونَ من تَينك الواسطتَين أدونَ من تَينك العبادتين؛ لما أن حُسنَ هذه العبادات بسبب هذه الوسائط ، فلذلك أثَّر انحطاطُ رُتبة الواسطة وعظمتُها في انحطاط هذه العبادات وعظمتها.

أو لأن الواسطةَ في الصلاة والزكاة غيرُ العابد وهي خارجةٌ عنه، والنفسُ

---

(١) راجع : أصول السرخسي ٢ / ٣٢٢-٣٢٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤٩.

حتى صارت من جنس الجهاد ، ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتأدى إلا بأفعال تقوم ببقاع معظمة فكانت دون الصوم كأنها وسيلة إليه .

ليست بخارجة عن العابد، بل هي نفسُ العابد والشيء لا يكون واسطةً لنفسه ، فعلى هذا ينبغي أن يكون الصومُ أفضلَ من الصلاة والزكاة، لكنه لما كان للرياضة على ما قلنا كان وسيلةً لتكون النفسُ منقادةً لسائر العبادات فكان بمنزلة التبع للصلاة والزكاة، وكلُ واحدة منهما أصلٌ بنفسها ؛ فلذلك كانت الصلاةُ والزكاةُ أقوى من الصوم (**حتى صارت من جنس الجهاد**) أي حتى صارت قربةُ الصوم من جنس الجهاد ؛ لأن الصومَ قهرُ النفس وهي عدو الله فكان قهرُه من جنس الجهاد . يؤيّده قوله عليه السلام : «**الجهادُ جهادان، أحدهما أفضل من الآخر، وهو أن تجاهد نفسك وهواك**»[1] .

وقوله : «حتى صارت من جنس الجهاد» متصلٌ بقوله : «لا يصير قربةً إلا بواسطة النفس» ؛ لأن كونه قربةً لما كان بواسطة النفس وهي أمارةٌ بالسوء كان قهرها جهادًا .

(**فكانت دون الصوم**) أي عبادةُ الحج دون عبادة الصوم ؛ لأن الصومَ معقولٌ حسنه ؛ لأنه قهرُ عدو الله وهو مما يُدرِك العقلُ حسنَه .

أما أفعالُ الحج فمما لا يدرك بالعقل حسنها ، فكان ذلك دون الصوم من

---

(١) خرجه الترمذي في كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل من مات مرابطًا ٤/ ١٦٥ بلفظ : «**المجاهد من جاهد نفسه**» . وفي فيض القدير للمناوي ٢/ ٣١ حديث رقم ١٢٤٧ : «**أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه**» .

والعمرة سنة واجبة تابعة للحج، ثم الجهاد شرع لإعلاء الدين فرض في الأصل.

هذا الوجه. (كأنها وسيلةٌ إليه) أي إلى الصوم ؛ لأن الصومَ هو : الامتناعُ عن الشهوات[1]، والحجُ لا يحصل غالبا إلا بهجر الأوطان المتعب للنفس ولا يجد الحاجُ أيضا ما يَقضي به شهواته فيُضعفه ويَنكسر به شهوتُه فكان حينئذ أقدرَ على قهر النفس الذي هو صومٌ، فلذلك كان الحجُ بمنزلة الوسيلة إليه.

(والعمرةُ سنةٌ واجبةٌ) أي مؤكَّدة.

بدليل ما ذكره شمسُ الأئمة ـ رحمه الله ـ بقوله : فالعمرةُ سنةٌ قويةٌ[2] (تابعةٌ للحج) كسُنن الصلاة ؛ لأن العمرةَ بعضُ أفعال الحج لا كلُها فلم تكن مثلَ الحج بل تكون تبعًا.

(ثم الجهادُ شُرع لإعلاء الدين فرضٌ في الأصل) هذا يقتضي كونه من فروض الأعيان[3] ؛ لأن إعلاءَ الدين فرضٌ على كل مسلم، وإنما قلنا إنه شُرع

---

(١) انظر معنى الصوم في : ص (٣١٨، ٣٤٥).

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٢٩١.

(٣) إن الجهاد فرض كفاية بمعنى : إن قام به من يكفي سقط عن سائر الناس، وإن لم يقم به من يكفي أثم الناس كلهم.

ويكون فرض عين في ثلاثة مواضع :

أ ـ إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف وتعين عليه المقام، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ (١٥) وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾. =

لكن الواسطة هاهنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية . ألا ترى أن الواسطة كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر مقصودة بالردة والمحو .

والاعتكاف شرع لإدامة الصلاة على مقدار الإمكان فكان من التوابع

لإعلاء الدين ؛ لأن الجهادَ في الحقيقة تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهو ليس بحسَن في نفسه ، وإنما حَسُنَت شرعيته لكونَه متضمنًا لإعلاءَ كلمة الله فلذلك كان من الفروض .

(**لكن الواسطةَ هاهنا هي المقصودة**) يعني أن كفرَ الكافر هو المقصودُ بالإعدام ؛ لأن فرضيةَ الجهاد لكفر الكافر فإذا حصل هذا المقصودُ وهو الإعدام يَسقط عمن لم يُجاهد ، (**فلذلك صار من فروض الكفاية** .

ألا ترى أن الجهادَ عند النفير العامِ صار من فروض الأعيان باعتبار الأصل .

(**والاعتكافُ شُرع لإدامة الصلاة على مقدار الإمكان**) يعني أن العزيمةَ

= ب ـ إذا نزل الكفار ببلد أو سلبوا دار قوم من المسلمين أي جزءًا من أرضهم ، يجب على أهله قتالهم ودفعهم ؛ لقوله تعالى :﴿ **انفرُوا خفَافًا وثقَالاً** ﴾ ﴿ ... **مَا كَانَ لأَهْلِ المَدِينَةِ وَمَنْ حَولَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَن نَفْسِه** .. ﴾ .

ج ـ إذا استنفر الإمام قومًا يجب عليهم النفير معه ـ لقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ** .. ﴾ وقوله ﷺ : «**إذا استُنفِرتم فانفروا**».

راجعَ : بدائع الصنائع ٧/ ٩٨ ، المغني لابن قدامة ١٠/ ٣٦٥ فما بعدها .

ولذلك اختص بالمساجد والعبادة التي فيها معنى المؤونة صدقة الفطر فلم

أن يَشغل العبدُ عمرَه بالعبادة وهي الصلاةُ ؛ لأنها أشرف العبادات، وإنما قلنا إن العزيمةَ ذلك لتواتر النعَم عليه كلَّ ساعة وهي شُرعت شكرًا للنعمة، إلا أن اللهَ تعالى تفضَّل علَى عباده بإسقاطها في غير أوقاتها ، وفي شرعية الاعتكاف أخذٌ بالعزيمة وهو إدامة الصلاة إما حقيقةً بالاشتغال بالصلاة أو حكمًا؛ لأن المنتظر للصلاة في الصلاة ، وهو معنى قوله : «شُرع لإدامة الصلاة على مقدارِ الإمكان» أي على قدر الوسع ، فلذلك صح النذرُ به وإن لم يكن حسنُه فرضًا عليه ؛ لأن النذرَ بالاعتكاف نذرٌ بالصلاة معنى ؛ لأن التابعَ يُعطى له حكمُ الأصل ، (**ولذلك اختُصَّ بالمساجد**) وهذا يُقرر ما ذُكر من إدامة الصلاة ؛ لأن المساجدَ هي المُعدةُ لإقامة الصلاة .

(**التي فيها معنى المؤنةِ صدقةُ الفطر**)، وإنما قلنا : إن فيها معنى المؤنة ؛ لأنها تجب على الإنسان بسبب الغير ، فاسم صدقة الفطر ينبئ عن كونها عبادةً كصدقة التطوع فإنها عبادةٌ بلا شبهة ، وكذلك اشتراطُ النصاب مقدرا بنصاب الزكاة يدل على كونها عبادةً، وكذلك مصرفها أيضا وهو الفقيرُ يدل على كونها عبادةً ، فلذلك جُعل معنى العبادة فيها أصلاً، إلا أن فيها معنى المؤنة لما ذكرنا ، فلذلك تجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما[1] كالنفقة تجب

---

(١) لأن شرط وجوب صدقة الفطر عند الحنفية هو الإحرار والإسلام بأن يكون حرًا ومسلمًا .
انظر : الهداية ٢/ ٢٨١ ، در المختار ٣/ ٦٢١ .

تكن خالصة حتى لم يشترط لها كمال الأهلية، والمؤونة التي فيها معنى القربة هي العشر حتى لا يبتدأ على الكافر .

وأجاز رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة لأن سببه الاشتغال بالزراعة وهي الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع

في مالهما ، وكذلك تجب عليهما نفقة ذي رحم محرم منهما .

(**والمؤنةُ التي فيها معنى القربةِ هي العشرُ**) ، وإنما جُعل المؤنةُ أصلاً ؛ لأن سببَه الأرضُ الناميةُ والأرضُ هي الأصل في السبب فكانت المؤنةُ أصلا في العشر وقربةً باعتبار الخارج من الأرض فتعلقه بالخارج كتعلق الزكاة بالنامي فلهذا يشبه الزكاة فلذلك كانت القربةُ فيه تبعًا .

(**والخراج مؤنةٌ فيها معنى العقوبة ؛ لأن سببَه الاشتغالُ بالزراعة**) وهي عمارةُ الدنيا والإعراضُ عن الجهاد وهو عادةُ الكفار ، ولذلك استَحق به الذُلَّ على ما قال عليه السلام حين رأى آلاتِ الحِراثة في دار قوم : «**ما دخل هذا في دار قوم إلا وقد ذلَّ أهلها**»[1] .

وقال عليه السلام : «**إذا تبايعتم العينَ واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفرِ بكم العدو**» . فكان وجوبُ الخراج باعتبار الوصف عقوبةً (**لحفظ الأرض وإنزالها**) يعني أن الخراج وجب ليحمي الإمامُ الأرضَ والإنزالَ وهما سواءٌ

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الحرث والمزارعة ، باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع . . ٥/٧ حديث رقم ٢٣٢١ بلفظ : «**لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل**».

مؤونة لحفظ الأرض وإنزالها ، ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه ؛ لأنها لما تردد لا يجب بالشك ولم يبطل به ، وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر .

وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ: ينقلب خراجيًا وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ: يجب تضعيفه لأن الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا

في هذا المعنى .

(**فلذلك لا يبتدأ**) وضع الخراج (**على المسلم**) لما فيه من معنى الذل والعقوبة ، (**ويجوز بقاؤه على المسلم**)[1] بأن أسلمَ الكافرُ أو اشترى أرضَ الخراج مسلمٌ ؛ لأن المؤنةَ فيه أصلٌ والعقوبة باعتبار الوصف وهو الإعراض عن الجهاد بسبب الاشتغال بالزراعة .

والمسلمُ ليس من أهل العقوبة ابتداءً ولكن من أهلها بقاءً كما في الحدود ، فلذلك لم يجب الخراجُ على المسلم ابتداءً ولم يبطلُ بقاءً ، (**فلكونه مترددا بينهما لم يبتدأ**) على المسلم (**بالشك ولم يبطل أيضا بالشك**) بقاء لما ذكرنا أن الإسلامَ لا ينافي صفةَ العقوبة بقاءً بخلاف العشر إذا اشترى الكافرُ أرضًا عُشْرية لا يبقى عليه ؛ لأن الكفرَ ينافي القربةَ ابتداءً وبقاءً من كل وجه أي لا يجامعه القربة بوجه من الوجوه، وهو الجوابُ عن قول محمد ـ رحمه الله .

(**وقال أبو يوسف : يجبُ تضعيفه**)[2] ؛ لأن في العشر معنى القربة فلم

---

(١) فالمسلم إذا اشترى من كافر أرض خراج فهي خراجية عند الحنفية ، وعند الإمام مالك ـ رحمه الله ـ تصير عشرية .
انظر : المبسوط ٣/ ٥ .

(٢) انظر : الهداية مع شرحيها فتح القدير والعناية ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٣ .

يبقى العشر ؛ لأنه قربة من وجه فلهذا يبقى الخراج.

يمكن إبقاؤه على الكافر فاحتجنا إلى التغيير ، فالتضعيف أولى ؛ لأن الشرعَ ورد به والتغييرُ ثبت بالضرورة وهو في التضعيف أقل من جعله خراجًا ؛ لأن في الخراج تغييرَ الأصل والوصف ، وفي التضعيف تغيير الوصف دون الأصل ، فلذلك كان التضعيفُ أولى من الخراج ، ولكنا نقول : إن تضعيفَ العشر على الكافر ثبت بخلاف القياس بإجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - وهو أن عمرَ - رضي الله عنه - وضع على نصارى بني تغلب[1] وهم كانوا ذوي شوكة ، وقيل : إنهم كانوا أربعين ألفا وكانوا قريبا من الروم ، فقالوا : نحن نستنكف الجزيةَ وفيها الدنية فنُعطي ضعف ما يُعطي المسلمون ، فصالحهم عمرُ - رضي الله عنه - على ذلك لمصلحة رآها وسائرُ الكفار لا يُساويهم ؛ لأن الجزيةَ تؤخذ من سائر الكفار دونهم بالإجماع ، فلذلك لم يجز القول بتضعيف العشر على الكافر من غير بني تغلب إذا اشترى أرضًا عشرية ، وهذا جواب عن قول أبي يوسف - رحمه الله -.

---

(١) تغلب : بفتح التاء وسكون الغين وكسر اللام ، ابن وائل بن قاسط ، وبنو تغلب قبيلة من قبائل ربيعة ، وكانوا ثلاثة : غنم ، والأوس ، وعمران . فاختاروا في الجاهلية النصرانية ، فدعاهم عمر - رضي الله عنه - إلى الجزية ، فأبوا وقالوا : نحن عرب خذ منا كما تأخذ من مشرك صدقة فلحق بعضهم بدار الحرب ، فقال النعمان : يا أمير المؤمنين ، إن القوم لهم بأس شديد فخذ منهم الجزية باسم الصدقة فبعث عمر - رضي الله عنه - في طلبهم وضعف عليهم وأجمع الصحابة على ذلك .
انظر : جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٣٠٣ .

وعن محمد رحمه الله روايتان في صرف العشر الباقي على الكافر كأنه جعله خراجيًا في رواية .

والجواب عنه : أنه غير مشروع إلا بشرط التضعيف لكن التضعيف ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله .

وأما الحق القائم بنفسه فخمس الغنائم والمعادن حق وجب لله تعالى

(**وعن محمد ـ رحمه الله ـ روايتان في صرف العشر الباقي**) أي الباقي على الكافر بعد شرائه الأرض العشرية ، وإنما قال : «الباقي» لأنه لا يبتدأ به على الكافر فيكون عليه بقاءً لا ابتداءً وهو قولُ محمد ـ رحمه الله ـ وقوله : «روايتان» أي في مصرف هذا العشر إحداهما يُصرف إلى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المؤنة الخالصة ، وفي الأخرى يصرف إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنه لما بقي باعتبار معنى المؤنة يبقّى على ما كان مصروفًا إلى من كان مصروفًا إليه قبل هذا كالخراج في حق المسلم .

(**فلا يُصار إليه مع إمكان الأصل**) أي إلى تضعيف العشر وهو خلف عن الخراج مع إمكان الأصل وهو الخراجُ؛ إذ المصير إلى الخلف عند العجز عن الأصل وهو موجودٌ في نصارى بني تغلب غيرُ موجود في غيرهم فلذلك انقلب خراجًا .

(**وأما الحقُ**[1] **القائمُ بنفسه فخمسُ الغنائم**) ومعنى القيام بنفسه فيه هو

---

(١) الحق في اللغة : هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره . وهو خلاف الباطل . والشيء الحق : أي الثابت حقيقة .

ثابتًا بنفسه بناء على أن الجهاد حقه فصار المصاب به له كله، لكنه تعالى أوجب أربعة أخماسه للغانمين منةً منه فلم يكن حقًا لزمنا أداؤه طاعة له، بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان أخذه وقسمته.

أنه لم يوضع له سببٌ مقصودٌ في وجوبه، والغنائمُ وإن أُصيبت بسبب الجهاد لكن الجهاد غيرُ مشروع قصداً لإصابة الغنائم، بل شرعيته مقصوداً لإعلاء كلمة الله تعالى وتثبت الغنيمة في ضمن إعلاء كلمة الله تعالى ، فكانت هي خالصةً لله تعالى بلا سبب في الحقيقة، وإليه وقعت الإشارةُ في قوله تعالى: ﴿ **قُلِ الأَنفَالُ لِلَّهِ** ﴾ [1]، فلذلك كانت هي حقًا قائمًا بنفسه بخلاف الصلاة والزكاة و غيرهما من المشروعات، فإن لها أسبابا موضوعةً قصداً.

ثم الأنفالُ كلُها و إن كانت خالصةً لله تعالى أعطى اللهُ تعالى أربعةَ الأخماس للغانمين منةً منه و فضلاً، واستبقى الخمسَ لنفسه بين من ذُكر في القرآن[2] فتولى السلطانُ أخذه و قسمتَه .

(**فلم يكن حقا لزمنا أداؤه طاعة له**) أي فلم يكن الخمسُ.

= وفي الاصطلاح : هو الحكم المطابق للواقع ، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك .

راجع : الصحاح ٤ / ١٤٦٠ مادة : حقق ، التعريفات للجرجاني ص ١٢٠ .

(١) سورة الأنفال، آية: ١

(٢) قال تعالى في سورة الأنفال ، آية: ٤١ ﴿ **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ** ﴾.

ولهذا جوزنا صرف الخمس إلى من استحق أربعة أخماسه، بخلاف الطاعات مثل الزكاة والصدقات فإنها لا ترد إلى الملاَّك بعد الأخذ منهم؛ ولهذا حل الخمس لبني هاشم لأنه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الأوساخ، غير أنا جعلنا النصرة علة للاستحقاق؛ لأنها من الأفعال والطاعات فكان أولى بالكرامة واعتبارًا بالأربعة الأخماس فإنها بالنصرة بالإجماع.

فأما قرابة النبي عليه السلام فخلقة ولتكون لها صيانة عن أعواض

والدليلُ على أنه لا يجب على العبد أداؤه طاعةً (**جواز صرفه إلى الغانمين الذين استحقوا أربعة الأخماس**) عند حاجتهم، و يجوز وضعُ خمس المعدن في الواجد مع أنه استحق أربعة الأخماس (**بخلاف الزكوات و الصدقات فإنها لا تُردُ إلى ملاّكها بعد الأخذ منهم**) وإن كانوا محتاجين.

(**لأنه على ما قلنا من التحقيق لم يصِر من الأوساخ**) يعني أن الخمسَ لما لم يجب على العبد أداؤه طاعةً لم يصِر من الأوساخ. ألا ترى أن الزكاةَ لما وجبت على العبد صارت من الأوساخ، و نعني بالأوساخ سرايةَ الذنوب إليها كسرايتها إلى الماء الذي استُعمل في البدن على وَجه القربة لم يحل شربُه، فكذلك مالُ الزكاة لم يحِلّ لبني هاشم لهذا المعنى لفضيلتهم، أما الخمسُ لما لم يكن بهذه المثابة لم يكن وسخًا فحلّ لبني هاشم.

(**فكانت أولى بالكرامة**). يعني أن سببَ استحقاق الخمس عندنا النصرة لا القرابةُ، و عبادةٌ كالمطيع يستحق الكرامةَ بوعد الله تعالى فكان استحقاقُ الخمس بالنصرة أولى من استحقاقه بالقرابة، و المرادُ بالنصرة هنا

الدنيا ولم يجز أن تكون النصرة وصفًا يتم بها القرابة علة لما سبق في باب الترجيح أن ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح، ولأنها تخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفًا لها، وعلى هذا مسائل أصحابنا - رحمهم الله - في أن الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكمًا لا بالأخذ مقصودًا.

اجتماعهم مع رسول الله عليه السلام حين هجَره الناسُ ودخولهم معه في الشعب، وإلى هذا أشار النبي عليه السلام بقوله: «**لن تزالوا معي و شبَّك بين أصَابعه**». ولذلك يُصرف إلى نسائهم ورجالهم لوجود هذه النصرة منهم جميعًا.

(**ولأنها**) أي ولأن النصرةَ (**تخالف جنس القرابة فلم تصلح وصفًا لها**) كما قلنا في باب الترجيح: إذا ماتت المرأة و تركت ابني عم أحدهما زوجها لا يترجح الزوج بالزوجية على الآخر في التعصيب؛ لأن الزوجيةَ تخالف قرابةَ العمومة فلا تصلح وصفًا مرجِّحًا بخلاف ابن الأخ لأب وأم فإنه أحق بالتعصيب من ابن الأخ لأب؛ فإن الإخوةَ لأم من جنس الإخوة لأب من حيث الأخوة وإن لم توجب العصوبة، فلذلك صلحت مرجِّحة للأخوة في التعصيب، ولأن الزوجيةَ علةُ الإرث بانفرادها فلا تصلح مرجحةً لما قلنا: إن ما يصلح علةً لا يصلح مرجِّحا[1].

(**في أن الغنيمةَ تملك عند تمام الجهاد حكما**)، و هذا بناءً على ما ذكرنا أن الغنيمةَ كلُها لله تعالى بناء على أن الجهادَ حقُ الله تعالى خالصًا، و هي

---

(١) راجع: ص (١٨٥٠).

ويبتنى عليه مسائل لا تحصى، وأما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والآداب، وأما العقوبات الكاملة فمثل الحدود.

أُصيبت بالجهاد فكانت له، فتملك عند تمام الجهاد، والجهادُ إنما يتم حكمًا بالإحراز بدار الإسلام؛ لأنه حينئذ يتم قهر الأعداء؛ لأن المسلمين ماداموا في دار الحرب يحتمل غلبةَ الكفار إياهم فلم يتم الجهادُ حكمًا، فلو كانت الغنيمةُ كسائر حقوقنا لتمَّ بأخذنا؛ لأنه استيلاءٌ على ما هو المباح كالصيد وغيره، وحيث لم تصر لنا بالأخذ قصداً عُلم أنها ليست لنا كسائر الحقوق.

(**ويبتنى عليه مسائلُ لا تُحصى**) فمنها: أن المددَ إذا لحق الغزاةَ في دار الحرب شاركوهم[1] لما أن الغزاةَ لم يملكوها.

ومنها: أن قسمةَ الإمام الغنيمةَ في دار الحرب لا تجوز[2].

ومنها: أن من مات من الغانمين في دار الحرب فلا حقَ له في الغنيمة[3]، ومن مات منهم بعد إخراجها إلى دار الإسلام فنصيبه لورثته.

(**وأما العقوباتُ الكاملةُ فمثل الحدود**)[4] فإنها شرعت زواجر عن

---

(١) وإن لم يشهد الوقعة.
انظر: المبسوط ١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٠/ ١٨ـ١٩.

(٣) وهو قول علي ـ رضي الله عنه ـ.
انظر: المرجع السابق ١٠/ ٤٣ـ٤٤.

(٤) الحد لغة: المنع، ومنه الحداد للبواب.
وفي الشريعة: هو العقوبة المقدرة حقًا لله تعالى.
راجع: الصحاح ٢/ ٤٦٢ مادة: حدد، التعريفات للجرجاني ص ١١٣، الهداية ٥/ ٢١٢.

وأما القاصرة فنسميها أَجْزِيَةً مثل حرمان الميراث بالقتل، ولذلك لا يثبت في حق الصبي؛ لأنه لا يوصف بالتقصير بخلاف الخاطئ البالغ؛ لأنه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل.

ارتكاب أسبابها المحظورة حقًّا لله تعالى خالصًا نحو حد الشرب والزنا والسرقة.

(**وأما القاصرةُ فنسمِّيها أجزيةً**) مثل حرمان الميراث بالقتل[1].

وتسميتها أجزيةً؛ لأنها تثبت جزاءً لفعله إلا أن الجزاءَ في وضعه لا يدل على كونه عقوبةً؛ لأنه أعمُّ من العقوبة، فالعقوبةُ اسمٌ لما يَعقُب الجنايةَ من الجزاء فكان سببَها الجناية فقط، والجزاءُ يتناولها و غيرَها فلأجل قصوره سميناه أجزيةً، (**ولذلك لا يثبت في حق الصبي**) والمجنون عندنا أصلاً[2]؛ لأنها عقوبةٌ.

وأهليةُ العقوبة لا تسبق الخطاب (**بخلاف الخاطئ**) إذا كان عاقلاً بالغًا حيث يثبت في حقه الحرمان؛ لأنه مخاطبٌ في نفسه ولكنه بسبب الخطأ عُذرٌ

---

(١) ومعنى القصور فيه: أنه عقوبة مالية لا يتصل بسببه ألم بظاهر بدنه بخلاف الحدود، وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥١.

(٢) فالصبي والمجنون لو قتل مورِّثه عمدًا أو خطأ لا يحرم عن الميراث عند الحنفية، خلافًا للجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.

راجع: أصول السرخسي ٢/ ٢٩٥، المبسوط ٣٠/ ٤٨، الشرح الصغير للدردير ٢/ ٧١٣، المجموع ١٦/ ١٦، المغني لابن قدامة ٧/ ١٦٢.

والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل . وحافر البئر ، وواضع الحجر ، والقائد ، والسائق ، والشاهد إذا رجع لم يلزمهم الحرمان ؛ لأنه جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط أبدًا كالقصاص .

والحقوق الدائرة هي الكفارة ....

مع نوع تقصير منه في التحرُّز ؛ لأنه لم يتثبَّتْ ولم يتأنَّ فناسَب أن يلزَمه الجزاءُ القاصرُ بسبب الجناية القاصرة ، فالجزاءُ باعتبار ترك التأنِّي ، والقصورُ باعتبار عدم قصده فلم يجب القصاصُ ؛ لأن ذلك جزاءٌ كاملٌ فيقتضي جنايةً كاملةً ، (والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص) فلا يثبت في حقه ما يكون عقوبةً قاصرةً أو كاملةً .

(لأنه جزاء المباشرة) أي لأن حرمان الميراث إنما يثبت بطريق الجزاء لمباشرة القتل ، والموجود من حافر البئر وأمثاله تسبيب لا مباشرة[1] .

(والحقوق الدائرة) أي الدائرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسبابٍ توجد من العباد ، فسُميت كفارةً باعتبار أنها ستارةٌ للذنب فمن هذا الوجه عقوبةٌ ، فإن العقوبة هي التي تعقب الذنب جزاء على ارتكاب المحظور .

---

(١) فلو جعل القتل بمباشرة الشرط أو بطريق التسبيب بأن حفر بئرًا في غير ملكه فوقع فيها مورِّثه فهلك ، أو وضع حجرًا على قارعة الطريق فمات به مورِّثه ، أو شهد على مورِّثه بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عند الحنفية خلافًا للشافعية .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥٣ ، المجموع ١٦/ ٦١ .

فيها معنى العبادة في الأداء، وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب مبتدأة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا.

(**فيها معنى العبادة في الأداء**)؛ لأن الصوم والإعتاق والإطعام عباداتٌ.

ولم تجب مبتدأة حيث لم تجب على الإنسان من غير سابقة اليمين مع الحنث في كفارة اليمين وكذلك في غيرها.

(**وجهةُ العبادة فيها غالبةٌ**)؛ لأن كون سببها متردداً بين كونه محظوراً ومباحًا وهو اليمين مع الحنث إذ القتل الخطأ أوجب كون حكمه متردداً بين كونه عبادة وعقوبة، فلما استوى كل واحد من ا لسبب والحكم في التردد أوجب أداء موجبها بالعبادة المحضة من الصوم وغيره رجحان جانب العبادة.

وكذلك وجوبها على الخاطئ والمكره دليلٌ على كونها عبادة، وكذلك وجوبها بطريق الفتوى مفوّضًا أداؤها إلى من وجبت عليه من غير أن تقام عليه كرهًا ومن غير أن يفوض استيفاؤها إلى الأئمة دليلٌ على كونها عبادة؛ لما أن الشرع ما فوَّض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه.

وكذلك وجوبها على حانث لم يأثم في حنثها دليل على رجحان جانب العبادة، وذلك مثل من حلف لا يكلم هذا الكافر فأسلم ذلك الكافر فكلمه تجب الكفارة من غير أن توجد منه جناية؛ لأن الواجب عليه في هذه الحالة أن يكلمه؛ إذ هجران المؤمن غير مشروع، وكذلك عدم التدخل في الكفارة دليل على رجحان جانب العبادة.

وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم نوجب على قاتل العمد وصاحب الغموس؛ لأن السبب غير موصوف بشيء من الإباحة، وقلنا : لا يجب على المسبب الذي قلنا ولا على الصبي؛ لأنها من الأجزية.

والشافعي جعلها ضمان المتلف، وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها.

وقوله : (**عندنا**) احترازٌ عن قول الشافعي، فإن جانبَ العبادة عنده لم يترجح حتى أوجب في القتل العمد واليمينِ الغموس، فلما ترجح جانبُ العبادة فيهما عندنا (**راعينا فيها صفة الفعل**) من كون ذلك الفعل له مباحًا من وجه ومحظوراً من وجه (**فلم نوجب على القاتل عمدًا وصاحب الغموس**)؛ لأنهما لا يصلحان سببًا لهذا الجزاء؛ لأن فعلَهما كبيرةٌ محضة .

(**وقلنا : لا يجب على المسبب الذي قلنا**) أي من الحافر وغيره ؛ لأن كفارةَ القتل واجبةٌ على القاتل الذي حصل قتله منه مع وصف الإباحة ، وهؤلاء مسبِّبون لا قاتلون (**والشافعي ـ رحمه الله ـ جعَلها ضمانَ المتلَف**) في الأصل (**وذلك غلطٌ**)؛ لأن ضمانَ المتلَف في الأصل إنما يجب بطريق الجبران، وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى[1]؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه الخسرانُ حتى تقع الحاجةُ إلى الجبران[2] (**بخلاف الدية**)، فإنها بدلٌ

---

(١) أي في حقوق الله تعالى .

(٢) لكن تفويت حقه يوجب ضمانًا هو جزاء فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل، ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الأفعال مع اتحاد المحل .

راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

ولهذا لم يجب على الكافر ما خلا كفارة الفطر فإنها عقوبة وجوبًا وعبادة أداء حتى سقط بالشبهة على مثال الحدود، وقلنا: تسقط باعتراض الحيض والمرض.

عن المحل وهي حقُ العبد وضمان المتلَف بالإجماع، فلذلك وجبت على المسبب والصبي.

(**وكذلك الكفاراتُ كلُها**) يعني جهةُ العبادة راجحةٌ في جميع الكفارات أي ما ذكرنا من التقرير في كفارة اليمين والقتل متحققٌ في غيرها من الكفارات، ولهذا لا تجب على الكافر. هذا لإيضاح أن في الكفارة جهةَ العبادة راجحةٌ، لأن الكافرَ ليس بأهل لشيء فيه معنى العبادة.

وقوله: (**ماخلا كفارةَ الفطر**) متصلٌ بقوله: «وجهةُ العبادة فيها غالبةٌ» فإن في كفارة الفطر جهةَ العقوبة غالبةٌ؛ لأن سببَها في الحقيقة لا يترددُ بين الحظر والإباحة بل جنايةٌ محضةٌ في حق الله تعالى وهو الإفطارُ الكامل في جنايته، لكن الصومَ لما لم يكن مسلَّما بتمامه إلى الله تعالى كان فيه ضربٌ من القصور، فبالنظر إلى هذا كانت الجنايةُ قاصرةً واحتمل الفطرُ شبهةَ الإباحة، فقلنا: تجبُ عقوبة، وتُؤدَّى عبادةً اعتباراً لتلك الجهة.

وقوله: (**حتى تسقط بالشبهة**) متصل بقوله: «فإنها عقوبةٌ» (**وقلنا: تسقط باعتراض الحيض والمرض**) يعني أن المرأةَ إذا أصبحت صائمةً في رمضان ثم أكلت أو شربت عمداً فوجبت عليها الكفارةُ، ثم حاضت في ذلك اليوم تسقط عنها ما وجب عليها من الكفارة، وكذلك المرضُ في حق الرجل والمرأة.

وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم إذا اعترض الفطر على السفر، ويسقط بشبهة القضاء.

وظاهر السنة فيمن أبصر هلال رمضان وحده لشبهة في الرؤية خلافًا

(**وتسقط بالسفر الحادث إذا اعترض الفطرُ على السفر**)[1] وإنما قيد باعتراض الفطر على السفر احترازًا عما لو اعترض الفطر على المقيم ثم سافر في ذلك اليوم، حيث لا تسقط عنه الكفارةُ بخلاف الحيض والمرض على ما يجيء في العوارض إن شاء الله تعالى[2].

(**وتسقط بشبهة القضاء**) أي قضاء القاضي يعني إن رأى هلالَ رمضانَ وحده فشهد عند القاضي فردَّ القاضي شهادتَه فإنه يجب عليه صومُ ذلك اليوم بالإجماع؛ لأنه متيقِّن في رؤية هلال رمضانَ، ومع ذلك لو أفطر متعمِّدًا لا تجب عليه الكفارةُ لشبهة قضاء القاضي بأن هذا اليومَ من شعبان.

و قوله: (**وظاهِر السنة**) أراد به قوله عليه السلام: «**صومُكم يوم تصومون**»[3].

---

(١) فإذا أصبح صائمًا في رمضان ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة عند الحنفية والحنابلة والشافعية، وعند المالكية فيه روايتان، والأصح عندهم ليس عليه الكفارة.
انظر: رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٤٣١، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ١٢٢، المجموع ٦/ ٢٦٣، المغني ٣/ ٣٣.

(٢) انظر: ص (١٢٨٦).

(٣) خرجه الترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم يوم تصومون... ٣/ ٧١ حديث رقم ٦٩٧ بلفظ: «**الصوم يوم تصومون، و الفطر يوم تفطرون..**».
وأبوداود في كتاب الصيام، باب إذا أخطأ القوم الهلال ١/ ٧١٠، حديث =

للشافعي فإنه ألحقه بسائر الكفارات، إلا أنا أثبتنا ما قلنا استدلالاً بقول النبي عليه السلام: «من أفطر في رمضان متعمِّدًا فعليه ما على المظاهر»

و كذلك قال أبو حنيفة - رحمه الله -: إذا نوى الصومَ من النهار ثم أفطر لا كفارةَ عليه. لظاهر قوله عليه السلام: «**لا صيامَ لمن لم ينو الصيام من الليل**»[1].

(**لشبهة في الرؤية**) يعني يحتمل أنه أخطأ في رؤية الهلال صار ذلك الاحتمالُ شبهةً في حق وجوب الصوم عليه قطعًا، فلم تجب الكفارة بالأكل في ذلك اليوم متعمدًا لذلك.

(**فإنه ألحقها بسائر الكفارات**)[2] أي كما أن سائرَ الكفارات وهي كفارةُ اليمين والظهار والقتل الخطأ لا تسقط بالشبهة اعتبارًا لرجحان جانب العبادة، فكذلك كفارةُ الفطر، إلا أنا أثبتنا ما قلنا أي أن جهةَ العقوبة راجحةٌ في كفارة الفطر (**استدلالاً بقول النبي عليه السلام: «مَن أفطر في رمضانَ متعمِّدًا فعليه ما على المظاهر»**[3]).

= رقم ٢٣٢٤ عن أبي هريرة ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه قال: «و فطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون ...».

(١) خلافًا لزفر؛ لأنه يتأدى بغير النية عنده، و قال الصاحبان: إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة.

انظر: الهداية ٢/ ٣٧٠.

(٢) انظر: المجموع ٦/ ٢٨٠، ٣٣٧

(٣) ذكره السرخسي في المبسوط ٣/ ٧١ - ٧٢ بهذا اللفظ، وقال الزيلعي في نصب الراية كتاب الصوم ٢/ ٤٤٩: «حديث غريب بهذا اللفظ»، وقال قاسم بن قطلوبغا في =

ولإجماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ، ولأنا وجدنا الصوم حقًّا لله تعالى خالصًا تدعو الطباع إلىٰ الجناية عليه فاستدعى زاجرًا، لكنه لما لم يكن حقا مسلمًا تامًا صار قاصرًا فأوجبناه بالوصفين.

واستدلالاً أيضًا بخبر الأعرابي حيث قال: هلكتُ وأهلكت، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جعلنا وجوبَها بطريق العقوبة، فقلنا: إنها تندرئ بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بعدما أبصر هلالَ رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام: «صومكم يوم تصومون» أو بصورة قضاء القاضي بكون اليوم من شعبان. كذا قاله الإمامُ شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ.

(**ولإجماعهم أنها لا تجب على الخاطئ**) ولو كانت بمنزلة سائر الكفارات لوجبت عليه كما وجبت على الخاطئ في القتل وعلى الحانث خطأ في اليمين.

(**لكنه لما لم يكن حقا مسلمًا تامًا**)؛ لأن تمامَ الصوم بالليل، فتكون الجنايةُ قاصرةً فأوجبنا جزاءَها بالوصفين عقوبةً وجوبًا نظرًا إلى سببه، وعبادة أداء حتى تؤدَّى بالعبادات المحضة ويُفتى بها ولا تُستوفَى جبرًا[2].

= تخريجه أحاديث أصول البزدوي ص ٣٠٧: لم نجده، و قال ابن حجر العسقلاني في الدراية ١/ ١٧٩ حديث رقم ٣٧٠: لم أجده هكذا.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٢٩٦.

(٢) قال عبد العزيز البخاري: «و كذا المعقول يدل عليه، فإنا وجدنا الصوم حقًّا خالصًا لله تعالى تدعو الطبائع إلى الجناية عليه، وقد ظهر في الشرع أثر صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما طرأ عليه، وأثر فيها بالإعدام =

وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويُستوفى عبادة كالحدود ؛ لأن إقامة السلطان عبادة.

(وقد وجدنا ما يجب عقوبةً يُستوفى عبادةً كالحدود ؛ لأن إقامةَ السلطان عبادةٌ) على ما روي عن النبي عليه السلام : «**عدل ساعة أفضل من عبادة سبعين سنة**»[1] والمرءُ لا يثاب إلا بما هو عبادةٌ.

= وجعل الركن المعدوم موجوداً في حق النائم و المغمى عليه، فاستدعى زجراً يمنع المكلَّف عن الجناية عليه و يبقى هو مصونا به عن الإبطال ، والكفارة تصلح زاجرة فعرفنا أنها شرعت بطريق الزجر والعقوبة ، وكان ينبغي أن يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود؛ لأن هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود ، لكن الصوم لما لم يكن حقًا مسلمًا إلى صاحب الحق تاما وقت الجناية إذ الجناية عليه بالإفطار لا يتصور بعد التمام، وصار التعدي عليه بالإفطار قاصراً في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة إباحة فيه فتعذر إيجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فأوجبناه الزاجر بالوصفين و هما العبادة والعقوبة، وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الأداء دون عكسه ؛ لأنا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة، ويستوفى بطريق العبادة كالحدود؛ لأن إقامتها من السلطان عبادة؛ إذ هو مأمور بإقامتها حتى يثاب على الإقامة ويعاقب على تركها ، ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة أصلاً فعلى هذا الطريق لا يحتاج إلى الجواب عما إذا زنا في نهار رمضان أو شرب الخمر عمدا حيث تجب الكفارة التي هي عقوبة قاصرة عليه .

راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦٥ .

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية كتاب أدب القاضي٤/ ٧٦ بلفظ : «**عدل ساعة خير من عبادة سنة**». وقال: غريب بهذا اللفظ، و عن ابن عباس قال : قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم- : «**يومٌ من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة** ..». و عن أبي هريرة عن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال : «**العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة أو خمسين سنة**» شك هشيم». انتهى . =

ولم نجد ما يوجب عبادة ويستوفى عقوبة، فصار الأول أولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر، وحقوق العباد أكثر من أن تحصى والمشتمل عليهما، وحق الله تعالى غالب حد القذف.

وكذلك إقامةُ الحدود بعد التوبة، فإن إقامتَها للطُهرة فكان وجوبها بطريق العقوبة واستيفاؤها بطريق العبادة.

(ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر)[1].

قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: قلنا بتداخل الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام رمضانَ؛ لأن التداخلَ من باب الإسقاط بطريق الشبهة، وأثبتنا معنى العبادةِ في الاستيفاء؛ لأنها سميت كفارةً[2].

(وحقوق العباد أكثرَ من أن تُحصى).

= وذكره أيضا العجلوني في كشف الخفاء ٢/ ٥٨ و قال: رواه الديلمي عن أبي هريرة وأسنده من طريق أبي نعيم بلفظ «**عدل حكم ساعة خير من عبادة سبعين سنة**». وراجع كذلك الفردوس للديلمي ٣/ ٥٢ رقم ٤١٣٥.

(١) حتى لو أفطر مرارًا في رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه إلا كفارة واحدة، ولو أفطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الأولى فكذلك في رواية الطحاوي عن أصحاب الحنفية وهو اختيار أكثر المشايخ، وروي في الكيسانيات عن محمد ـ رحمه الله ـ: أن عليه كفارتين، واختار بعضهم للفتوى أن الفطر بغير الجماع تداخل و إلا لا.
وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ: يجب لكل فطر كفارة على حدة كما إذا ظاهر مرارا أو قتل إنسانا خطأ؛ لأن التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هي عبادة، فلا يمكن إلحاقها بما تمحض عقوبة.
راجع: الدر المختار ٢/ ٤١٣، المجموع ٦/ ٣٣٦ـ٣٣٧، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٦٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٩٦.

والذي يغلب فيه حق العبد القصاص.

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله: وأما أن يكون محض حق العباد فأكثر من أن يُحصى نحو ضمان الدية، وبدل المتلف، والمغصوب، وما أشبه ذلك[1].

(**والذي يغلب فيه حقُ العبد القصاصُ**). ألا ترى أنه يجري فيه الإرث والعفو، ولو باشر الإمامُ الذي ليس فوقه إمامٌ القتلَ العمدَ يُقتصُّ منه بخلاف حد القذف[2].

فعُلم أن حقَ العبد غالبٌ في الأول دون الثاني[3].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٩٧.

(٢) القذف لغة: الرمي عن بعد ثم استعير للشتم، وشرعًا: رمي مخصوص هو الرمي بالزنا والنسبة إليه.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٤٢٥.

(٣) لا خلاف بين الفقهاء أن حق العبد في القصاص غالب ويجري فيه الإرث، ويصح العفو عنه والاعتياض بالإجماع. لكن اختلفوا في حد القذف هل حق الله فيه غالب أم حق العبد؟
فعند الحنفية: حق الله فيه غالب؛ لأن القذف جريمة تمس الأعراض، وفي إقامة الحد على القاذف تتحقق مصلحة عامة وهي: صيانة مصالح العباد، وصيانة الأعراض ودفع الفساد عن الناس.
و عند الشافعية: العكس؛ لأن القذف جناية على عرض المقذوف وعرضه حقه.
ويبدو أن قول الحنفية راجح لتحقق المصلحة العامة، فلذلك اختلفوا في:
أ ـ أن حد القذف هل يسقط بالعفو أم لا؟
فقال الإمام أبوحنيفة والثوري والأوزاعي: إنه لا يسقط بالعفو إن بلغ الإمام.
وقال الإمام الشافعي وأحمد: يسقط بالعفو بلغ الإمام أو لم يبلغ. =

. . . .

وأما حقُ العبد في حد القذف فمن حيث إن سببَه جنايةٌ على المقذوف من هتك عرضه .

وأمـا حقُ الله تعالى في القصاص فمن حيث أنه يسقطُ بالشبهات كما في الحدود ، ولأن القصاصَ في الأصل جزاءُ الفعل لا ضمان المحل .

= واختلف قول الإمام مالك في جواز عفو المقذوف عن قاذفه عند بلوغ الأمر إلى السلطان : فمرة قال : لا يجوز إلا أن يريد سترًا على نفسه ، ومرة قال : يجوز على كل حال . ولم يختلف قوله : إنه يجوز قبل رفعه إلى السلطان على كل حال .

ب ـ هل تجري فيه الوراثة أم لا ؟

فقال الإمام الشافعي ومالك : هذا حق من الحقوق القابلة للوراثة ، فإذا مات المقذوف قبل استيفائه الحد على القاذف فلورثته أن يطالبوه به ، غير أن الشافعي ـ رحمه الله ـ استثنى من الوراثة الزوجة والزوج .

وقالت الحنفية : إنه لا تجري فيه الوراثة على معنى أنه يثبت الحق للميت أولا ثم ينتقل إلى الورثة ، بل يثبت لهم ابتداء

ج ـ هل يجري فيه التداخل أم لا ؟

فقال الحنفية : يجري فيه التداخل ، فمن قذف عدة أفراد بلفظ أو بألفاظ لا يجب عليه إلا حد واحد سواء حضروا جميعًا أو حضر واحد ، و به أخذ الإمام مالك ـ رحمه الله ـ أيضًا .

وقال الشافعية : لا يجري فيه التداخل ، على عكس ما قاله الحنفية .

وقال الإمام أحمد : إذا كان القذف بكلمة واحدة ، فعليه حد واحد إذا طالبوا أو واحد منهم ، وإذا كان بكلمات فعلى كل واحد حد على حدة .

راجع : الهداية ٥/ ٣٢٦ فما بعدها ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٥٧٧ ، بداية المجتهد ٢/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣ ، المجموع ٢٠/ ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٥ ، المغني لابن قدامة ٩/ ٢٤ ـ ٢٥ ، ١٠/ ٢٣١ ـ ٢٣٣ .

فأما حد قطاع الطريق فخالص لله تعالى عندنا وهذا مما يطول به الكتاب، وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع أداء الصغير بنفسه، ثم صار تبعية أهل الإسلام والغانمين خلفًا عن تبعية الأبوين في

ألا ترى أن ألفَ رجل إذا اجتمعوا على قتل رجل واحد فقتلوه يُقتلون جميعًا[1]، وما وضع بمقابلة الفعل جزاءً كان من حقوق الله تعالى ، فلو كان ضمانَ المحل لما قتلوا جميعًا كما في الدية؛ حيث لا تُزاد الديةُ على ألف دينار إذا كان القتلُ خطأً وإن كان القاتلون جماعة.

(**وأما حدُ قطاع الطريق فخالصٌ عندنا**) أي خالصُ حق الله تعالى[2]؛ لأنه لا يجري فيه العفو والإرث ويسقط بالشبهات ، ولأن حقَ العبد مقيدٌ بالمثل لا محالةَ والقصاصُ منه.

---

(١) والقياس لا يقتضي ذلك ، لكنه ترك بما روي أن سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلا فقضى عمر - رضي الله عنه - بالقصاص عليهم، وقال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم»، وبه قال الأئمة كلهم إلا في رواية حكيت عن أحمد أنه قال : لا يقتلون به وتجب عليهم الدية، وبه قال ابن الزبير، والزهري، وابن سيرين، وحبيب بن ثابت، وعبدالملك ، وربيعة ، وداود ، وابن المنذر، وحطان بن أبي موسى عن ابن عباس .

و روي عن معاذ بن جبل و ابن الزبير و ابن سيرين و الزهري: أنه يقتل منهم واحد ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية

راجع : الهداية في شرحها فتح القدير ١٠/ ٢٤٣، المغني لابن قدامة ٩/ ٣٦٦.

(٢) خلافا للجمهور؛ لأن حد قطاع الطريق عندهم ليس بحق الله تعالى الخالص .

انظر : الهداية ٥/ ٤٢٤ ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٥٨٣ ، المجموع ٢٠/ ١٠٥-١٠٧، المغني ١٠/ ٣٠٦.

فأما حدُ القذف وحدُّ قطع الطريق فليسا بمقيدين بالمثل ، فإن جلدَ ثمانين وردَّ الشهادة لم يُعقل مِثْلاً للقذف ، وقطعَ اليد والرِجل لم يُعقل مِثْلا لأخذ عشرةَ دراهمَ .

و هذه الحقوقُ كلُّها تنقسم إلى أصل وخلف .

أما الإيمانُ فقد ذكر في الكتاب أصله وخلفه .

أما الصلاةُ فأصلها أن يُصلَّى كما هو المعروفُ من أركانها وشروطها ، وخلفُها عند العجز عن الأصل فديةُ طعام مسكين إذا أوصى ، وكذلك في الصوم وفي الحج إذا أوصى أن يَحُجَّ عنه فيكون ذلك خلفًا عن أدائه ، وكذلك في حقوق العباد قيمةُ المتلَفات خلفٌ عن المتلفات ، ثم صارت تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية الأبوين .

فإن قيل : لم يُعهد في صورة من الصور في الشرعيات أن يكون للخلف خلفٌ فكيف جاز هاهنا ؟

قلنا : إن ذلك خلفٌ عن أداء الصغير ، لكن البعضَ مرتبٌ على البعض يعني : إن الدارَ خلفٌ عن أداء الصغير ، وذلك كالوارث أنه خلفُ المورِّث ، والابنُ مقدَّم على ابن الابن ، فإذا لم يكن الابنُ يكون ابن الابن خلفًا عن الميت لا عن الابن ، لكن شرطُ خلفية ابن الابن عن الميت عدَمُ الابن الصلبي ، فكذا هاهنا شرط خلفية أهل الدار عن أداء الصغير عدم الأبوين ، ومثلُ هذا لا

في صغير أدخل دارنا ووقع في سهم المسلم إذا لم يكن معه أحد أبويه، وكذلك في شروط الصلاة الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف عندنا مطلق.

وعند الشافعي خلف ضرورة حتى لم يجوز أداء الفرائض بتيمم واحد.

يكون خلفَ الخلف (لكن هذا الخلف عندنا مطلقٌ) لقوله عليه السلام: «الترابُ طَهُور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء»[1] وهو خلفٌ مطلقٌ في قول علمائنا.

(وعند الشافعي هو خلفٌ ضروريٌ)، ولهذا لم يُعتبر قبل دخول الوقت عنده في حق أداء الفريضة، ولم يجوِّز أداء الفرضين بتيممٍ واحد؛ لأنه خلَفٌ ضرورةً فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرضٍ عن ذمته وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورةٌ أخرى.

فالحاصل أن عنده هو ضروري ابتداءً وبقاءً وعندنا ضروري ابتداءً لا بقاء[2].

(أو وقع في سهم المسلمين)، وصورةُ المسألة فيما إذا قُسمت الغنائمُ في

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم ١/ ١٤٤، حديث رقم ٣٣٢، والترمذي في أبواب الطهارة، باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، حديث رقم ١٢٤ بلفظ: «الصعيد الطيبُ وضوء المسلم و لو إلى عشر سنين..»، والنسائي في كتاب الطهارة، باب الصلاة بتيمم واحد ٢/ ١٣٨، حديث رقم ٣٢١ بلفظ: «الصعيد الطيب وضوءُ المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين».

(٢) انظر: الهداية ١/ ١٣٧، المجموع ٢/ ٢٢٠-٢٢١.

وقال في إناءين نجس وطاهر في السفر : إن التحري فيه جائز ، ولم يجعل التراب طهورًا لعدم الضرورة .

وقلنا نحن : هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات به.

وقلنا في الإناءين : لا يتحرَّى. لأن التراب طهور مطلق عند العجز ،

دار الحرب فوقع الصبي في سهم رجل من الغزاة يُحكم بإسلامه حتى لو مات يُصلَّى عليه ، وإنما قيَّدنا بالقسمة في دار الحرب ؛ لأن الصبي لو أُخرج إلى دار الإسلام بدون القسمة وليس معه أحدُ أبويه الكافرَين كان مسلمًا أيضًا لا باعتبار تبعيّة السابي ، بل باعتبار تبعية الدار .

(**وقال في إناءين نجسٍ وطاهرٍ في السفر : إن التحريَ فيه جائزٌ**)[1] ، وقيد بالإناءين ؛ لأن الماءَ لو كان في ثلاثة أوانٍ والغلبةُ للطاهر بأن كان الإناءان طاهرين والثالثُ نجسًا فإنه يتحرى فيها بالاتفاق ؛ لأن الحكمَ للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمالُ الماء الطاهر ، وإصابتُه بتحريِّه مأمولٌ .

و إن كانت الغلبةُ للأواني النجسة أو كانا سواءً فليس له أن يتحرى عندنا ، وعلى قول الشافعي : يتحرى ويتوضَّأ بما يقع بتحريه أنه طاهرٌ ، فهذا ومسألة

---

(١) وفي المجموع ١ : ١٨١ : وأما الماء فقال لا يتحرى إلا بشرط أن يكون عدد الطاهر أكثر من عدد النجس.
وقال أحمد و أبوثور والمزني : لا يجوز التحري في المياه ، بل يتيمم وهذا هو الصحيح عند أصحاب مالك .

وقد ثبت العجز بالتعارض.

المساليخ[1] سواءٌ . كذا في «المبسوط»[2] ثم مذهبه في المساليخ أنه يتحرى فيها للأكل في حالة الاختيار وإن كانت الغلبةُ للحرام ، وعندنا لا يتحرى في المساليخ في حالة الاختيار إذا كانت الغلبةُ للحرام أو كان الحرامُ والحلالُ متساويين[3] ؛ لأن الحرامَ يغلبُ عند المساواة شرعًا هذا في الإناءين .

أما إذا وقع الأمرُ في الثياب ، وفي بعضها نجاسةٌ كثيرةٌ وليس معه ثوبٌ غيرها ولا ما يغسلها به ولا يَعرف الطاهرَ من النجس ، فإنه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه أنه طاهرٌ سواءً كانت الغلبةُ للثياب الطاهرة أو للثياب النجسة أو كانا متساويين[4] ؛ لأنه لا يجد بُدًّا من ستر العورة في الصلاة فجوَّزنا له التحري للضرورة بخلاف الأواني ، وقد ذكرنا أن الغلبةَ إذا كانت للأواني النجسة أو كانا سواءً ليس له أن يتحرى عندنا ، والفرقُ بينهما أن الضرورةَ لا

---

(١) وهو اختلاط الحلال مع الحرام ولا يعرف أيهما حلال وأيهما حرام ، و هي تنقسم إلي ثلاثة أقسام :
إما أن تكون الغلبة للحلال أو للحرام أو كانا متساويين، وفيه حالتان : حالة الضرورة بأن كان لا يجد غيرها ، وحالة الاختيار ، ففي حالة الضرورة يجوز له التحري في الفصول كلها ؛ لأن تناول الميتة عند الضرورة جائز له شرعًا ، فلأن يجوز التحري عند الضرورة ، وإصابة الحلال بتحريه مأمول كان أولى، وأما في حالة الاختيار فإن كانت الغلبة للحلال . . . جاز له التحري أيضا . . . وإن كان الحرام غالباً فليس له أن يتحرى عندنا، وله ذلك عند الشافعي .
راجع : المبسوط ١٠/ ١٩٦ .

(٢) انظر : المبسوط ١٠/ ٢٠١ .

(٣) انظر : المبسوط ١٠/ ١٩٧ .

(٤) راجع : المبسوط ١٠/ ٢٠٠ .

لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وعند زُفَر ومحمد ـ رحمهما الله ـ بين التيمم والوضوء، ويبتنى عليه مسألة إمامة المتيمم للمتوضئ.

تتحقق في الأواني ؛ لأن التيممَ طَهورٌ له عند عجزه عن استعمال الماء الطاهر، فلا يضطر إلى استعمال التحري للوضوء عند غلبة النجاسة ؛ لأنه أمكنه إقامةَ الفرض بالبدل ، وفي مسألة الثياب الضرورةُ تتحقق ؛ لأنه ليس للستر بدلٌ يتوصل به إلى إقامة الفرض، حتى إن في مسألة الأواني لما كان تتحقق الضرورة في الشرب عند العطش وليس معه الماء الطاهر يجوز له أن يتحرَّى للشرب؛ لأنه لما جاز له شربُ الماء النجس عند الضرورة فلأن يجوز له التحري وإصابة الطاهر بتحريه مأمول أولى .

(لكن الخلافةَ بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وعند محمد وزفر ـ رحمهما الله ـ بين التيمم والوضوء)[1]

---

(١) فالخلافة بين الآلتين ، وهما : الماء والتراب عند أبي حنيفة وأبي يوسف، و عند محمد وزفر ـ رحمهم الله ـ بين الفعلين وهما : الوضوء أو الاغتسال والتيمم ، لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا بقوله : ﴿ فاغسلوا وجوهكم ﴾ الآية ، وبالاغتسال بقوله : فاغتسلوا ـ لعله يقصد قوله تعالى : ﴿ و إن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ ـ ثم أمر بالتيمم عند العجز بقوله : ﴿ فتيمموا ﴾ فكانت الخلافة بين الوضوء أو الاغتسال والتيمم . لا بين التراب والماء . إلا إنهما يقولان : إن الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل إلى التيمم بقوله عز ذكره ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ فدل أن الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضؤ والتيمم .

راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٧٤ـ ٢٧٥ .

وقد يكون الخلف ضروريًا وهو التراب عند القدرة على الماء إذا خيف فوت الصلاة حتى إن من تيمم لجنازة فصلى ثم جيء بأخرى لم يعد عند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله -.

وأعاد عند محمد بناء على ما قلنا، وهذا إنما يستقصى في مبسوط أصحابنا.

والمتيمم صاحبُ الخلف فتكون صلاة المقتدي أقوى إذا كان متوضئا فلا يجوز بناؤه عليه؛ إذ الاقتداء بناءٌ وبناءُ القوي على الضعيف لا يجوز.

وعندهما هما سواء؛ إذ الخلافةُ عندهما بين الماء والتراب فكانت الطهارةُ بالتيمم مثلَ الطهارة بالماء عند وجود شرطها في تحقيق شرط جواز الصلاة فيجوز اقتداءُ أحدهما بالآخر.

وقال الإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله -: ثم الخلافةُ عند محمد - رحمه الله - بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة، حتى لو صلى على الجنازة بالتيمم ثم جيء بجنازة أخرى يلزمه تيممٌ آخر، وإن لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله -: الترابُ خلفٌ عن الماء فيجوز له أن يصلي على الجنائز ما لم يُدرك من الوقت مقدارَ ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاةُ على جنازة[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٩٨.

وإنما غرضنا الإشارة إلى الأصل، وذلك أن الخلافة لا تثبت إلا بالنص أو دلالة النص، وشرطه عدم الأصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدًا للأصل فيصح الخلف، فإذا لم يحتمل أصل الوجود فلا.

مثل البِرِّ في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت الكفارة خلفًا عنه

(**وإنما غرضنا الإشارةَ إلى الأصل**) وهو أن الخلفَ يثبت بما يثبت به الأصل، ونعني بذكر الأصل هاهنا هذا وهو أن الأصلَ يثبت بالنص لا بالرأي فكذلك (**الخلف لا يثبت إلا بالنص أو دلالته**).

وقوله: «وذلك» إشارةٌ إلى الأصل الذي ذكرنا، ونظيرُ ذلك أن يقول: فبالعرَق والبزاق والدمع لمّا لم يجب الأصل بالنص وهو الوضوءُ لم يجب بهذه الأشياء خلفُه وهو التيممُ، وكذلك العدةُ لما لم تجب بالحيض بالنص في الطلاق قبل الدخول لم يجب خلفها وهو العَدةُ بالأشهر.

(**وشرطه**) أي وشرطُ الخلافة على تأويل وشرطُ حكم الخلافة يعني أن الخلفَ يجب بما يجب به الأصلُ، وشرطُ كونه خلفا أن ينعقدَ السبب موجبا للأصل لمصادَفته محلَه ثم بالعجز عنه يتحول الحكمُ إلى الخلف، وإذا لم ينعقد السببُ موجبًا للأصل باعتبار أنه لم يصادف محلَّه لا يكون موجبا للخلف، حتى إن الخارجَ من البدن إذا لم يكن موجبًا للوضوء كالدمع والبزاق لا يكون موجبًا للتيمم على ما ذكرنا.

واليمينُ الصادقةُ أي التي برَّ الحالفُ فيها لما لم تكن موجبةً للتكفير بالمال لم تكن موجبةً لما هو خَلفٌ عنه، وهو التكفيرُ بالصوم.

بخلاف مس السماء وسائر الأبدال فإنها لم تشرع إلا عند احتمال وجود الأصل أكثر.

والمسائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى وقد سبق بعضها فيمن أسلم في آخر وقت الصلاة.

فإن قلت: يشكل على هذا مسألة قضاء الصوم للحائض، فإن قضاءَ الصوم خلفٌ عن أدائه الذي هو الأصل، ثم إن المرأة إذا حاضت في شهر رمضان تقضي الصوم خارجَ رمضان مع أن أداء الصوم الذي هو الأصلُ لم يكن مشروعًا في حق الحائض أصلاً لما أن الطهارةَ عن الحيض شرطُ صحة الصوم ومع ذلك يجب عليها قضاؤه مع عدم مشروعية الأصل عليها.

قلت: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن قضاءَ الصوم على الحائض ثبت بالنص، وهو قول عائشة رضي الله عنها: «كانت إحدانا على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا طَهرت من حيضها تقضي الصيامَ ولا تقضي الصلوات»[1]. والحكمُ الذي ثبت بالنص لا مجال للقياس فيه.

والثاني: هو أن اشتراطَ الطهارة للحائض من الحيض في حق صحة

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة ١/ ٥٠١، حديث رقم ٣٢١، عن معاذة: أن امرأة قالت لعائشة: «أتجزي إحدانا صلاتها إذا طهرت؟ فقالت: أحروريةٌ أنت! كنا نحيض مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله» وبلفظ قريب له مسلم في كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ٤/ ٢٦ - ٢٧، وخرجه غيرهما بألفاظ متقاربة.

ولهذا قال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ في المشهود بقتله إذا جاء حيًا وقد قتل المشهود عليه فاختار الولي تضمين الشهود: إنهم يرجعون

الصوم ثبت بالنص بخلاف القياس.

ألا ترى أنه لا يشترط لصحته الطهارة من الحدث والجنابة بخلاف اشتراط الطهارة في حق الصلاة فإن ذلك موافق للقياس، ولما كان كذلك أظهرنا أثرَ اشتراط الطهارة في حق الصلاة في الأداء والقضاء وأظهرنا أثرَ اشتراط الطهارة في الصوم في حق الأداء لا في حق القضاء تعليلاً لعمل ذلك الاشتراط الذي ثبت بخلاف القياس كما قلنا مثلَ ذلك في عمل شرط الخيار في البيع.

فحصل من ذلك أن اشتراطَ الطهارة من الحيض للصوم لمّا ثبت بخلاف القياس جُعل أن أصلَ وجوب الصوم إدراكُ الحائض في وقته فوجب القضاءُ بمثلها بناءً عليها تقديراً بخلاف الصلاة، ويجيء بيان هذا بتمامه في العوارض في مسألة الحيض والنفاس إن شاء الله تعالى[1].

(**ولهذا قال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ في المشهود بقتله إذا جاء حيًّا**) إلى آخره. صورته ما ذكره في باب رجوع الشهود من ديات «المبسوط»: وإذا شهد شاهدان على رجلٍ بقتل عمد وقتل بشهادتهما ثم رجعا فعليهما الديةُ في مالهما في قول علمائنا.

وقال الشافعي: عليهما القصاصُ[2]؛ لأنهما باشرا قتلاً بغير حق؛

---

(١) انظر: ص (٢٢٢٠).

(٢) انظر: المجموع ١٨/ ٣٥١.

على الولي؛ لأن سبب الملك قد وجد وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل مثل مس السماء فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالأصل.

كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب إذا مات المدبر عند الثاني أو أبق

لأنهما ألجآ القاضي إلى القضاء بالقتل، فإنه يخاف العقوبةَ إن امتنع من ذلك، والملجئ مباشرٌ حكمًا فصار كالمكرِه .

قلنا : إن الشاهد غيرُ مباشر لا حقيقةً ولا حكمًا ولا معنىً؛ لما ذكره من الإلجاء ؛ لأن القاضي إنما يخاف العقوبةَ في الآخرة ولا يصير مُلجئا ، فكلُ أحد يقيم الطاعةَ خوفاً من العقوبة على تركها في الآخرة ، ولا يصير به مكرَهًا، ثم إن وُجد هذا الإلجاءُ في حق القاضي فبمجرد القضاء ما صار المقضي عليه مقتولاً، وإنما صار مقتولاً باستيفاء الولي وهو غيرُ مُلجئ إلى ذلك، بل هو مندوبٌ إلى العفو شرعًا .

فإذا لم يجب القَود عليهما كان عليهما الديةُ إن رجعا، وعلى أحدهما نصفُ الدية إن رجع ؛ لأن كلَ واحد منهما مسببٌ لإتلاف نصف النفس ، فإن رجع الوليُ معهما أو جاء المشهودُ بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين أن يُضمّن الشاهدين الديةَ وبين أن يُضمن القاتل ؛ لأن القاتلَ متلفٌ للنفس حقيقة والشهودَ مُتلفون لها حكمًا .

والإتلافُ الحكمي في حكم الضمان كالإتلاف الحقيقي فكان له أن يضمّنَ أيهما شاء ، **فإن ضَمّنَ الوليُ القاتلَ الديةَ لم يرجع على الشاهدين بشيء ؛**

إن الأول إذا ضمن رجع على الثاني وإن لم يملك المدبر، وكذلك شهود الكتابة إذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا رقبته؛ لما قلنا: إن سبب الملك وجد والأصل يحتمل الملك فإذا لم يثبت الملك قام البدل مقامه.

لأنه ضمن بفعل باشره بنفسه باختياره، وإن ضَمّنَ الشاهدين لم يرجعا على الولي أيضا في قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ.

وقال أبو يوسفُ ومحمدٌ ـ رحمهما الله ـ: يثبت لهما حق الرجوع على الولي بما ضمنا؛ لأنهما ضمنا بشهادتهما وقد كانا عاملين فيه للولي فيرجعان عليه بما يلحقهما من الضمان، كما لو شهدا بالقتل الخطأ أو بالمال فقضى القاضي واستوفى المشهود له رجعوا جميعًا وضمّن المشهودُ عليه الشاهدين كان لهما أن يرجعا، ولا يقال هناك قد ملكا المقبوضَ بالضمان وهنا لم يملكا؛ لأن القصاصَ لا يُملك بالضمان والمشهود به هو القصاصُ؛ لأنا نقول: إنهما إن لم يملكا فقد قاما مقام من ضمّنهما في الرجوع على القاتل بمنزلة من غصَب مدبرا فغصَبه آخر منه ثم ضَمّن المالك الغاصب الأول فإنه يرجع بالضمان على الثاني وإن لم يَملك المدبَّر بالضمان ولكنه قام مقام من ضَمّنه.

وهذا لأن القصاصَ مما يُملك في الجملة وله بدَلٌ متقوَّمٌ محتملٌ للتملك فيكون السببُ معتبرًا على أن يَعمل في بدله عند تعذر إعماله في الأصل ـ كاليمين على مس السماء تنعقد في إيجاب الكفارة التي هي خلف عن البرّ لما كان الأصلُ وهو البرُّ متوهَّمَ الوجود في الجملة.

وأما أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ فقد قال : إن الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدم، وإذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود أيضًا بخلاف الشهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيًا رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإتلاف لكن

وعلى هذا غاصبُ المدبَّر فإن المدبَّرَ مالٌ متقوَّمٌ مملوكٌ في الجملة فينعقد السببُ للغاصب الأول فيه على أن يعملَ في بدله حتى رجع بالضمان على الغاصب الثاني .

وكذلك شهودُ الكتابة إذا رجعوا وضمنوا للولي القيمةَ كان لهم أن يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة ولم يملكوا رقَبةَ المكاتب مملوكًا، ولكن لما كان المكاتبُ مملوكا انعقد السبب في حقهم على أن يكون عاملاً في بدله وهو بدلُ الكتابة فيملكون بدل الكتابة بذلك وإن لم يملكوا رقبةَ المكاتب فهذا مثله .

وأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول : الشهودُ ضمنوا لإتلافهم المشهود عليه حكما والمتلفُ لا يرجع بما ضمن على غيره كالولي؛ وهذا لأنهم لو لم يكونوا متلفين ما كانوا ضامنين مع المباشر للإتلاف ؛ لأن مجردَ السبب يسقط اعتباره في مقابلة المباشرة .

ألا ترى أنه لو دفع إنسانًا في بئر حفرها غيره في الطريق كان الضمانُ على الدافع دون الحافر ، وهنا لما ضمن الشهودُ عرفنا أنهم جناةٌ متلفون للنفس حكمًا وإن كان تمامُ ذلك الإتلاف عند استيفاء الولي، فإن استيفاءَ الولي بمنزلة شرطٍ مقررٍ لجنايتهما ومن ضمن بجنايته على النفس لا يرجع على غيره .

بما أوجبوا للولي فـــإذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم ؛ لأن المضمون ثمة المال وهو محتمل للملك .

والجواب عن قولهما : إن ملك الأصل المتلف وهو الدم غير مشروع

وقولهما بأنه ينعقد السبب موجبا للملك له على أن يعملَ في بدله قلنا : هذا أن لو كان الأصلُ متوهّم الملك بالضمان وليس في القصاص توهمُ الملك بالضمان بحال فلا ينعقد السبب باعتبار الحلف كيمين الغموس ، ثم لو كان القصاصُ ملكا لهما لم يَضمنه المتلفُ عليهما كما إذا شهدا على الولي بالعفو أو قتل مَن عليه القصاصُ إنسانٌ آخَر فليس لمن له القصاص الضمان .

وانعقادُ السبب لا يكون أقوى من ثبوت الملك حقيقة ، وإذا كان المتلف للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له سببُ القصاص ؟ وبه فارق مسألة غصب المدبَّر والكتابة ، فإن هناك لو كان مالكا حقيقةً كان يضمنه[١] المتلف عليه ، فكذلك إذا جُعل كالمالك حكما باعتبار انعقاد السبب كان له أن يرجعَ بالبدل لذلك[٢] .

و قوله : (**إن مِلكَ الأصل المتلفَ وهو الدمُ غيرُ مشروع أصلاً**) ؛ لأن الدمَ لا يُملك بالضمان بحال وفي القصاص الذي قالا : الولي لا يملك نفسَ من عليه القصاص ، وإنما يستوفيه بطريق الإباحة .

ولو كان الدمُ بمحل أن يُملكَ لم يكن إيجابُ الضمان للشهود على الولي

---

(١) وفي المبسوط : لم يضمنه .

(٢) انظر : المبسوط ٢٦/ ١٨١ ـ ١٨٣ مع تصرف الشارح في عبارته .

أصلاً ولا يحتمل فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف، ولأن الخلف يحكي الأصل والأصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص، والأصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكًا.

فكذلك خلفه وفي المدبر الأصل مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذلك بدله.

وأما القسم الثاني فأربعة: السبب، والعلة، والشرط، والعلامة.

أما السبب فإنه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (٨٤) فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ أي طريقًا، ويُذكر ويراد به الباب قال الله تعالى: ﴿لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (٣٦) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ يريد به أبوابها.

أيضًا؛ لأن إتلافَ ملك الدم لا يوجب الضمان سواءً أتلفه حقيقةً أو حكمًا على ما ذكرنا من قتل إنسان مَن عليه القصاص وشهادةِ العفو ثم الرجوعُ.

(يَحكي الأصل) أي يشابهُه.

(لو صار ملكًا) أي لو صار الدم ملكا أي لو ثبت ملكُ القصاص فهو غير مضمون بنفسه على ما ذكرنا.

(وأما القسم الثاني): وهو ما يتعلق به الأحكام المشروعة.

ومنه قول زهير: «ولو نال أسباب السماء بسلم»، ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾ أي بحبل إلى السقف ومعنى ذلك واحد، وهو ما يكون طريقًا إلى الشيء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الشيء من سلكه وصل إليه فناله في

(ومنه قولُ زهير) أوله:

ومن هاب أسباب[1] المنايا ينلنه ولو نال... [2] البيت

---

(١) الأسباب: جمع سبب، والسبب في اللغة: الحبلُ، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾ يعني بحبل من سقف البيت، و كذلك الطريق إلى الشيء، قال تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ أي طريقا.
وقيل: بمعنى الباب، قال تعالى: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ﴾ أي أبوابها، ومنه قول الزهير المذكور، والكل يرجع إلى معنى واحد وهو طريق الوصول إلى الشيء.
وفي الاصطلاح: عبارة عما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه، أو هو: الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا للحكم الشرعي كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة، أو هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.
راجع في التعريفات المذكورة: الصحاح ١/ ١٤٥ مادة: سبب، أصول السرخسي ٢/ ٣٠١، التعريفات ١٥٤، التعريفات الفقهية ص ٣١٨، البحر المحيط ١/ ٣٠٦، العدة ١/ ١٨٢، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٤٥.

(٢) وفي ديوان زهير و شرحه:

ومن هاب أسبابَ المنية يُلقها و لو رام أسباب السماء بسُلَّم

وقال الشارح في شرحه: ومن هاب أسباب المنية أي: من اتقى الموتَ لقيه، ولو رام الصعود إلى السماء ليتحصن منه، وأسباب السماء أبوابها وكل ما وصل إلى شيء فهو سبب له. =

طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك كمن سلك طريقا إلى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه.

وأما العلة فإنها في اللغة عبارة عن المغير، ومنه سُمي المرض علة.

وذكر في الصحاح بيت الأعشى[1] يهدد رجلاً بالهجو بقوله:

فلو كنت في جُبٍّ[2] ثمانين قامةً ولُقّيتَ أسبابَ السماء بسُلّم

ليستدرجنك القول حتى تهرَّه وتَعلَم أني عنكمُ غيرُ مُفحَم[3]

الاستدراج: استفعالٌ من الدرجة وهو إدناء الشيء من الشيء بطريق التدريج، يقال: هَرَّه يهِرُّه إذا كرهه[4].

= انظر: ديوان زهير ص ٨٧، وشرح ديوان زهير بن أبي سُلْمَى للمزني ص ١٤، مطبعة المحمدية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ.

(١) هو ميمونُ بن قَيْس بن جَنْدَل بن شَراحيل بن عَوْف بن سعد بن ثعلبة، أستاذ الشعراء في الجاهلية، ويكنى أبا بصير.
انظر: الأغاني ٩/ ٣٢٢٨ فما بعدها.

(٢) الجُبُّ: البئر الواسعة.
انظر: المعجم الوسيط ص ١٠٤: جب.

(٣) وفي الصحاح:

لئن كُنت في جُبٍّ ثمانين قامةً و رُقِّيت أسباب السماء بسُلَّم
ليستدرجَنْك الأمْرُ حتى تَهُرَّه وتَعْلم أني لستُ عنك بمُحَرَم

وكلَّمته حتى أفحمته: إذا أسكته في خصومة أو غيرها، وأسباب السماء: نواحيها.
راجع: الصحاح ٥/ ٢٠٠٠ مادة: فحم، وانظر الشعر في: الصحاح ١/ ١٤٥ مادة: سبب.

(٤) راجع: الصحاح ٢/ ٨٥٣ مادة: هرر.

والمريض عليلاً فكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولاً وتغير حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح وما أشبه ذلك، وهو في الشرع: عبارة عما يضاف إلى وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل.

(**والمريضُ عليلاً**)؛ لأن بحلول العلة بالشخص يغيِّر حاله .

(**كالجرح بالمجروح**) حيث يتغيَّرُ حالُ المجروح من وصف الصحة إلى وصف كونه مجروحًا.

وقيل : العلة حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختيار منه، ولهذا سمي الجرحُ علةً ولا يُسمى الجارحُ علةً ، لأنه يفعل عن اختيار، ولأنه غيرُ حال بالمجروح، ولهذا لم يجز وصفُ القديم جل ذكره بالعلة ؛ لأن الله تعالى أنشأ العالمَ عن اختيار ولا يوصف بحلول .

(**عما يضاف إليه الحكم ابتداء**)[1] .

وقوله : «ابتداء» احترازٌ عن الدليل فإنه يبينُ أمرا قد كان . لا أن يثبتَ الحكم ابتداءً كالدخان فإنه دليلٌ على وجود النار لا علةً.

وقيل : هو احترازٌ عن التعليقات ، فإنها تثبت الحكمَ بطريق الانقلاب لا بطريق الابتداء ، فإنَّ عند وجود الشرط في قوله : إن دخلت الدار فأنت طالقٌ انقلاب ما ليس بعلةٍ علةً فيَثبت الحكمُ عند ذلك لا على وجه الابتداء بخلاف

---

(١) انظر تعريفات العلة في : هـ (١٧) ص (١١٢٥).

والقتل للقصاص وما أشبه ذلك، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل لكن إيجابه لما كان غيبًا نسب الوجوب إلى العلل فصارت موجبة في حق العباد وبجعل صاحب الشرع إياها. كذلك، وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة، وهذا كأفعال العباد من الطاعات ليست بموجبة للثواب بذواتها، بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت النسبة إليها بفضله.

قوله: أنت طالق.

وقال الإمامُ شمس الائمة ـ رحمه الله ـ: وفي أحكام الشرع العلةُ معنى في النصوص وهو مغيِّرُ حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه بالاستنباط، فإن قوله عليه السلام: «**الحنطةُ بالحنطة مثلٌ بمثل**». غير حال بالحنطة.

ولكن في الحنطة وصفٌ هو حالٌّ بها وهو كونه مكيلا مؤثرا في المماثلة ويتغيَّرُ حكم الحال بحلوله، فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لما لم يَحُلَّ القليلَ الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغيَّرُ حكمُ العقد فيه، بل يبقى بعد هذا النص على ما كان قبله[1].

(**والقتلِ للقصاص وما أشبه ذلك**) كالتطليق للطلاق، والإعتاق للعتق.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٠١ـ٣٠٢.

وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر من هذا الوجه، فأما أن تُجْعل لغوًا كما قالت الجبرية أو موجبة بأنفسها كما قالت القدرية فلا .

وقوله : (**وكذلك العقابُ يضاف إلى الكفر من هذا الوجه**)[1] .

قيل : في هذا الكلام نظرٌ؛ لما أن في هذا ميلا إلى مذهب الأشعرية .

وقال الشيخُ الإمامُ أبو منصور - رحمه الله - الحكمةُ تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة[2] .

(**فأما أن تُجعلَ لغوا كما قالت الجبرية**)[3] إن العبدَ مجبورٌ في الأفعال لا اختيارَ له، والكلُ من الله بلا اختيار العباد وهو باطلٌ ؛ لأن العبادَ على قود كلامهم لا يستحقون شيئا لا الثوابَ ولا العقابَ ؛ لأنه لا فعلَ لهم .

(**أو موجبة بأنفسها كما قالت القدريةُ**) أي المعتزلة[4] هو أيضا باطلٌ فإنهم يقولون : العبادُ هم الذين يخلُقون أفعالَهم ، وهم مستبدُّون في إيجاد

---

(١) فكما أن الثواب يضاف إلى الطاعات تضاف العقوبات إلى الكفر من الوجه الذي ذكر في المتن وهو : أن الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببًا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك .
وعند أهل السنة الكفر سبب للعقوبة بذاته، ويمكن أن يجاب عنه بأن الكفر وإن كان سببًا للعقوبة بنفسه عقلا إلا أنه ليس بسبب بذاته للعقوبات التي وردت النصوص بها و إنما جعل سببا لتلك العقوبات بالشرع و لهذا جاز التخفيف في حق بعض الكفار والتغليظ في حق البعض، فكان مثل الطاعات من هذا الوجه .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٨٩ .

(٢) انظر قوله في : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٢٨٩ .

(٣) وهم الجهمية الذين مر تعريفهم في هامش رقم (٥٦) ص (١٠٢).

(٤) مر تعريفها في : هامش (٢١) ص (١٤٣).

كذلك حال العلل، وقد أجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم إذا رجع نسب إليه الإيجاب حتى صار ضامنًا.

وأما الشرط فتفسيره في اللغة: العلامة اللازمة، ومنه أشراط الساعة، ومنه الشروط للصكوك، ومنه الشرطي، ومنه شروط الحجام، وهو في الشرع: اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث لا يتعلق به

أفعالهم فيستحقُّون الثوابَ والعقابَ باستبدادهم في أفعالهم فلا يرَون فضلَ الله تعالى في الثواب ولا خذلانه في العقاب.

(وكذلك حالُ العلل) أي علل الشرع في أحكام الدنيا. (على أن الشاهدَ بعلة الحكم إذا رجع) إلى آخره، وإنما عين هذه الصورة؛ لأن هذا صاحبُ العلة الشرعية الذي يجب عليه الضمان بخلاف الإتلاف، فإن صاحبَه صاحبُ العلة الحسية، واستدل بهذه المسألة على أن صاحبَ العلة الشرعية بمنزلة صاحب العلة الحسية في إيجاب الضمان.

(اسمٌ لما يتعلق به الوجودُ دون الوُجوب)[1] فإن قول القائل لامرأته: إن

---

(١) الشرط في اللغة: العلامة، ومنه أشراط الساعة أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة

وفي الاصطلاح: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

راجع في التعريفات المذكورة: التعريفات ص ١٦٦، التعريفات الفقهية ص ٣٣٦، أصول السرخسي ٢/ ٣٠٣، البحر المحيط ٢/ ٣٢٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٥٢، ٤٥٩.

الوجوب علامة، ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطًا وقد يُقام مقام العلل على ما نبين إن شاء الله تعالى .

وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة، فكان دون الشرطِ، فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب

دخلت الدار فأنت طالقٌ يجعل دخول الدار شرطًا حتى لا يقع الطلاقُ بهذا اللفظ إلا عند الدخول، ويصير الطلاقُ عند وجود الدخول مضافًا إلى الدخول موجودًا عنده لا واجبًا به، بل الوقوعُ بقوله : أنت طالق عند الدخول .

والمرادُ بالوجوب به الوقوع به، ومن حيث إنه لا أثر للدخول في الطلاق لا من حيث الوجوب به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخولُ علةً، ومن حيث أنه مضافٌ إليه وجودًا عنده كان الدخولُ شرطًا فيه، ولهذا لا نوجب الضمانَ على شهود الشرط وإنما نوجب الضمانَ على شهود التعليق بعد وجود الشرط إذا رجعوا .

(**مثل المِيل**[1] **والمنارة**[2]) فالمِيلُ : علامة الطريق[3]؛ لأنه معرِّفٌ له، والمَنارةُ

---

(١) الميل من الأرض : منتهى مدِّ البصر، وقيل للأعلام المبنية في طريق مكة : أميال ؛ لأنها بنيت على مقادير مدى البصر من الميل إلى الميل ، و كل ثلاثة أميال فرسخ .
راجع : الصحاح ٥/ ١٨٢٣ مادة : ميل ، المغرب ٢/ ٢٨١ .

(٢) المنارُ : العلم و ما يوضع بين الشيئين من الحدود، ومحجة الطريق .
راجع : القاموس المحيط باب الراء فصل النون مادة : نور .

(٣) العلامة : الأمارة و المعرف بمنزلة الميل و المنارة ، وهي ما يعرف الوجود من تعلق =

من هذه الجملة منـقسم في حق الحكم

❁ ❁ ❁

ـ بفتح الميم ـ هي التي يؤذَّن عليها سُميت منارةً لكونها علامةَ الجامع ؛ لأنها معرِّفةٌ له ، ومنه سُمي المميزُ بين الأرضَين من المسنّاة[1] منارَ الأرض .

قال عليه السلام : «**لعن الله من غيَّر منارَ الأرض**»[2] أي العلامةَ التي يعرف بها التميز بين الأرضين فكان دونَ الشرط ؛ لأن الشرطَ يضاف إليه الحكمُ وجوداً .

وأما العلامةُ فلا يضاف إليها الحكمُ لا وجوبا لها ولا وجودا عندها ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

= وجود لا وجوب ، وقد تتخلف عن ذي علامة كالسحاب فإنه علامة المطر ، أما الدليل فلا يتخلف عن المدلول .

و في الاصطلاح : ما يكون معرفًا للحكم الثابت بعلته من غير أن يكون الحكم مضافا إلى العلامة وجوبا لها لا وجودا عندها . انظر في التعريفات المذكورة : التعريفات الفقهية ص ٣٨٧ ، أصول السرخسي ٢/ ٣٠٤ .

(١) المسناة : ما يُبنى لحجز ماء السيل ، ج : مُسَنَّوات و مُسَنَّيات . انظر : الرائد ٢/ ١٣٧٨ .

(٢) خرجه النسائي في كتاب الضحايا من ذبح لغير الله عزوجل ٧/ ٢٦٦ ، حديث رقم ٤٤٣٤ .

باب تقسيم السبب

وقد مر قبل هذا أن وجوب الأحكام متعلق بأسبابها وإنما يتعلق بالخطاب وجوب الأداء، والسبب أربعة أقسام في حق الحكم : سبب حقيقي، وسبب سُمي به مجازًا، وسبب له شبهة العلل ، وسبب هو في معنى العلة طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه. أما السبب الحقيقي فما يكون ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب حكم العلل فيصير

باب تقسيم السبب

(إن وجوبَ الأحكام متعلق بأسبابها) أي بعللها .

لأن السببَ الحقيقي هو : ما يكون طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوبٌ ولا وجود كما في العلامة على ما ذكر بُعيد هذا، لكن الفرق بينهما إنما يقع بذلك الذي ذكر بعده بقوله : (**لكنه تتخللُ بينه وبين الحكم علةٌ لا تضاف إلى السبب**) كما في دلالة السارق ، فإن سرقةَ السارق علةٌ لكون المال المدلول عليه مسروقًا ، وتلك العلةُ غيرُ مضافة إلى الدال حتى لا يؤاخَذ الدال لا بقطع اليد ولا بضمان المال ، وليس للعلامة هذا الوصف، ولأن السببَ قد

حينئذٍ من القسم الرابع، وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب لما يتلف بها؛ لأنه طريق إليه لكن بمعنى العلة.

وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة؛ لأن حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق إليه محض خالص فكان سببًا، ولهذا لم يجب به القصاص لأنه جزاء المباشرة، وقد سلم الشافعي هذا إلا أنه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة.

يكون له حكمُ العلل حتى يؤاخذ بضمان المال (**كما في قَود الدابة وسَوقها**)[1] على مال إنسان فأتلفته، ولا يكون للعلامة حكمُ العلل أصلاً.

(**لأنه جزاءُ المباشر**) قيل: حدُّ المباشرة أن يتصلَ فعلُ الإنسان بغيره ويَحدُثَ منه التلَف كما لو جرحَه أوضربَه فمات من ذلك، وحدُّ التسبيب أن يتصلَ أثرُ فعله بغيره لا حقيقةَ فعله ويَتلفَ بأثر فعله كما في حفر البئر؛ لأن المتصلَ بالواقع أثرُ فعله وهو العُمق الحاصل بحفره لا حقيقةَ فعله؛ لأن حقيقةَ فعله اتصلت بالمكان وهي الحفر. كذا قال الإمامُ بدرالدين الكردري رحمه الله.

(**إلا أنه جَعل السببَ المؤكدَّ بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة**) والسَّبب هو الشهادةُ الكاذبةُ تأكَّدتْ باستيفاء القصاص فكان سببا مؤكدا، والعَمدُ الكاملُ هو تعيين الشهودِ المشهود عليه بالقتل بخلاف وضع الحجر وأمثاله، فإنه لم

---

(١) القوَد: نقيض السوق، فهو من أمام وذلك من خلف.
انظر التعريفات الفقهية ص ٤٣٦.

وقد وجد؛ لأن الشاهد غير المشهود عليه لكنا قلنا : إن فعل الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة وإنما يصير قتلاً بواسطة ليست في يد الشاهد وهو حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه.

وقلنا نحن بأن لا كفارة على المسبب؛ لما سبق من قبل، وإنما صار هذا القسم في حكم العلل؛ لأن المباشرة أضيفت إليه فصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل أن المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقي الأول سببا له حكم العلل،....................................

يوجد فيه العمدُ الكاملُ حيث لم يُعيِّن واضعُ الحجر أحدا للقتل ليكون قاصدا لقتله بالتسبب، فلذلك لم يجب فيه القصاص وإن وُجد فيه التسبيب أيضًا.

(**لما سبق من قبل**) أي في باب معرفة الأسباب بقوله : وقلنا لا تجب - أي الكفارة - على المسبِّب الذي قلنا[1] ؛ لأنها من الأجزية؛ (**لأن المباشرةَ أُضيفت إليه**) ؛ لأن تمكُّن المباشرة للقاتل من القتل إنما ثبت بشهادة الشهود، ولهذا صح أن يقولَ القاتلُ : باشرتُ القتلَ بشهادتهم، وكذلك صح للحاكم أن يقول : حكمتُ بشهادتهم، إلا أن حقيقةَ الإتلاف بمباشرة الولي القتلَ وذلك باختياره فكان سببا بمعنى العلة.

(**فبقي الأولُ**) وهو شهادة الشهود الشهادةَ الكاذبة، والثاني وهو مباشرة الولي القتلَ.

---

(١) انظر : ص (١٧٩٥).

ولهذا لم يصلح لإيجاب ما هو جزاء المباشرة، وإذا اعترض على السبب علة لا تضاف إليه بوجه كان سببًا محضًا مثل دلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه أو ليقطع عليه الطريق أو ليقتله.

ومثل دلالة الرجل في دار الإسلام قومًا من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فأصابوه بدلالة لم يكن الدال شريكًا لأنه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل: تزوج هذه المرأة فإنها حرة فتزوجها ثم ظهر أنها أمة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما إذا زوجها على هذا الشرط لأنه صار صاحب علة.

(ولهذا لم يصلح لإيجاب ما هو جزاءُ المباشرة) وهو الحرمان من الميراث ووجوبُ الكفارة والقصاصُ، فإن هذه الأحكام الثلاثة إنما تثبت بالمباشرة لا غير.

(لم يرجع على الدال بقيمة الولد) لما قلنا وهو قوله: لأنه صاحبُ سببٍ محضٍ».

و قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ لأن إخبارَه سببٌ للوصول إلى المقصود، ولكن تخللَ بينه وبين المقصود وهو الاستيلادُ ما هو علةٌ فهو غيرُ مضاف إلى السبب الأول[1].

(بخلاف ما إذا زوجَّها على هذا الشرط) بأن يقول: زوَّجتكها على أنها حُرَّةٌ؛ (لأنه صار صاحبَ علةٍ)؛ لأن ما لزِم عليه لزِم بالاستيلاد،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٠٧.

وكذلك قلنا في الموهوب؛ لأنه إذا استولد ثم استحقت لم يجعل قيمة الولد على الواهب؛ لأن هبته سبب محض لا يُضاف إليه مباشرة الاستيلاد بوجه.

وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا. بخلاف المشتري؛ لأن البائع صار كفيلاً عنه بما شرط عليه من البدل كأنه قال له: إن ولدك حر بحكم بيعي فإن ضمنك أحد بحكم باطل فأنا كفيل عنه.

والاستيلادُ حكمُ ذلك التزويج المقيد بالوصف؛ لأن شرطَ الحرية صار وصفا للتزويج فكان لازما كالتزويج فكان ما لزم عليه مضافا إلى ذلك التزويج المقيد بالوصف.

(**بخلاف المشتري إلى آخره يعني أن المشتري**) إذا استولدَها ثم ظهر الاستحقاقُ فإنه يرجع بقيمة الأولاد؛ لأن بمباشرة عقد الضمان التزمَ صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق.

وأما بمباشرة عقد التبرع فلا التزامَ بسلامة المعقود عليه عن العيب.

وقوله: (**لأن البائعَ صار كفيلاً**) يعني إنما يرجع إلى البائع لكونه كفيلاً لا لكونه تسبيبًا.

(**فصار كأنه قال له: إن ولدك حُر بحكم بيعي فإن ضمّنك أحد فأنا كفيل عنه**) والإمامُ شمس الأئمة - رحمه الله - استضعَف التعليلَ بطريق الكفالة وصحَّح ما ذكرتُه أولاً فقال: الأولُ أصح؛ لأنه قال في كتاب العارية

ولذلك لم يرجع بالعقر ؛ لأن ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد أنه يوجب الضمان عليه وإن كان سببًا لأن الدلالة في إزالة أمن الصيد مباشرة .

ألا ترى أن الصيد لا يبقى آمنا على المدلول إذا صحت بالدلالة غير أنها تعرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بأن يتصل بها القتل ، فكان ذلك بمنزلة الجراحة فيستأنى فيها لمعرفة قرارها .

: العبدُ المأذون إذا آجرَ دابةً فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاقُ رجع المستأجرُ بما يَضمن من قَيمتها على العبد في الحال والعبدُ لا يؤاخَذُ بضمان الكفالة ما لم يعتق ، وهو مؤاخذٌ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفةَ السلامةِ عن العيب بعقد الضمان[1] .

(**ولذلك لم يرجع بالعُقر**) يعني أن المستحق لو أخذ العقرَ من المشتري لا يرجع المشتري بما ضمن من العقر على البائع .

(**فهو قيمةُ ما سلم له فلم يكن غُرمًا**) أي الذي سلم له من المنافع ؛ لأنه استوفى المنافع واللازمُ بالعوض لا يُسمى غرمًا . (**الاستيناء**) طلب الإنَى ، وهو الوقت[2] .

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٨٠٣ .

(٢) آنَيْتُهُ إيناءً والإني ويُكسرُ والأناءُ و الإنوُ ـ بالكسر ـ : الساعة من الليل أو ساعة ما منه . راجع : القاموس باب الواو فصل الهمزة مادة : أنى .

فأما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عُدوان لأنه غير محفوظ بالبعد عن أيدي الناس بل بالعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لأنها مباشرة خيانة على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنًا بالمباشرة دون أن يضمن بفعل المدلول مضافا إليه بطريق التسبيب .

(**غير محفوظ بالبُعد عن أيدي الناس بل**)[1] يدفع المالكُ شرَّ العدوان عن ماله فلم تكن الدلالةُ إزالةً للحفظ ، وأيضًا أنه لم يلتزِم حفظَه بخلاف المودّع[2] (**على موجب العقد**) أي عقد الإحرام .

(**وكان صيدُ الحرم لكونه راجعًا**) أي لكون الحرم (**راجعًا إلى بقاع الأرض مثل أموال الناس**) أي في كونه مضمونا باعتبار البقاع ، فإن كان الصيدُ في بقعة لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم يَضمن مَن دل عليه إذا اتصل بالإتلاف ، ولو كان خارجَ الحرم لا يَضمن كما في أموال الناس ، فإنها إن كانت مودَعةً عنده يَضمن بدلالتها لكون الدَلالة مباشرة جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع ، فأما إذا لم تكن مودعةً عندهَ لا يَضمن بالدّلالة .

---

(١) بل هو محفوظ بالقرب منهم وبأيديهم ، والدال لم يلتزمه الحفظ أيضا فلا يصير جانيًا بإزالته الحفظ بدلالته فبقيت دلالته سببًا محضًا .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠٢ .

(٢) جواب عن سؤال آخر يرد و هو أن دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينها وبين التلف ، ثم إنها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال : هو ضامن بجنايته على مال الوديعة من الحفظ وتضييعه إياها فكان ضامنًا بالمباشرة دون التسبيب .
راجع : المرجع السابق ، ونفس الصفحة .

وكان حكم المحرّم في الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعًا إلى بقاع الأرض مثل أموال الناس، ومن دفع إلى صبي سكينًا أو سلاحًا آخر ليُمسكه للدافع فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع؛ لأن ذلك سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه وإذا سقط عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع؛ لأنه أضيف إليه العطب هاهنا

فإن قيل: الأجنبي أيضا التزم بعقد الإسلام أن لا يدل السارقَ على مال الآخر وقد ترك ما التزمه بالدلالة فينبغي أن يضمن أيضًا.

قلنا: الالتزامُ هناك بعقد الإسلام كان مع الله فيقع عليه موجَب ما تركه من الالتزام وهو الإثم حيث ترك ما التزمه، وهنا كان العقدُ واقعا مع المودِع الذي هو صاحبُ المال فيقع عليه موجب ما تركه من الالتزام وهو الضمان مع الإثم.

(**لأن ذلكَ سببٌ محض**) أي لأن دفعَ الدافع السكينَ إلى الصبي سببٌ محضٌ. (**اعترض عليه علةٌ**) أي اعترض على ذلك السبب علةٌ وهو وَجؤه[1] به نفسه.

(**وإذا سقط عن يد الصبي عليه**) أي على الصبي (**فجرحه كان ذلك على الدافع**)؛ لأن السقوطَ من يده لما كان بدون فعله الاختياري كان ذلك الجرحُ مضافًا إلى السبب الأول، وهو مناولته إياه.

---

(١) وجأته بالسكين: ضربته.
راجع: الصحاح ١/ ٨٠، مادة: وجأ.

لأن السقوط أضيف إلى الإمساك فصار سببا له حكم العلل وشبه بها وكذلك من حمل صبيًا ليس منه بسبيل له إلى بعض المهالك مثل الحر والبرد أو الشواهق فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنًا وإذا قتل الصبي في يده رجلاً لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك إذا مات بمرض لم تضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا.

وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان سببًا للتلف

(فصار هو سببا له حكمُ العلل، وكذلك من حمل صبيًا ليس منه بسبيل) أي ليس من الصبي بسبيل أي ليس له ولايةُ أخذ الصبي؛ حيث لم يكن وليا له فعطب بذلك الوجه أي فهلك الصبي بسبب ذلك الحَر والبرد أو بسبب سبع كانَ في ذلك الشاهق افترسه سبع أو سقط من ذلك الشاهق فهلك فإنه يَضمن عاقلته؛ لأنه تسببَ لموته.

أما إذا مات بمرض لم يَضمن؛ لأنه يقال لولا تقريبه إياه إلى موضع أصابه فيه الحرُّ والبردُ وافتراسُ السبع لما هلك الصبي ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمت من مرضه.

وقوله: **(لما ذكرنا)** إشارةٌ إلى قوله: لأن ذلك سببٌ محضٌ اعترض عليه علةٌ لا تضاف إليه بوجه - إلى أن قال -: لأنه أضيف إليه العطب[1] هنا».

---

(١) العطب: الهلاك، وقد عطِب - بالكسر - وأعطبه: أهلكه، والمعاطب: المهالك، واحدها مَعْطَبْ.
راجع: الصحاح ١/ ١٨٤ مادة: عطب.

فإن سقط منها وهي واقفة أو سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل إذا كان صبيًا يستمسك أولا ؛ لأنه صار بمنزلة صاحب العلة وإن ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع السبيل بهذه المباشرة الحادثة.

وكذلك رجل قال لصبي : اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل أنت أو لنأكل نحن ففعل فعطب لم يضمن لأنه صاحب سبب ولو قال لآكل

(**إذا كان صبيا يستمسك**) أي يقدر على الجلوس على الدابة بدون أن يُمسكه أحد[1].

(**لأنه صار بمنزلة صاحب العلة لمّا وقعت المباشرة له**) فيلزمه ما يثبت

---

(١) فإن سقط الصبي من الدابة و هلك و هي واقفة أو قد سارت بنفسها ضمنت دية الصبي سواء كان الصبي ممن يستمسك على الدابة أي يقدر على إمساك نفسه وضبطها الثبات عليها أو لم يكن ؛ لأن الحامل سبب لإتلافه حين حمله عليها فإنه لولا حمله لما سقط و هو متعد فيه ؛ لأنه ليس بسبيل منه شرعا ولم توجد علة صالحة لإضافة الحكم إليها بعد فبقي الحكم مضافًا إليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة ؛ لأن المسبب كالمباشر في هذا الباب إذا كان متعديًا، وإن ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها أي يقدر على منع الدابة من السير و على أن يسيرها على وفق إرادته انقطع السبب أي لم يبق السبب معتبرا بهذه المباشرة الحادثة ؛ لأن الصبي إذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا في تسيير الدابة و التلف حدث تسييرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم إلى السبب، وإن كان بحيث لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلته ؛ لأن الصبي الذي لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير إليه، وإذا لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقي مضافًا إليه.
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠٥.

أنا ضمن ديته على عاقلته ؛ لأنه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له .

ومسائلنا على هذا أكثر من أن تحصى فأما الذي يسمى سببا مجازًا فمثل قول الرجل : أنت طالق إن دخلت الدار، وأنت حر إن دخلت الدار ، ومثل

بسبب المباشرة ؛ لأن الغُرمَ[1] بإزاء الغُنم[2] بخلاف ما تقدم ، وهو في قوله : لتأكل أنت» ؛ لأن كلامَ الآمر هناك تسبيب محضٌ قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعودُ الصبي الشجرةَ لمنفعة نفسه .

وكذلك في قوله : لنأكل نحن ؛ لأن فعلَه وقع للآمر من وجه دون وجه فلا يجب الضمان بالشك أو لا ينقطع الحكمُ عن علته بالتردد ، وأما هاهنا وهو في قوله : «لآكلُ أنا» فلما كان صعودُه لمنفعة الآمر صار تسبيبه في معنى العلة بطريق الإضافة إليه .

(ومسائلُ ما يبتنىَ عليه أكثر من أن تحصى) ومن تلك المسائل : مَن أخرج ظبيةً من الحرَم فولدت فهو ضامن للولد ؛ لأنها بالحرم آمن صيدًا ،

---

(١) الغرم : الضرر والمشقة ، والغُرم والمَغْرَم والغرامة : أن يلتزم الإنسان ما ليس عليه ، وغرّمه وأغرمه أوقعه في الغرامة ، أو هو ما يتحمله الغريم في ماله تعويضًا عن ضرر بغير جناية ولا خيانة .
راجع : المغرب ٢/ ١٠٢ ، معجم لغة الفقهاء ص ٣٣٠ ، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٩٩ .
(٢) الغنيمةُ و الغُنْمُ ـ بالضم ـ: الفيء ، غَنمَ ـ بالكسر ـ غُنما ـ بالضم وبالتحريك ـ . وغنيمة وغُنمانا ـ بالضم ـ والفوز بالشَيء بلا مشقة .
راجع : القاموس المحيط ، باب الميم فصل الغين مادة : الغنم .

النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط ومثل اليمين بالله سمي سببًا للكفارة مجازًا وسمي الأول للطلاق والعتاق سببًا مجازًا لما بينا أن أدنى درجات السبب أن يكون طريقًا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقًا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل أن يؤول إليه سمي سببًا مجازًا.

وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا

وبثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية، فيثبت به معنى إزالة الأمن في حق الولد بخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامنا للزوائد؛ لأن الأموالَ محفوظةٌ بالأيدي فإنما يجب الضمان هنا بالغصب الذي هو موجبُ قصر يد المالك عن ماله، وذلك غيرُ موجود في الزيادة مباشرةً ولا تسبيبا إلى آخر ما ذكره الإمامُ شمس الأئمة[1] - رحمه الله -.

(لكنه لما كان يحتمل أن يؤول إليه سمّي سببا مجازًا) ونظيرُ تسمية ما يؤول إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ﴾[3] قيل: هو البيض[4] (وعندنا لهذا المجازِ شبهةُ الحقيقة) أي شبهةُ حقيقة العلة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٠٨-٣٠٩.
(٢) سورة يوسف/ ٣٦.
(٣) سورة المائدة/ ٩٤.
(٤) راجع: تفسير القرطبي ٦/ ٣٠٠.

المجاز شبهة الحقيقة حكمًا خلافًا لزفر ـ رحمه الله ـ وذلك يبين في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق أم لا؟ فعندنا يبطله؛ لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونًا بالجزاء، وإذا صار مضمونًا به صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة.

وإذا كان كذلك لم تبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا يستغني عن

(فلم يكن بد من أن يصيرَ البرُ مضمونا بالجزاء) ليكون واجبَ الرعاية، وعند ذلك يتحقق المقصودُ من اليمين وهو الحملُ المؤكدُ أو المنعُ المؤكدُ.

(صار لما ضُمِن به البر) وهو الكفارةُ في اليمين بالله ووقوعُ الطلاق والعتاق في التعليقات (شبهةُ الوجوب) أي الوقوعُ.

(فيكون للغصب حالَ قيام العين شبهةُ إيجاب القيمة)، ولهذا لو أبرَأ المالكُ الغاصبَ صح قبل هلاك المغصوب ولو لم تكن القيمةُ واجبةً لما صح؛ لأن الإبراءَ عن العين لا يصح وكذلك تصح الكفالة به، والكفالةُ إنما تصح بمقابلة الدَين لا بمقابلة العين إلى آخر ما ذكرناه في موضع آخر[1].

(لم تبق الشبهة إلا في محله) أي في محل ثبوت الشبهة إلحاقا للشبهة بالحقيقة؛ لأن حكمَ الشبهة أبدا يؤخذ من حكم الحقيقة، وأنَّ ما كان راجعا إلى المحل فالابتداءُ والبقاءُ فيه سواء.

---

(١) انظر: ص (١١٤٥).

المحل فإذا فات المحل بطل وعلى قوله: لا شبهة له أصلاً، وإنما الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الإيجاب فلم يشترط للبقاء فكذلك الحل.

وذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امرأة حرمت بالثلث على الحالف بالملك وأن عدم الحل عند الحلف.

(**فإذا فات المحلُ**) بإرسال الطلقات الثلاث (**بطل**) أي التعليق ؛ لأن محليةَ الطلاق بمحلية النكاح، ولم يبق محلا للنكاح فلا يبقى محلا للطلاق بخلاف زوال النكاح بتطليقة أوتطليقتين ؛ لأنها بقيت محلا للنكاح بعدُ[1].

(**وعلى قوله : لا شبهةَ له أصلاً**) أي وعلى قول زُفر ليس لقوله: أنت طالقٌ «إن دخلت الدار» شبهةَ العلية أصلاً (**وإنما الملك للحال**) هذا جوابٌ يجيب به زفر عن شبهة ترد عليه على قوله : فإنه لما لم يجعل للتعليق حقيقة العلة ولا شبهتها كان ينبغي أن يصح تعليقُ الطلاق بدخول الدار في الأجنبية».

---

(١) فالطلاق المعلق بالشرط، والنذر المعلق بالشرط، واليمين بالله يحتمل أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع فسمي عند الحنفية سببًا مجازًا باعتبار ما يؤول إليه، والشافعي ـ رحمه الله ـ جعله سببًا هو بمعنى العلة، ثم عند الحنفية لهذا المعلق الذي سماه مجازا شبهة الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم خلافا لزفر، فمن قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار ، ثم طلقها ثلاثا فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها مرة ثانية ودخلت الدار تطلق .
راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٠٦ فما بعدها ، أصول السرخسي ٢/ ٣٠٤ فما بعدها ، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٤١٧ ، تيسير التحرير ٤/ ٥٩ .

والجواب عنه: أن ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضًا لهذه

قالِ : وإن كان هو كذلك عندي لكن يشترط الملك حال التعليق لا باعتبار أن للتعليق شبهة العلة ، بل يشترط الملك حالَ التعليق لتفيد اليمين فائدتها وهو ضمان البر بالجزاء ؛ لأن الجزاءَ لابد أن يكون مخيفًا ، وذلك بأن يكون غالبَ الوقوع أو متيقن الوقوع ، فالغالبُ: فيما إذا كان التعليقُ في الملك بدخول الدار وغيره، والمتيقن: فيما إذا كان التعليقُ بالملك؛ لأن الشيء إذا كان موجودا في الحال كان الظاهرُ بقاءه إلى الزمان الثاني واستمراره إليه، فإذا وجد الملك عند التعليق وحُكِمَ بصحته بناءً على أن الظاهرَ بقاءُ الملك إلى وقت وجود الشرط بعد ذلك لا يضر فواته وهذا في فوات الملك بالإجماع .

وأما إذا فات المحلَ فكذلك عند زفر - رحمه الله - أي لا يبطل التعليق أيضا كما لو فات الملك ، والجامع بينهما بقاء فائدة اليمين وهو احتمال وجود الجزاء عند وجود الشرط بأن يقع التحليلُ بزوج آخر ثم يطلقها، ثم يتزوجها الزوجُ الأولُ ثم يوجد الشرط .

(**والجواب عنه**) أي عما استشهد به زفر من صحة التعليق بالملك مع فوات الحل عند التعليق يقول : (**إن ذلك الشرطَ في حكم العلل**) أي النكاحَ في حكم التطليق من حيث إن ملكَ الطلاق يُستفاد بالنكاح فكان النكاحُ مُعملاً للعلة والحكمُ كما يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة لما عُرف في مسألَة الرمي.

قال في «التقويم»: فالرمي علةُ النفوذ ، والنفوذُ علةُ الإصابة ، والإصابةُ

علةُ السراية ، والسرايةُ علةُ الموت[1] .

وأقربُ من هذا قود الدابة أو سوقها على مال فأتلفته الدابةُ كان القائدُ أو السائقُ ضامنا لإعماله العلةَ ، ولما كان كذلك تعارض مقتضَى مطلق التعليق بمقتضى التعليق بالنكاح ، فمقتضى كل واحد منهما يضادُ مقتضى الآخر ؛ لأن مقتضى مطلق التعليق بقاءُ النكاح ؛ لأن للتعليق شبهة حقيقة علة الطلاق على ما ذكرنا ، فكما أن حقيقةَ علة الطلاق تقتضي بقاءَ النكاح فكذلك شبهتُها؛ لأن حكمَ الشبهة أبدًا يؤخذ من حكم الحقيقة، ومقتضى التعليق بالنكاح يقتضي عدمَ النكاح باعتبار أن النكاحَ إنما يتحقق في محلٍ لا نكاحَ فيه؛ لئلا يلزم إثبات الثابت ، فرجحنا جانب علة العلة لقوته لما أن علةَ العلة قائمةٌ مقام العلة في مواضعَ على ما ذكرنا، فأُلغي لذلك جانب مطلق التعليق الذي له شبهة العلة على ما ذكر قبل هذا في أواخر باب وجوه الوقوف على أحكام النظم بقوله : فتسقُط هذه الشبهة بهذه المعارضة[2] .

فكان المرادُ من قوله: «الشبهة السابقة» هي شبهة حقيقة علة الطلاق التي تحصُل من مطلق التعليق، ونعني بمطلق التعليق ما وراء تعليق الطلاق بالنكاح كتعليق الطلاق بدخول الدار أو كلامِ زيد أو ضربِ عمرو أوغير ذلك .

وقوله: (**السابقةُ عليه**) أي السابقةُ على وجود الشرط وهذا هو الواضح .

---

(١) انظر : الصفحة ٧٠٩ من الجزء المحقق من الكتاب المذكور الموجود بقسم الرسائل الجامعية بالجامعة الإسلامية .

(٢) راجع : ص (١١٤٩).

وأما الإيجاب المضاف فهو سبب للحال وهو من أقسام العلل على ما نبين إن شاء الله تعالى.

أو نقول : وهو المشهور فيما بين الناس وهو أن النكاحَ لما كان له حكمُ العلة على ما ذكرنا كان تعليقُ الطلاق بالنكاح بمنزلة تعليق الطلاق بالتطليق وهو باطلٌ ؛ لأن تعليقَ الحكم بما هو علتُه لا يصح كما إذا قال : إن طلقتك فأنت طالقٌ وإن أعتقتك فأنت حرٌ ؛ لأن المزيلَ قارن الزوال فلا يعمل كما إذا قال : أنت طالق مع انقضاء عدتك لما أن المزيلَ يعتمد الثبوت سابقا وزمان الزوال ليس بزمان الثبوت فلا يصح هذا التعليقُ لكونه تعليق الحكم بما هو علتُه معنى فلا يشترط قيام المحل ؛ لأنه إنما يشترط لشبهة التطليق.

وهذه الشبهةُ قد بطلت فبقيت يمينًا مطلقًا لوجود الشرط ، والجزاءُ صورةٌ ومحل اليمين ذمةُ الحالف ، فإذا وُجد الشرطُ وجب الجزاء ، فوجه المعارضة ما بينا من مضادة مقتضى كل واحدٍ من شبهة حقيقة العلة التي تحصل بمطلق التعليق ومن كونه معلقًا بالنكاح الذي هو بمنزلة علة العلة وكذلك بيان السابقة ما بينا ، والله أعلم.

(**فأما الإيجاب**)ُ أي الإيجابُ (**المضاف**) إلى وقت في المستقبل نحو قوله : أنت طالق غدا ونحو قوله : لله عليَّ أن أتصدقَ بدرهم غدا (**فهو سببٌ في الحال**) بخلاف التعليق وهو كالثمن المؤجل والزكاة قبل الحول.

و قال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ، ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ

وأما السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق والله أعلم بالصواب .

مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] : لا يخرج الشهر من كونه سببا حقيقةً في حق جواز الأداء .

وقوله : ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ يخرج التمتعَ من أن يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبْلَ وجود الشرط لا يتم سببه معنى وهناك

أضاف الصوم إلى وقت فقبْل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء[2] .

وقال الإمامُ الأرسابندي ـ رحمه الله ـ: ولو قال : إذا جاء غدٌ فلله علي أن أتصدّقَ بدرهمٍ فتصدق قبله لم يصح ؛ لأن كلمةَ إذا كلمةُ شرط فإذا علّقه بالشرط لم يبقَ سببا فلا يصح التعجيلُ بخلاف النذر المضاف فإنه سببٌ حتى لو قال : لله علي أن أتصدقَ بدرهم يوم الخميس فتصدّق قبله صح[3] لأن الإضافةَ دخلت على الحكم فاجّلته فكان سببا في الحال ، فإذا عجل المؤجَّل كما إذا عجل الدين المؤجَّل أو عجل الصوم في السفر .

(**وأما السببُ الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق**) كمن قال لأجنبية : إن تزوجتكِ فأنت طالق . أو قال لعبد الغير :

---

(١) سورة البقرة/ ١٨٤ .

(٢) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٣٠٦ .

(٣) انظر هذا القول في : كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١٢ دون أن ينسب إلى الإمام الأرسابندي .

. . . .

إن ملكتك فأنت حرٌ ، وإنما أعاد ذكر هذه المسألة هاهنا بعد ما ذكر مرة ؛ لأن ما ذكره قبل هذا كان بطريق التطفل[1] ؛ لأنه كان في ذكر السبب الذي يسمى سببا مجازاً ، وذلك الذي ذكره اقتضى ذكر السبب الذي له شبهة العلل ، وذكر ههنا قصدا تتميما لما ذكره من تعداد السبب بأنه مقسَّم أربعةَ أقسام .

فعُلم بهذا أن الذي ذكره هنا كان لمعنى غير ذلك المعنى الذي اقتضى ذكرَه قبل هذا .

فإن قلت : لا يتم هذا الذي ذكره أن السببَ أربعةُ أقسام ؛ لأن السببَ الذي له شبهة العلل لما كان مثلَ ما ذكره من اليمين بالطلاق والعتاق وهو أيضًا هو السبب الذي يسمى سببًا مجازًا على ما ذكر نظيرَه بذلك كانا شيئًا واحداً فحينئذ كانت الأقسامُ ثلاثة .

قلت : لا ، بل تمَّت الأربعة ؛ فإن تعليقَ الطلاق بالنكاح هو السببُ الذي له شبهةُ العلل عُلم ذلك بقوله : «والجواب عنه أن ذلك الشرط في حكم العلل» وبما ذكر قبل هذا في باب وجوه الوقوف بقوله : فأما تعليقُ الطلاق بالنكاح

---

(١) التطفل : صار طفيليًا ، والطُفَيْليُّ : هو الذي يدخل وليمة ولم يُدْعَ إليها وقد تطفل .
قال يعقوب : هو منسوب إلىَ طُفيل : رجل من أهل الكوفة من بني عبدالله بن غطفان ، وكان يأتي الأعراس والولائم و نحوها ، من غير أن يدعى إليها ، ولا يقعد عن وليمة ولا يتخلف عن عرس ، ويقال له : طفيل الأعراس أو العرائس ، فنُسب إليه كل من يفعل فعله .
راجع : الصحاح ٥/ ١٧٥٢ مادة : طفل ، المعجم الوسيط ص ٥٦٠ : تطفل

. . . .

❁ ❁ ❁

فتعليقٌ بما هو علة الطلاق[1] ولو لم يُجعل هكذا لم تتم الأربعة ، فحصل من هذا كله أن تعليقَ الطلاق بالشرط على نوعين :

أحدهما : تعليقٌ بشرط من الشروط كدخول الدار وكلام زيد وغيرهما بأن قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار ، وهو الذي قاله وسببٌ وسُمي به مجازاً .

والثاني : تعليقُ الطلاق والعتاق بالملك بأن قال لأجنبية : إن تزوجتك فأنت طالق : أو قال لعبد الغير : إن ملكتك فأنت حرٌ . وهو الذي قاله : «وسببٌ له شبهة العلل» . لكن هذا في التقسيم وقع في القسم الثالث ، وفي التقرير وقع في آخر الأقسام الأربعة ؛ لما أن القسمَ الرابعَ الذي ذكره في التقسيم وهو السببُ الذي في معنى العلةِ وهو نحو قود الدابة وسوقها على مال إنسان مر ذكره قبل هذا[2] ؛ فلذلك صرح هناك حين ذكره بقوله : فيصير حينئذ من القسم الرابع لئلا يشتبه ما ذكره من التقسيم الذي قسَّمه على أربعة أقسامٍ ، ولا يرد مثل هذا الاشتباه على ما ذكره الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ حيث جَعل نظيرَ السبب الذي له شبهة العلل حفر البئر في الطريق وإرضاع الكبيرة الصغيرةَ فيما إذا كانتا ضرتين[3] ، والله أعلم .

---

(١) انظر : ص (١١٤٩) فما بعدها .

(٢) راجع : ص (١٨٩٥) .

(٣) انظر : أصول السرخسي ٢/ ٣١٢ .

باب تقسيم العلة

وهي سبعة أقسام : علة اسمًا وحكمًا ومعنى وهو الحقيقة في الباب، وعلة اسمًا لا حكمًا ولا معنى وهو المجاز، وعلة اسمًا ومعنى لا حكمًا، وعلة هو في حيز الأسباب لها شبه بالأسباب، ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكمًا لا اسمًا، وعلة اسمًا وحكمًا لا معنى.

أما الأول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

باب تقسيم العلة

المعنيّ من كون العلة اسمًا أن تكون تلك العلةُ موضوعةً شرعًا لذلك الحكم الذي هو حكمها كملك النصاب وضع لإيجاب الزكاة ، ومن كونها معنى هو أن تكون تلك العلةُ مؤثرة في إثبات ذلك الحكم كتأثير الغنى في حق المواساة ، ومن كونها حكمًا هو أن يتصلَ الحكمُ بها وجودًا عند وجودها كوجود حكم الزكاة بوجوب الأداء عند حولان الحول.

وأما لو أدَّى قبل حولان الحول يجوز لوجود نفس الوجوب بملك النصاب وإن لم يتحقق وجوب الأداء .

وما يجري ذلك من العلل لما ذكرنا من تـفسيرها وحقيقة ما وضعت له وإنما نعني بالمعنى ما تـقدم وهو الأثر وليس من صفة العلة الحقيقية تـقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فإذا تـقدم لم يُسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين الفصلين.

(**وما يجري مجرى ذلك من العلل**)[1] كالطلاق والعتاق وخروج النجاسة في حق انتقاض الطهارة.

(**لما ذكرنا من تفسيرها**) أي تفسير العلة وهو ما ذكره بقوله: فإنها في اللغة عبارةٌ عن المغيِّر.

وهي في الشرع عبارةٌ عما يضافُ إليه وجوبُ الحكم ابتداءً[2] فقد وُجد التغييرُ وإضافةُ الحكم إلى هذه الأشياء فكانت هذه الأشياءُ عللاً لأحكامها.

(**وحقيقة ما وُضعت له**) هي إضافة الحكم إليه لا بواسطة ابتداء في الشرع، وقد وُجدت هي ههنا فكانت علةً اسما ومعنى وحكما لوجود الوضع والتأثير والاتصال.

(**ومَن فَرق بين الفصلين**)[3] أي بين الاستطاعة مع الفعل وبين العلة

---

(١) راجع في أقسام العلة: أصول السرخسي ٢/ ٣١٢، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٤٢٤، نور الأنوار ٢/ ٤٢٤، شرح ابن الملك ص ٩٠٩، التلويح على التوضيح ٢/ ١٣١.

(٢) راجع: ص (١٨٩٢-١٨٩٣).

(٣) لا خلاف في أن العلة عقلية كانت أو شرعية تتقدم المعلول رتبة. ولا خلاف بين أهل السنة في أن العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الأصبع تقارن حركة الخاتم =

وقال: **لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها**

الشرعية (**فلا بد من صفة العلة**) أي العلة الشرعية (**تقدّمُها على الحكم والحكمُ يَعقُبها**) ليكون الحكمُ مرتبًا على علةٍ موجودة، وهذا في العلل الشرعية ممكنٌ؛ لأنها بمنزلة الجواهر بدليل جَواز الإقَالة في البيع بعد أزمنة.

وهي عبارةٌ عن فسخ البيع ورفعه ولولا قيامُ البيع إلى وقت الإقالة لما

= وفعل التحرك يقارن صيرورة الفاعل متحركًا، وكالكسر يقارن الإنكسار، وكالاستطاعة تقارن الفعل؛ إذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الأعراض أو وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد، ولكن اختلف مشايخ الحنفية في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرًا زمانيًا، فذهب المحققون منهم إلى: أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع أهل السنة، فإذا تقدمت العلة الشرعية على الحكم لم تسمَّ علة تامة حقيقية بل تسمى علة مجازًا أو سببًا فيه معنى العلة.

و عند بعض الحنفية «مثل أبي بكر محمد بن الفضل وغيره»: أن الفرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية أوالعلة الشرعية والاستطاعة أنه لا يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية أو تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في العلة الشرعية، وقال: لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ألاّ يتصل الحكم بها ويتأخر عنها لمانع.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣١٤-٣١٥، أصول السرخسي ٢/ ٣١٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٤٣٣-٤٣٤.

بخلاف الاستطاعة مع الفعل لأن الاستطاعة عرض لا بقاء لها ليكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء تكون مقارنة للفعل.

فأما العلل الشرعية فلها بقاء وأنها في حكم الأعيان فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا فصل.

وأما الذي هو علة اسمًا فما سبق ذكره من الإيجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره ، وأما العلة اسمًا ومعنى لا حكمًا فمثل البيع الموقوف هو علة

صح فسخه (**بخلاف الاستطاعة**) وسائرِ العلل العقلية فإنها أعراضٌ لا تبقى زمانين فكما وُجدت انعدمت ، فلذلك قلنا باقترانهما معا هناك إلا أنا نقول : أن عللَ الشرع أماراتٌ في الحقيقة وأعراضٌ وأجرينا على حقيقتها وقلنا باقتران الأحكام بها .

(**وأما الذي هو علةٌ اسمًا**) يعني ليس بعلة معنى ولا حكمًا .

أما علةٌ اسمًا ؛ لأنه يضاف الحكمُ إليه بدون الواسطة فيقال كفارة اليمين، وكذلك في يمين الطلاق والعتاق يضافُ الحكمُ إلى اليمين حتى إن شهودَ اليمين وشهودَ وجود الشرط إذا رجعوا كان الضمانُ على شهود اليمين لكونهم شهودَ علة . لكن لما كان وضع اليمين للبر لا للحنث لم تكن اليمينُ مؤثرًا في وجود الحنث فلم تكن علةً معنى ، وكذلك لما لم يثبت الحكمُ متصلاً باليمين قبل الشرط لم تكن علةً حكمًا .

وقال الإمامُ شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ : لأن العلةَ معنى وحكمًا ما يكون

اسمًا ؛ لأنه بيع مشروع ومعنى لأن البيع لغة وشرعًا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكمًا لأن حكمه تراخى لمانع .

فإذا زال المانع ثبت الحكم به من الأصل فيظهر أنه كان علة لا سببًا ، وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسمًا ومعنى لا حكمًا ؛ لأن الشرط دخل على الحكم دون السبب لأن دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعل

ثبوت الحكم عند تقرُّره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع[1] فلم تكن علةً معنى وحكمًا .

(**فمثلُ البيعِ الموقوف**) وهو في بيع ملك الغير بغير إذنه ؛ لأنه بيعٌ مشروعٌ ؛ لأنه لا ضررَ للمالك في شرعيته وقلنا بشرعيته بقوله تعالى : ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾[2] ، ولأنه بيعٌ حقيقةً موضوعٌ لهذا الموجب فيضاف هذا الموجَب إلى هذا البيع فقلنا إنه علةٌ اسمًا .

وكذلك هو علةٌ معنى ؛ لأن هذا البيعَ منعقدٌ شرعًا بين المتعاقدين لإفادة هذا الحكم .

وأما أنه ليس بعلة حكما لما في ثبوت الملك به من الأضرار بالمالك في خروج العين عن ملكه من غير رضاه .

(**فإذا زال المانعُ ثبت الحكم به**) من الأصل حتى إن المشتري يملكه بزوائده بعد الإجازة من وقت العقد ، وكذلك لو أعتقه المشتري يتوقف إعتاقه

---

(١) انظر : أصول السرخسي ٢/٣١٣ .

(٢) سورة البقرة، آية : ٢٧٥ .

داخــلاً لا على الســبب لدخل على الحكم أيضًــا وإذا دخل على الحكـم لم يدخل على السبب وكان أقلهما أولى فبقي السبب مطلقًا فلذلك كان علة اسمًا ومعنى لا حكمًا ودلالة كونه علة لا سببًا ما قلنا إن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب.

وكذلك عقد الإجارة علة اسمًا ومعنى لا حكمًا لما عرف في موضعه ولذلك صح تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت فإنه علة اسمًا

على إجازة المالك ولو لم يكن ملكا موقوفا فيه لما توقف إعتاقه ؛ لأن حكمَه تراخى أي حكمه الأصليّ وهو الملك الباتّ ، وأما الملكُ الموقوفُ فثابتٌ لما ذكرنا .

(**إن المانعَ إذا زال وجب الحكمُ به من حين الإيجاب**) حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة من وقت العقد بخلاف التعليقات ، فإنه إذا زال المانعُ يثبت الحكَمُ فيها وقتَ زوال المانع .

(**لما عرف في موضعه**) يعني أنه بيع المعدوم فينبغي أن لا يصحَ ؛ لأن المعدومَ لا يكون محلاً للملك ، ولهذا لم يثبت الملك في الأجر لانعدام العلة حكمًا إلا أن الشرعَ جوَّزه لضرورة حاجة العباد إلى ذلك العقد فملك الأجر بشرط التعجيل لوجود العلة اسمًا ومعنى فلا يكون متبرِّعا (**لما فيه من معنى الإضافة**) أي إضافة الملك إلى وقت وجود المعقود عليه في الأصل وهو المنفعةُ فلم يثبت الملكُ فيه مستندًا إلى وقت العقد ؛ لأن إقامةَ العين مُقام المنفعة في حق صحة الإيجاب دون الحكم ، فلذلك قيل : الإجارةُ عقودٌ مضافةٌ .

ومعنى لا حكمًا، لكنه يشبه الأسباب وذلك أن يوجد ركن العلة اسمًا ومعنى وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم إلى وجوده.

وإذا وجد الوصف اتصل بالأصل لحكمه فكان بمعنى الأسباب حتى يصح أداء الحكم قبله.

(**وكذلك كلُ إيجاب مضاف إلى وقت**) مثل أن يقول: لله عليَّ أن أتصدقَ عند رأس شهر أو أصومَ أو أصليَ على ما ذكرنا في باب السبب من مسائل الإضافة[1] (**فإنه علةٌ اسمًا ومعنى**)، ولهذا لو عجَّل قبله يصح، وقد ذكرناه[2].

(**لا حكمًا**)؛ لأنه لم يلتزمه في الحال فكان متشابها للأسباب من حيث إنه لا يستند الحكم إلى وقت الإيجاب بل كان مقتصرا وقت وجود الوقت المضاف إليه.

(**اتصل بالأصل لحكمه**)؛ لأن الوصفَ لا يستقل بنفسه، والأصلُ مع ذلك الوصف علةٌ فكان بمنزلة الأسباب من حيث إن الحكمَ تأخر إلى شيء آخر فكان بمنزلة تأخر السرقة من وقت الدلالة إلى وجود فعل السارق بالسرقة (**حتى يصح أداءُ الحكم قبله**) أي قبل وجود ذلك الوصف باعتبار وجود العلة اسمًا ومعنى.

---

(١) راجع: ص (١٩٣٥).

(٢) راجع: ص (١٩٣٥).

وذلك مثل زكاة النصاب في أول الحول هو علة اسمًا ومعنىً.

أما اسمًا؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثرًا في حكمه لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب .

(**وذلك مثلُ النصاب في أول الحول**)[1] فإنه سببٌ لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظَر لا يكون إلا بعد مدة قدَّر الشرعُ تلك المدةَ بالحول ، وإنما ذكره[2] لم ينتصب الحول شرطا ، فإنه عليه السلام قال : «**لا زكاةَ في مال حتى يحولَ عليه الحولُ**» وحتى كلمة غاية - والغايةُ صفةٌ للمغيّا - لا كلمةَ شرط ، وبانعدام صفة النماء في الحال لا ينعدم أصلُ المال الذي يضاف إليه هذا الحكمُ شرعًا ، فجعلناه علةً تشبه السبب حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ، ولا يكون المودَّى زكاةً للمال لانعدام صفة العلة بخلاف المسافر إذا صام في شهر رمضانَ والمقيمُ إذا صلى في أول الوقت فالمؤدَّى يكون

---

(١) قال الإمام مالك - رحمه الله - : ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة ، بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين ، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت .
وعند الإمام الشافعي - رحمه الله - : النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الأسباب بل الحول أجل آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرًا كالسفر في حق الصوم؛ ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله .
و عند الحنفية هو : علة في أول الحول ولكن له شبه الأسباب .
راجع : المبسوط ٢/ ٤٩ ، ١٧٧ ، بداية المجتهد ١/ ٢٧٤ ، الكافي لابن عبدالبر ص ١٠٠ ، أصول السرخسي ٢/ ٣١٥ ، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٢١ .

(٢) أي النبي عليه السلام .
راجع : حاشية أصول السرخسي ٢/ ٣١٥ .

ألا يرى أنه إنما يتراخى إلى ما ليس بحادث به إلى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلل.

فرضًا لوجود العلة مطلقةً بصفتها .

(ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به وإلى ما هو شبيه بالعلل) هذان الوصفان أعني ما ليس بحادث به وما هو شبيه بالعلل يُرجِّحان جانب السببية للنصاب ووصفُ كون النماء غيرُ مستقل بنفسه يُرجِّحُ جانب العلية للنصاب ؛ لأن تراخي الحكم لو كان لمعنى حادث بالأصل كان الأصلُ بمنزلة علة العلة فيترجح حينئذٍ للأصل جانب العلية كما في الرمي فإن الوسائطَ بينه وبين الحكم وهو زهوق الروح من نفوذ السهم وإصابته وسراية ما جرحه مضافةٌ إلى الأول وهو الرمي ، فلذلك كان الرميُ علةً وههنا لما لم يكن حولان الحول حادثًا بالنصاب كان النصابُ شبيها بالسبب .

وكذلك كون الذي يوجب التراخي شبيها بالعلل يشعر بأن الأولَ شبيه بالسبب ؛ لأن الحكمَ لو كان متراخيًا إلى ما هو علة حقيقة كسرقة السارق بعد الدلالة كان الأولُ وهو دلالةُ الدال سببًا حقيقةً ، فإذا كان متراخيًا بما هو شبيه بالعلل كان الأولُ شبيهًا بالأسباب ثم إنما قلنا : إن الذي يوجب التراخي ههنا وهو النماءُ يشبه العلل ؛ لأن النماءَ يوجب المواساة فيكون له أثرٌ في وجوب الزكاة .

وإنما قلنا إن وصفَ كون النماء غيرُ مستقل بنفسه يرجح جانب العلية ؛ لأن النماءَ وصفُ المال والوصفُ لا يقوم بنفسه ، وحقيقةُ السبب أن يكون

وكان هذا الشبه غالبًا ؛ لأن النصاب أصل والنماء وصف ومن حكمه أنه لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعًا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ، ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتا من الأصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكاة بعد الحول .

وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام اسمًا ومعنى ، إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه وهو في

الحكمُ متراخيًا إلى ما يستقل بنفسه كما في سرقة السارق ولم يوجد ههنا كون ذلك الوصف مستقلاً بنفسه فأشبه العلل من حيث إن ذلك الوصفَ قائمٌ به .

(**وكان هذا الشبَه غالبًا**) أي شبه كون النصاب في أول الحول علة غالبٌ على شبه كونه سببا ؛ لأنه بالنظر إلى الأصل وهو النصابُ علةٌ وإلى الوصف وهو النماء سببٌ ، والأصلُ راجحٌ على الوصف .

(**أن لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعًا**) ؛ لأنه فات وصفُ العلة فلم تكن العلةُ موجودةً ؛ لأن العلةَ مال نام فلم يكن الوجوبُ ثابتا قطعًا من أول الحول (**بخلاف ما ذكرنا من البيوع**) أي من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار ؛ لأنه وُجدت العلةُ ثمة ولم يفت وصف منها ، فلذلك عند زوال المانع يثبت الحكمُ من أول الإيجاب قطعا .

(**ثابتًا من الأصل في التقدير**) ؛ لأن الوصفَ متى وُجد اتصل بأصله فكان الأصلُ موصوفا به من الأصل تقديراً .

الحقيقة علة وهذا أشبه بالعلل من النصاب.

وكذلك الجرح علة اسمًا ومعنى، لكن تراخي حكمه إلى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة تشبه الأسباب.

وكذلك ما هو علة العلة فإنه علة تشبه الأسباب وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق أيضًا.

وكذلك الرمي إلا أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الأسباب وكذلك

(**وهذا أشبه بالعلل من النصاب**)؛ لأن المرضَ علةُ تغيُّر الأحكام بوصف اتصاله بالموت وذلك الوصف لا يستقل بنفسه فكان المرضُ بمعنى العلة كما في النصاب بل المرضُ أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصفَ الاتصال بالموت حادثٌ بالمرض، فكان شبَه المرض بالعلة أقوى من النصاب؛ لأن ترادفَ الآلام التي هي الواسطةُ المفضيةُ إلى الموت إنما حدثت من المرض.

فلذلك كان شبه المرض بالعلة أقوى كما في الرمي هو علةٌ لزهوق الروح وإن كانت عليته للموت بالوسائط لكون تلك الوسائط حادثة من الرمي لم تُعتبر هي واسطة فكان الرمي علةً تامةً لمباشرة القتل حتى يجب القصاصُ على الرامي فكذا هنا.

وقوله: (**لما ذكرنا**) إشارة إلى قوله: وكذلك ما هو علةُ العلة «و إنما قلنا إن التزكيةَ علةُ العلة، فإن الموجبَ للحكم بالرجم شهادةُ الشهود، والشهادةُ لا تكون موجبةً بدون التزكية، فمن هذا الوجه يكون الحكمُ مضافًا إلى التزكية، ومن حيث إن التزكيةَ صفةُ الشهادة بقي الحكمُ مضافا إلى الشهادة

التزكية عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ بمنزلة علة العلة حتى إذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا.

وأما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما فكل واحد منهما شبهة العلل حتى إذا تقدم أحدهما لم يكن سببًا؛ لأنه ليس بطريق موضوع وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا إن الجنس بانفراده يحرم النسيئة.

وكذلك القدر؛ لأن ربا النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة وهو أحد الوصفين.

أيضًا، فأي الفريقين إذا رجع كان ضامنا. كذا ذكره الإمامُ شمس الأئمة[1] رحمه الله.

(**لأنه ليس بطريق موضوع له**) أي أحدُ الوصفين لا يكون موضوعًا لوجود الحكم لكن له شبهة العلل من حيث إن ركنَ العلة إنما يتم إذا كان هو مع غيره؛ (**لأن ربا النسيئة شبهة الفضل**)؛ لأن للنقد مزية على النسيئة عرفا لا حقيقةً فيثبت بشبهة العلة؛ لأن الشبهات في باب الحرمات ملحقةٌ بالحقائق.

وأيَّد ذلك ما روي في الحديث: «أن النبي عليه السلام نهى عن الربا والريبة»[2]. ولا يقال: كيف يحرُم شبهة الفضل بأحد الوصفين مع أن حقيقةَ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣١٧.

(٢) خرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ١/ ٣٦ عن سعيد بن المسيب قال: قال عمر رضي الله عنه: «إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وإن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة».

وأما العلة معنى وحكمًا لا اسمًا فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فإن آخرهما وجودًا علة حكمًا لأن الحكم يضاف إليه لأنه ترجح على الأول بالوجود وشاركه في الوجوب ومعنى لأنه يؤثر فيه لا اسمًا لأن الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك أحدهما.

وذلك مثل القرابة والملك للعتق فإن الملك الذي تأخر أضيف إليه حتى

الفضل لا تحرُم به ؟

لأنا نقول : ذلك الحكمُ فلا يمكن إثباته بشبهة العلة ؛ لأن الحكمَ يثبت على حسب ثبوت العلة تحقيقا للمعادلة والمناسبة .

ألا ترى أن البيعَ الفاسدَ الذي فيه ضعفٌ لفساده يثبت به الحكم الذي فيه ضعف وهو أنه لا يثبت الملك فيه قبل القبض بخلاف حكم البيع الصحيح .

و قوله : (**لأنه مؤثر فيه**) أي لأنه ظهر أثره فيه في الحال ؛ لأن الوصفَ الأولَ مؤثرٌ فيه أيضا لما ذكر قبل هذا بعلة ذات وصفين مؤثرين[1] لكن لم يظهر أثره في الحال ، وإنما قلنا إن كلَ واحدٍ منهما مؤثرٌ .

أما الملك فلأنه يُستفاد به ملك العتق فكان بمعنى العلة فكان مؤثرًا كالعلة .

وأما القرابةُ فلأنها مؤثرةٌ في الصلة وفي إبقاء القريب رقيقا قطعُ الصلة ، ولهذا صان الله تعالى هذه القرابةَ عن القطع بواسطة أدنى الرقّين وهو النكاحُ فلأن تُصان عن القطع بأعلاهما وهو ملكُ اليمين أولى .

---

(١) راجع : ص (٢١٠) ، (١٩٢٥ - ١٩٢٦) .

يصير المشتري معتقًا ، ومتى تأخرت القرابة أضيف إليها ، حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه .

وأضيف العتق إلى القرابة بخلاف شهادة الشاهدين ، فإن آخرهما شهادة لا يضاف الحكم إليه ؛ لأنه لا يعمل إلا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم .

(حتى يصير المشتري معتقًا) أي بواسطة الشراء ، ولهذا صحت نيةُ الكفارة عند الشراء ولو كان الحكمُ مضافا إلى الكل لما صحَّت كما في الإرث ، وليس لأحد أن يقولَ : إن أحدَهما شرطٌ والآخرُ علةٌ ؛ لأنه لو كان كذلك لما صح عن الكفارة عند النية في آخرهما وجودا كما في المحلوف بالعتق .

و بقوله : بعلة ذات وصفين مؤثرين«وقع الاحتراز عنه ؛ لأن الشرطَ ليس بمؤثر .

(أضيف العتق إلى القرابة) أي إلى دعوى القرابة عند الملك ؛ لأنه لو لم يُضَف إلى دعوى القرابة عند الملك لما غرِم ؛ لأنه لم يوجد منه صنعٌ كما لو ورِثا قريب أحدهما .

(فلا يترجحُ البعضُ على البعض) ؛ لأن شهادتَهما إنما صارت حجةً للاستحقاق بقضاء القاضي وعند ذلك لا تأخُّرَ فيهما ولا تقدُّمَ .

(وهذا ليس بعلة حكمًا) أي السفرُ هاهنا ليس بعلة للرخصة حكمًا .

فأما العلة اسمًا وحكمًا لا معنى فمثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك أن السفر تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكمًا ونسبت الرخص إليه فصار علة اسما أيضًا.

ألا ترى أن من أصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك إذا أفطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكمًا .

فإن قلت : أليس في هذا الذي ذكره مناقضةٌ فإنه ذكر أولا : فكان علةً حكما «أي كان السفرُ علةً للرخصة بالإفطار في الصوم ونفى هاهنا كون السفر علةً للرخصة فيه !

قلت : لا مناقضةَ ؛ لأن موضوعَ المسألة فيما ذكر قبل هذا في الذي لم يُصبح صائمًا في حالةِ الإقامة، بل أصبح غيرَ صائم وهو في السفر كان في حقه علةً للرخصة في الإفطار أي في أن لا يصوم.

وأما إذا أصبح صائما وهو مقيمٌ ثم سافر لم يكن سفره ههنا علةً للرخصة في الإفطار ؛ لأنه لو كان علةً لها لأبيح الفطر وليس بمباح له ، وذلك لأن العلةَ حكمًا هي التي تثبت الحكم حال وجودها فورًا ولم تثبت الإباحةُ ههنا عُلم أنه ليس بعلة حكمًا ، ولكن مع ذلك لو أفطر لا تجب الكفارة للشبهة وهي قيامُ السفر المبيح للفطر في الجملة.

(ولا معنى) ؛ لأن المؤثرَ هو المشقةُ لا نفس السفر ولو لم يكن علةً اسما

ولا معنى فلما صار شبهة علمنا أنه علة اسمًا ، وأما المعنى فلأن الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة إلا أنه أضيف إلى السفر لأنه سبب المشقة فأقيم مقامها .

وكذلك المرض إلا أنه متنوع فما هو سبب للمشقة أقيم مقامها وما لا فلا .

لوجبت الكفارةُ لوجود الإفطار وعدم المرخِص ؛ (**لأن الرخصةَ تعلقت بالمشقة في الحقيقة**) ؛ لأن للمشقة والحرج تأثيرا في استباحة المحظورات واستجلاب الرخص ، وإلى هذا أشار اللهُ تعالى بقوله : ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[1] إلا أن المشقةَ أمرٌ باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ، ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرعُ السفرَ المقدر بثلاثة أيام مُقام تلك المشقة لكونه دالا عليها غالبًا .

(**إلا أنه متنوع**) أي في كونه سببا للمشقة بواسطة الصوم ؛ لأن الصومَ يحصل به الحمِية[2] وهي رأسُ كل دواء ، ثم لو قلنا مع ذلك أن مطلقَ المرض سببٌ للرخصة يلزم منه أن نقول : ما هو الموجب للمنفعة موجبٌ للمشقة فكان فيه خَرمُ القاعدة الممهدة .

فإن قلت : بل في قولك بتنوع المرض في تعليق الرخصة خرم القاعدة

---

(١) سورة البقرة / ١٨٥ .

(٢) حمى الشيء فلاناً حَمياً وحماية : منعه ودفع عنه .
انظر : المعجم الوسيط ص ٢٠٠ : حمى .

....

الممهدة ؛ لأن الله تعالى جعل مطلقَ المرض علةَ رخصةِ الإفطار بقوله تعالى : ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ .

حيث لزَّهما(١) في قرَن واحد ، والأصلُ أن المطلقَ يجري على إطلاقه ، وفيما ذكرتَه تركٌ لهذا الأصل وتفريقٌ للمقترنين في الوصل .

قلت : ليس فيما قلنا ترك الأصل ، بل فيه تقييد المطلق لوجود دليل التقييد بالإجماع .

ألا ترى أن ظاهرَ الآية التي ذكرتَها كيف قُيِّد إطلاقه بتقييد الإفطار بالإجماع ، فكذا قُيدَّ مطلق المرض بالمرض المفضي إلى الحرج بالإجماع .

بيان ذلك أن الله تعالى قال : ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ لو خُلينا(٢) ومجرد النظر إلى ظاهرِ الآية يلزم أن يصومَ المريضُ والمسافرُ مرتين في وقتين مختلفين .

أحدهما ـ في وقت الأداء ، ويتوقت شهر رمضانَ لقوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ وهما ممن شهد الشهر ، وليس في قوله : ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ﴾ ذكر الإفطار .

---

(١) لَزَّهُ يَلُزُّهُ لَزًّا ولَزَزاً : أي شدّه وألصقه ولازَزته : لاصقته .
راجع : الصحاح ٣/ ٨٩٤ .

(٢) خلَّى الأمر : تركه ، ويقال : خلَّى عنه وخلَّى سبيله : تركه وأرسله .
راجع : المعجم الوسيط ص ٢٥٤ : خلى .

وكذلك النوم مما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل أقيم مقامه فصار حدثا وإنما نقل إلى السبب الظاهر للتيسير .

والثاني : أن يصومَ في وقت القضاء لقوله تعالى : ﴿ **فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ فلا بد من أن يُقيدَ مطلق تلك الآية بقوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فأفطرَ فعدةٌ من أيام أخر ، ولو لم يُرَد قوله : فأفطر » يلزم ما قلنا من الصوم مرتين وذلك مدفوعٌ بمرة لقوله تعالى : ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ ولقوله :﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[1] فيُقيد ذلك المطلق بما قلنا .

فكذا فيما نحن فيه يُقيد بالمرض الذي يضره الصومُ لا بالمرض الذي ينفعه الصومُ . إذ لو قلنا ذلك يلزم أن يعودَ الكلامُ على موضوعه بالنقض ؛ لأن الله تعالى جعل المشقةَ سببا للرخصة لا المنفعة فلذلك افترق المرضُ والسفرُ ، لما أن السفرَ وإن قلَّت مشقته لم يخلُ عن نفس المشقة لما أن التحركَ للساكن مشقةٌ وفيه ذلك .

(**فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل أقيم مُقامه**) ، وهو أن يكون مضطجعًا أو متكئًا[2] .

(**وكذلك الاستبراءُ[1] متعلقٌ بالشَغل**) أي بشغل الرحم بماء الغير

---

(١) سورة الحج ، آية : ٧٨ .

(٢) روى ابن عباس - رضي الله عنهما - في حديث الذي خرجه أبوداود ١ / ١٠١ حديث رقم ٢٠٢ : «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يسجد وينام وينفخ ، ثم يقوم فيصلي ، فقلت له : صليت ولم تتوضأ وقد نمت ؟ فقال : **إنما الوضوء على من نام مضطجعًا**» زاد عثمان وهناد : «**فإنه إذا اضجع استرخت مفاصله**» .

وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل إلى استحداث سبب الشغل تيسيراً.

وأمثلة هذا الأصل أكثر من أن تحصى، وذلك بطريقين يكون إقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطء.

والثاني أن يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل

ليصون ماءه عن اختلاط ماء الغير ثم نقل إلى (**استحداث سبب الشغل**) وهو الملك ؛ لأن ملكَ اليمين سببٌ لشغل الرحم ظاهرا فأقيم الملكُ مقام الشغل لذلك.

(**والثاني : أن يقومَ الدليلُ**[2] **مَقام المدلول**)، والفرقُ بين الدليل والسبب هو أن الدليلَ إنما يقام مقام المدلول فيما لا يعلم وجود المدلول حقيقة ولكن

---

(١) الاستبراء في الجارية : هو طلب براءة رحم الجارية المملوكة من الحمل .
راجع : التعريفات الفقهية للبركتي ص ١٧٠ .

(٢) الدليل في اللغة : يطلق على أمرين :
الأول : المرشد للمطلوب على معنى أنه فاعل الدلالة ومظهرها .
و الثاني : ما به الإرشاد أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، ومنه قولهم : العالم دليل الصانع .
و في الاصطلاح : الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب ، أو هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .
انظر التعريفات المذكورة في : التعريفات ص ١٤٠ ، التعريفات الفقهية ص ٢٩٣ ، البحر المحيط ١/ ٣٤-٣٥.

الطهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك وفقهه من ثلاثة أوجه:

أحدها لدفع الضرورة والعجز، وذلك في قوله: إن أحببتني أو أبغضتني فأنت طالق.

وفي الاستبراء، وفي قيام النكاح مقام الماء، وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات، ولدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة التقاء الختانين والمباشرة الفاحشة لإيجاب الحدث عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ وهذه وجوه متقاربة في ضبطها معرفة حدود الفقه، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

وجود الدليل ظاهرا يدل على وجود المدلول بخلاف السبب الداعي كالمس في إثبات البعضية فإن المسَّ يدعو إلى البعضية ومع ذلك يعلم حقيقة أنه لا تثبت البعضية بمجرد المس.

(**وطريق ذلك وفقهه**) أي دليلُ إقامة الشيء مقام غيره، (**وفي قيام النكاح مقام الماء**) أي الأصلُ في إثبات النسب الماءُ إلا أن ذلك أمرٌ باطنٌ فقام النكاحُ مقامه؛ لأنه سببه.

(**كما في تحريم الدواعي في الحرمات**) وهو أن الجماعَ حرامٌ في الظهار وكذلك دواعيه (**والعبادات**) أي في تحريم الدواعي في العبادات وهو أن الجماعَ حرامٌ حالة الإحرام والاعتكاف، فكذلك دواعيه من المسِّ والقبلة حرامٌ أيضًا، والله أعلم.

باب تقسيم الشرط

وهو خمسة أقسام: شرط محض، وشرط له حكم العلل، وشرط له حكم الأسباب، وشرط اسمًا لا حكمًا، فكان مجازًا في الباب، وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة.

أما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة، فإذا وجد الشرط وجدت العلة، فيصير الوجود مضافًا إلى الشرط دون الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشروط نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق وكلما دخلت وما أشبه ذلك، وذلك داخل في العبادات والمعاملات.

ألا ترى أن وجوب العبادات يتعلق بأسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم، حتى إن النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فإن أسلم من

باب تقسيم الشرط

(لاحكم له قبل العلم من المخاطب)، وإنما كان العلم شرطًا؛ لأنه لا تحصل القدرة بدونه، والله تعالى نفى التكليف بدون القدرة بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾.

وكذلك هذا في كل الشروط في العبادات والعقوبات والمعاملات.

في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم. فصارت الأسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط.

وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلاة، وكذلك ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول ينعدم عند عدم شرطه وهو الإشهاد عليه، وقد ذكرنا أن أثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم.

وكذلك هذا في كل الشروط، وإنما يعرف الشرط بصيغته أو دلالته وقد لا تنفك صيغته من معناه.

فأما قول الله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ فقد قال بعضهم: هو شرط عادة وليس كذلك، وهذا قول بأنه لغو وكتاب الله تعالى منزه عن ذلك، ولكن أدنى درجات الحكم استحباب المأمور به واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لا يوجد إلا به وينعدم قبله، فأما الإباحة فتستغنى عنه والمراد بالأمر الاستحباب.

(فالصيغة) هي: أن تدخل كلمة من كلمات الشرط.

(والدلالة) هي: أن يكون في الكلام معنى الشرط من غير صيغته.

(وقال بعضهم هو شرط عادة) يعني خرج الكلام على وفاق العادة، فإن الإنسان إنما يكاتب عبده إذا علم فيه خيراً لا أن يكون هذا شرطاً[1].

---

(١) ذكر القرطبي في هذه المسألة قولين:

الأول: لعكرمة، و عطاء، ومسروق، وعمرو بن دينار، والضحاك بن مزاحم، =

ألا يرى أن قوله: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ سنة واستحباب، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ ليس بشرط عادة بل هو شرط أريد به حقيقة ما وضع له؛ لأن المراد بالنص

(وهذا قولٌ بأنه لغو)؛ لأنه وجد الشرط ولم يوجد معناه، واللغو ليس إلا هذا.

(فأما الإباحة فتستغني عنه) أي الإباحة في الكتابة تستغني عن العلم بالخير.

﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾[1]. (سنةٌ واستحباب) أي عطف قوله: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ﴾ على قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ أجمعنا على أن قوله: ﴿وَآتُوهُم﴾ للاستحباب، فكان المعطوف عليه أيضًا للاستحباب، وعقد الكتابة وإن كان مباحًا قبل أن يعلم فيه خيرًا، فإنما يصير مندوبًا إليه إذا علم فيه خيراً، فظهرت فائدة الشرط من هذا الوجه.

فإن قلت: يشكل على هذا قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾[2] حيث عطف الذي هو للوجوب على الأمر الذي للإباحة وهو الأكل.

= وجماعة أهل الظاهر: إن ذلك واجب على السيد.

الثاني وقال علماء الأمصار: لا يجب ذلك.

انظر: تفسير القرطبي ١٢/ ٢٤٥، وراجع أقوالاً أخرى في المسألة في أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٣٨١ ـ ١٣٨٢ طبع مصطفى حلبي.

(١) سورة النور، آية: ٣٣.

(٢) سورة سبأ، آية: ١٥.

قصر الأحوال وهو أن يومي على الدابة ويخفف القراءة والتسبيح.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم﴾، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾، وقصر الأحوال يتعلق بقيام الخوف عيانًا لا بنفس السفر.

قلت: ليس كذلك، فإن الأكل بقدر ما يقوم به مُهجته[1] فرضٌ، وجاز أن يكون المراد هنا ذاك، وإن نفع الأكل راجعٌ إلى العبد والشكر حق الله تعالى، فلذلك قام دليل الوجوب في الشكر لكونه حق الله تعالى، ودليل الإباحة في الأكل لكونه حق العباد وكلامنا فيما إذا كان الحق لواحد.

(قصر الأحوال) أي قصر أحوال الصلاة كالأداء راكبًا بالإيماء والإيجاز بالقراءة وتخفيف الركوع والسجود لا أن يكون المراد قصر شطر الصلاة، وإنما عرف هذا بنص آخر وهو قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢٣٨) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا﴾[2] فإنما تعلق قصر أحوال الصلاة بالخوف، والقرآن يفسر بعضه بعضًا.

(وقال تعالىٰ): ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[3] والمراد - والله أعلم - فإذا أمنتم فأتموا

---

(١) المهجة: الدم، دفنت مهجته أي دمه، ويقال: المهجة دم القلب خاصة، ويقال خرجت مهجته إذا خرجت روحه.
راجع: الصحاح ١/ ٣٤٢، مادة: مهج.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٣) سورة النساء، آية: ١٠٣.

فأما قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ﴾ فلم يذكر الحجور شرطًا، وإنما الشرط قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ وهو شرط اسمًا وحكمًا، كذلك دلالة الشرط لا تنفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل: المرأة التي أتزوج طالق ثلاثًا.

وهذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة، ولو وقع في

الصلاة بأحوالها[1].

﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[2] (فلا تذكر الحجور شرطًا)، وكلامنا في صريح الشرط لما أن دلالة الشرط لا تعتبر في المعرفة والربائب معرفة بالإضافة فكان ذكر الحجور لبيان التقرير كقوله تعالى: ﴿من أصلابكم﴾ وهذا الكلام لرد سؤال وهو أن يقال: ينبغي أن يكون الحجر شرطًا؛ لأنه شرط دلالة من حيث الظاهر فيتقيد به حتى لو كانت الربائب في غير الحجر ينبغي أن يجوز نكاحها.

والجواب ما ذكر وهو أن دلالة الشرط إنما تعتبر شرطًا في النكرة لا في المعرفة.

(**هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة**) لما أن التزوج دخل على امرأة غائبة غير معينة فكانت نكرة، والوصف في الغائب معتبر فصار كأنه قال: المتزوجة طالق، فكان الطلاق معلقًا بالتزوج بخلاف ما

---

(١) راجع هذا المعنى في: تفسير القرطبي ٥/ ٣٧٤.

(٢) سورة النساء، آية: ٢٣.

العين لما صلح دلالة، ونص الشرط يجمع الوجهين.

وأما الشرط الذي هو في حكم العلل، فإن كل شرط لم يعارضه علة صلح أن يكون علة يضاف إليها الحكم، ومتى عارضه علة لم يصلح علة؛ وذلك لما قلنا أن الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب، فصار شبيهًا بالعلل والعلل أصول لكنها لما لم تكن عللاً بذواتها استقام أن تخلفها الشروط،

إذا قال: هذه المرأة التي أتزوجها طالق، فإنه لو تزوجها لا تطلق[1]؛ لأن الوصف في الحاضر لغو لما أن الوصف للتعريف؛ لأنه موضوع للتفرقة بين المشتركين، والتعريف الحاصل من الإشارة أقوى من التعريف الحاصل من الوصف، فكان الوصف بعد الإشارة وقع ضائعًا فلا يعتبر فبقي قوله: هذه طالق وهي أجنبية فلا يصح.

(**ونص الشرط يجمع الوجهين**) أي صريح الشرط وهو ذكر حرف من حروف الشرط يجمع وجهي المنكَّرة والمعينة أي صح فيهما، ويكون الطلاق معلقًا فيهما حتى لو قال: إن تزوجت هذه المرأة فهي طالق ثم تزوجها تطلق[2] كما قول قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق.

(**لما لم تكن عللاً بذواتها استقام أن تخلفها الشروط**)؛ لأن العلل الشرعية أمارات في الحقيقة فيمكن أن ينقل حكمها إلى ما يقاربها وهو

---

(١) لأنه عرفها بالإشارة فلا تؤثر فيها الصفة أعني أتزوجها، بل الصفة فيها لغو فكأنه قال: هذه طالق، بخلاف قوله: إن تزوجت هذه ـ فإنه يصح.
انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٤/ ١١٥.

(٢) انظر: الهداية ٤/ ١١٥.

وهذا أصل كبير لعلمائنا رحمهم الله.

فقد قالوا في شهود الشرط واليمين إذا رجعوا بعد الحكم: إن الضمان يجب على شهود اليمين لأنهم شهود العلة، وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فإن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه

الشروط بخلاف العلل العقلية، فإنها علل بذواتها أي بوضعها فلم يستقم أن يخلفها الشروط في إضافة الحكم إليها. ألا ترى أن الكسر لما كان علة للانكسار والقطع علة للانقطاع لم يقم غيرهما مقامهما في إثبات الانكسار والانقطاع.

(**فقد قالوا في شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعًا بعد الحكم إن الضمان يجب على شهود اليمين**[1] **لأنهم شهود العلة**)، وأما إذا رجع شهود الشرط وحدهم.

قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - في «أصول الفقه» و«المبسوط»: إنهم لا يضمنون[2].

وقال في «المبسوط»: ظن بعض مشايخنا أنهم يضمنون في هذا الفصل، وقالوا: إن العلة لا تصلح لإضافة الحكم إليها هاهنا فإنها ليست متعدية فيكون الحكم مضافًا إلى الشرط على أن الشرط يُجعل خلفًا عن العلة هاهنا باعتبار أن

---

(١) انظر: الهداية ٧/ ٤٧٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٢٣.

هو العلة والتخيير سبب، فأما إذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا.

الحكم يضاف إليه وجوداً عنده وشبه هذا بحفر البئر، ثم قال: وهو غلطٌ، بل الصحيح من المذهب أن شهود الشرط لا يضمنون بحال نص عليه في «الزيادات»، وهذا لأن قولَه: أنت حر مباشرة الإتلاف للمالية وعند وجود مباشرة الإتلاف الحكم يضاف إليه دون الشرط[1]، ولكن المصنف فخر الإسلام البزدوي وغيره من المشايخ ـ رحمهم الله ـ اختاروا جانب الضمان.

وذكر المصنف بعد هذا في الكتاب بخطوط: وإذا رجع شهود الشرط وحدهم وجب أن يضمنوا.

(**لما قلنا**) وهو قوله: «إن الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيهًا بالعلل» إلى آخره.

وكذلك قال الإمام فخر الدين قاضي خان ـ رحمه الله ـ في أيمان «الجامع الكبير» وإن رجع شهود الدخول لا غير لم يذكر هذا في الكتاب، واختلفوا فيه، قال بعضهم: لا يضمنون استدلالاً بشهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم لا يضمنون، ثم قال: وأكثر المشايخ قالوا بوجوب الضمان عليهم؛ لأن شهود الدخول إن لم يُثبتوا علة التلف فقد أثبتوا التلف؛ لأن قوله: أنت حر يصير علة عند الدخول فالحق ذلك بالعلة عند تعذر إيجاب الضمان على صاحب العلة نظرًا لصاحب الحق.

أما الإحصان فليس في معنى العلة، بل هو مانع عن العلة وهي الزنا فلا

---

(١) انظر: المبسوط ١٧/ ١١.

وذلك مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال: إن كان قيده عشرة أرطال فهو حر، ثم قال: وإن حله أحد من الناس فهو حر، فشهد شاهدان أن القيد عشرة أرطال فقضى القاضي ثم حله ووزنه فإذا هو ثمانية

يكون ملحقًا بالعلة.

أما الدخول فلا يمنع وجود العلة وهو الإعتاق فأمكن إلحاقه بالعلة، وكذلك في عامة شروح الجامع الكبير حيث ذُكر وجوب الضمان على شهود الشرط إذا رجعوا وحدهم[1].

(**وذلك مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف**) إلى آخره. ذكر هذه المسألة في باب الشهادة في العتق من عتاق «المبسوط» فقال: وهذا بناءً على أن قضاء القاضي بالعتق بشهادة الزور هل ينفذ ظاهرًا وباطنًا؟

عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ ينفذ ظاهرًا وباطنًا، وفي قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد ـ رحمهما الله ـ ينفذ ظاهرًا لا باطنًا، فتبين أن قضاء القاضي بشهادتهما لم يكن نافذًا في الباطن وأن العبد إنما عتق بحل القيد لا بشهادتهما فلا يضمنان عندهما شيئًا.

وعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إنما عتق العبد بقضاء القاضي لنفوذ قضائه ظاهرًا وباطنًا، وقضاء القاضي كان بشهادتهما، فلهذا ضمنا قيمته؛ لأنا علمنا أنهما شهدا بالباطل.

فإن قيل: هما إنما شهدا بشرط العتق؛ لأنهما شهدا بوزن القيد أنه دون

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤٧ـ٣٤٨.

أرطال ـ أن الشاهدين يضمنان قيمته في قول أبي حنيفة ؛ لأن القضاء بالإعتاق ينفذ عنده ظاهرًا وباطنًا فقد وجب العتق بشهادتهما ، وعندهما لا

عشرة أرطال وذلك شرط العتق ولا ضمان على شهود الشرط .

قلنا : لا كذلك ؛ بل شهدا بتنجيز العتق ؛ لأنهما زعما أن المولى علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود كان تنجيزًا حتى يملكه الوكيل بالتنجيز وشهود تنجيز العتق يضمنون عند الرجوع .

فإن قيل : قضاء القاضي إنما ينفذ عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إذا لم يُتيقن ببطلانه .

فأما بعد التيقن ببطلانه فلا ينفذ ، كما لو ظهر أن الشهود عبيدٌ أو كفارٌ ، وهاهنا قد تيقنا ببطلان الحجة حين كان وزن القيد خمسة أرطال وبعد ما عُلم كذبهم بيقين لا ينفذ القضاء باطنًا فيعتق حينئذ بحل القيد .

قلنا : لا كذلك ؛ بل نفوذ القضاء عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ باعتبار أنه يسقط من القاضي تعرُّف ما لا طريق له إلى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوصل إليه من كفرهم ورقهم ؛ لأن التكليف يثبت بحسب الوسع وقد تعذر على القاضي هاهنا الوقوف على حقيقة وزن القيد ؛ لأنه لا يعرف ذلك إلا بعد أن يُحلَّه ، وإذا حل عتق العبد فتسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بشهادتهما ظاهرًا وباطنًا[1] .

---

(١) انظر : المبسوط ٧/ ٩٦ ـ ٩٧ .

يضمنان؛ لأن القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد، وهذان الشاهدان أثبتا شرط العتق لا علة العتق، ومع ذلك ضمنا من قبل أن علة العتق لا تصلح لضمان العتق هو يمين المولى فجعل الشرط علة.

قلت: فعلى هذا كان قوله: «وذلك مثل قول علمائنا» في تشبيه أن شهود العلة إذا كانوا كذبة في شهادتهم يضمنون لما أتلفوا بشهادتهم والكذب منهم يظهر إما برجوعهم عن شهادتهم أو بظهور المشهود به على خلاف ما شهدوا، وهاهنا ظهر كذبهم بظهور المشهود به على خلاف ما شهدوا به فيضمنون عند أبي حنيفة - رحمه الله - لذلك، فكان قوله: «وذلك مثل قول علمائنا» إشارة إلى قوله: «إن الضمان على شهود اليمين»؛ لأنهم شهود العلة.

هذا على تقرير «المبسوط» على ما ذكرت، وأما على تقرير هذا الكتاب فكان قوله: «وذلك مثل قول علمائنا» إشارة إلى ما يتصل به وهو قوله: «فأما إذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة»، فكان ضمان الشاهدين عند أبي حنيفة - رحمه الله - باعتبار أن صاحب العلة وهو المولى بيمينه لما لم يصلح لإيجاب الضمان عليه ضمن صاحب الشرط وهو الشاهدان اللذان أثبتا شرط العتق بشهادتهما إن القيد عشرة أرطال.

وقوله: (**فوقع العتق بحل القيد**) والحل كان بأمر القاضي فلا يكون موجبًا للضمان.

وقوله: (**وهذان الشاهدان أثبتا شرط العتق**) من تتمة قول أبي حنيفة

وفي مسألة رجوع الفريقين إيجاب كلمة العتق يصلح لضمان العدوان؛ لأنها تثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة، وإذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب أن يضمنوا لما قلنا.

فأما شهود الإحصان إذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافًا لزفر رحمه الله؛ لأن الإحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود، فلا يضمنون على ما نبين إن شاء الله.

وعلى هذا الأصل حفر البئر هو شرط في الحقيقة لأن الثقل علة السقوط والمشي سبب محض، لكن الأرض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر إزالة للمانع.

رحمه الله، وقوله: «ومع ذلك ضمنا» أي على قول أبي حنيفة رحمه الله.

وقوله: (**لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى**) إما لأنهما مباحة فلا تصلح سببًا للضمان، أو لأن الإنسان لا يضمن لنفسه، أو لأنه تصرف في ملكه.

(**وفي مسألة رجوع الفريقين**) أي شهود التعليق وشهود وجود الشرط (**إيجاب كلمة العتق**) وهو قول المولى: أنت حر إن كان كذا، وهما أثبتا تلك الكلمة زوراً فكان الضمان عليهما حيث أثبتا علة العتق فلا ضرورة في خلفية الشرط.

(**فيكون حفر البئر إزالة للمانع**) فصار كوجود الشرط بدخول الدار مثلاً

وكذلك شق الزق شرط للسيلان؛ لأن الزق كان مانعًا وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط، وإنما الحبل مانع فإذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقيل عمله فثبت أنه شرط، لكن العلة ليست بصالحة للحكم؛ لأن الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح أن يجعل علة بواسطة الثقل، وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعًا.

ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث؛ لأنه ليس بمباشرة فلا يلزمه جزاؤها.

وأما وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الإشهاد فمن قسم الأسباب التي جعلت عللاً في الحكم على ما مر لا من هذا القسم.

وعلى هذا قلنا في الغاصب إذا بذر حنطة غيره في أرض غيره: إن الزرع للغاصب.

فإنه إزالة للمانع فكذا هنا، (ولهذا لم تجب على حافر البئر كفارة) هذا الإيضاح أن حافر البئر صاحب شرط لا صاحب علة.

(فمن قسم الأسباب التي جعلت عللاً)؛ لأنها طرق إلى التلف وليست بشروط؛ لأنها لم تكن إزالة مانع للعلة بخلاف حفر البئر ونحوه؛ فإنه إزالة للمانع لا طريق مفض إلى التلف سابقًا عليه، ففي كلتا الصورتين يجب الضمان، (وعلى هذا) الأصل وهو إقامة الشرط مقام العلة عند عدم إمكان الإضافة إلى العلة.

وإن كان التغير بطبع الأرض والماء والهواء.

وأما الإلقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى مسخرًا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار، وإن كان شرطًا فجعل للشرط حكم العلل.

وأما الشرط الذي له حكم الأسباب فأن يعترض عليه فعل مختار

(**وإن كان التغير بطبع الأرض والماء والهواء**) يعني أن تغيَّر المغصوب في يد الغاصب موجبٌ للضمان عليه إذا كان بفعل الغاصب، وهنا وإن لم يوجد فعل مغيِّرٍ منه لكن وجد شرط التغيُّر، وهو الإلقاء في الأرض فأقيم مقام العلة.

(**لكن العلة**) أي العلة هنا لحصول الخارج من البدن قوة الأرض والماء والهواء وهي (**مسخَّرةٌ**) بتقدير الله تعالى لا اختيار لها، فلم يصلح لإضافة الحكم إليها، والإلقاء الذي هو شرط جامع بين هذه الأشياء أعني الحبَّ والأرض والهواء والماء فجعل كالعلة خلفًا عنها في الحكم، وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافًا إلى عمله فكان مملوكًا له فكان هذا كالواقع مع الحافر، فإن الثقل الذي هو علةٌ لما لم يصلح لإضافة الضمان إليه أضيف إلى حفر الحافر الذي هو شرطٌ خلفًا عنه فكذا هنا.

(**فجعل للشرط حكم العلل**) أي في حكم الضمان؛ حيث الضمان إلى صاحب الشرط كما يضاف إلى صاحب العلة.

غير منسوب إليه وأن يكون سابقًا عليه، وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى أبق لم يضمن قيمته باتفاق أصحابنا ؛ لأن المانع من الإباق هو القيد فكان حله إزالة للمنع فكان شرطًا في الحقيقة إلا أنه لما سبق الإباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الأسباب.

فالسبب مما يتقدم والشرط مما يتأخر ثم هو سبب محض ؛ لأنه اعترض

(**غير منسوب إليه**) أي إلى الشرط لئلا يكون في معنى العلل (**وأن يكون سابقًا عليه**) أي على الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب.

وقوله: (**باتفاق أصحابنا**) إنما قيّد به احترازًا عن مسألة فتح باب القفص حتى طار الطير أو باب الإصطبل[1] فخرجت الدابة فإن فيه خلافًا بين أصحابنا فقال محمد ـ رحمه الله ـ: فيه بالضمان[2].

(**إزالة للمنع**)؛ لأن إباقه إنما صار علة التلف بعد الحل.

(**فالسبب مما يتقدم**) أي على العلة، (**والشرط مما يتأخر**) أي عن العلة.

(**ثم هو سببٌ محضٌ**) فلا يمكن إضافة الحكم إليه؛ لأن السبب المحض لا يضاف إليه الحكم بل الحكم وهو تلف المالية مضاف إلى ما اعترض عليه من

---

(١) الإصطبل: لفظ معرب، وهو: مأوى الدواب ـ الخيل ـ، وجمعه اصطبلات.
راجع: معجم لغة الفقهاء ص ٧١.

(٢) ولا يضمن عند أبي حنيفة وأبي يوسف ورواية عن الإمام الشافعي إلا أن يكون قد أهاجه، وقال الإمام مالك وأحمد: يضمن سواء أهاجه أم لا.
راجع: أصول السرخسي ٢/ ٣٢٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٥٥، التوضيح على التنقيح ٢/ ١٤٧، بدائع الصنائع ٧/ ١٦٦، بداية المجتهد ٢/ ٣١٦، المجموع ١٤/ ٢٨٦، المغني ٥/ ٤٤٩.

عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط.

وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت ثم أتلفت شيئًا لم يضمنه المرسل إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسببًا وإذا انتقلت الدابة فأتلفت زرعًا بالنهار كان هدرًا.

وكذلك بالليل عندنا لأن صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة.

العلة دون ما سبق إلى السبب.

(وكالدابة) تجول بعد الإرسال[1]، فكذلك هذا أي يصلح فعل البهيمة قاطعًا لفعل الفاتح حتى لا يجب الضمان على فاتح القفص.

وكذلك صيد الحرم إذا خرج من الحرم يُعتبر فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم ولما كان فعل الدابة يعتبر في الجملة اعتبر هنا في حق قطع فعل الفتح عن الفاتح حتى لا يجب الضمان على الفاتح بخلاف من فتح فم زق[2] الدهن أو غيره حتى تلفت ماليته بسيلانه كان على الفاتح الضمان؛ لأن السيلان ليس بفعل البهيمة حتى يصلح قاطعًا لفعل الفاتح[3].

---

(١) فإذا أتلف شيئًا لم يضمن المرسل.
انظر: الهداية: ١٠/ ٣٣٢.

(٢) الزقُّ: السقاء، وجمع القلة أزقاق، والكثرة زِقاق وزُقاق.
راَجع: الصَحاح ٤/ ١٤٩١ مادة: زقق.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٤٩.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير أو باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت: إنه لا يضمن لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا، وقد اعترض عليه فعل مختار فبقي الأول سببًا خالصًا فلم يجعل التلف مضافًا إليه بخلاف السقوط في البئر؛ لأنه لا اختيار له في السقوط، حتى إذا أسقط نفسه فدمه هدر كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق فخسف به أو على موضع رش الماء عليه فزلق فعطب هدر دمه؛ لأن الإلقاء هو العلة وقد صلح لإضافة الحكم.

وقال محمد رحمه الله: طيران الطير هدر شرعًا، وكذلك فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق، فإن خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط.

والجواب عنه أن فعل البهيمة لا يعتبر لإيجاب حكم ما، فأما لقطعه فنعم كالكلب يميل عن سنن الإرسال وكالدابة تجول بعد الإرسال فكذلك هذا، ولهذا قلنا فيمن حفر بئرًا فوقع فيها إنسان ثم اختلف الولي والحافر فقال الولي سقط. وقال آخر: أسقط نفسه: إن القول قول الحافر استحسانًا لما قلنا أن الحفر شرط جعل خلفًا عن العلة لتعذر نسبة الحكم إلى العلة، فإذا ادعى صاحب الشرط أن العلة صالحة لإضافة الحكم إليها فقد تمسك بالأصل وجحد حكمًا ضروريًا، فجعلنا القول قوله بخلاف الجارح إذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق؛ لأنه صاحب علة، ولهذا قلنا في «الجامع الصغير»

وقوله: (ولهذا قلنا فيمن حفر بئرًا) متصل بقوله: «لأن الإلقاء هو العلة وقد صلح لإضافة الحكم إليه» (أن العلة صالحة لإضافة الحكم إليها) لكون

فيمن أشلى كلبًا على صيد مملوك فقتله أو على نفس فقتلها أو مزق ثياب رجل لم يضمن لأنه صاحب سبب.

وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف إليه؛ لأن الكلب يعمل بطبعه وليس الذي أشلاه بسائق، بخلاف ما إذا أشلى على صيد فقتله أن صاحبه جعل كأنه ذبحه بنفسه؛ لأن الاصطياد من المكاسب في الجملة فبني على نفي الحرج وقدر الإمكان، ووجب المصير في ضمان العدوان إلى محض القياس.

ذلك الفعل اختياريًا فلا ضرورة في جعل الشرط خلفًا عنه؛ لأنه ضروري فلا يصار إليه إلا عند الضرورة.

(**ووجب المصير في ضمان العدوان إلى محض القياس**) وهو عدم وجوب الضمان على المشلي[1]؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب، فإنه لا يكون سائقًا بمجرد الإشلاء، ومع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال.

وحاصل الفرق بينهما ما ذكره في «الهداية» في باب جناية البهيمة: إن البهيمة مختارة في فعله ولا تصلح نائبًا عن المرسل فلا يضاف فعله إلى غيره

---

(١) قال ثعلب: وقول الناس: أشليت الكلب على الصيد، خطأ. وقال أبو زيد: أشليت الكلب: دعوته.
وقال ابن السكيت: يقال أوسدت الكلب بالصيد وآسَدْتُهُ، إذا أغريته به، ولا يقال أشليته، إنما الإشلاء الدعاء.
يقال: أشليت الشاة والناقة: إذا دعوتهما بأسمائهما لتحلُبَهما.
راجع: الصحاح ٦/ ٢٣٩٥ مادة: شلا.

ولهذا قلنا فيمن ألقى نارًا في الطريق فهبت به الريح ثم أحرقت لم يضمن، وإذا ألقى شيئًا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن، وبعض هذه المسائل تخرج على ما سبق في باب تقسيم الأسباب

هذا هو الحقيقة، إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فأضيف إلى المرسل؛ لأن الاصطياد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان[1].

وذكر الفقيه أبو الليث[2] ـ رحمه الله ـ إذا أرسل كلبًا فأصاب في فوره إنسانًا يضمن المرسل وإن لم يكن سائقًا له[3]؛ لأنه إذا أرسله وإن لم يكن خلفه فما دام في فوره فكأنه خلفه.

قال الصدر الشهيد ـ رحمه الله ـ وعليه الفتوى. كذا في البهيمة في فصل مسائل جناية البهيمة من كتاب الجنايات والحدود[4].

(**ولهذا قلنا فيمن ألقى نارًا**) يتصل بقوله: «لم يضمن»؛ لأنه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف إليه؛ لأن هبوب الريح بعدما ألقي النار في الطريق غير مضاف إلى الملقي، وكذلك لدغ الحية بعد ما تحركت بخلاف ما إذا أحرقت قبل الوقوع على الأرض وقبل التحرك؛ لأنه مضاف إليه تسبيبًا فيضمن[5].

---

(١) انظر: الهداية باب جناية البهيمة والجناية عليها ١٠/ ٣٣٢.

(٢) انظر: ترجمته في: هامش رقم (١٠) من ص (١١٣).

(٣) انظر: قول أبي الليث الفقيه في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٥٩.

(٤) انظر في المسألة: شرح فتح القدير ١٠/ ٣٣٢.

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٦٠.

فهي ملحقة بذلك الباب.

وأما الذي هو شرط اسمًا لا حكمًا، فإن كل حكم تعلق بشرطين فإن أولهما شرط اسمًا لا حكمًا؛ لأن حكم الشرط أن يضاف الوجود إليه وذلك مضاف إلى آخرهما فلم يكن الأول شرطًا لا اسمًا.

(وأما الذي هو شرط اسمًا لا حكمًا فإن كل حكم تعلق بشرطين فإن أولهما شرط اسمًا لا حكمًا).

فإن قلت: ما الفرق بين الشرط وبين العلة في مثل هذه الصورة، فإن الحكم إذا تعلق بوصفين لم يكن الوصف الأول هناك علة اسمًا بل كان هو شبهة العلل على ما ذكر فيه بقوله: «وأما الوصف الذي له شبهة العلل» إلى آخره[1].

وأما الشرط في مثل هذه الصورة فكان الوصف الأول شرطًا اسمًا.

قلت: إنما كان هكذا؛ لأن لكل من الوصفين هناك نوعَ تأثير.

ألا ترى أنه كيف صرح به بقوله: فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين ولما لم تتم العلة إلا بهما لم يكن كل واحد منهما علة بانفراده[2]، فكان شبهة العلل باعتبار تأثيره ولم يكن علة لعدم تمام ركن العلة بخلاف الشرط، فإنه يتم شرطًا بانفراده وإن لم يثبت الحكم إلى وجود شرط آخر.

وحاصل ذلك راجع إلى أن اجتماع شروط كثيرة جائز في حق حكم واحد حال وجوده، كجواز الصلاة مثلاً يتوقف على شروط كثيرة، وكل شرط

---

(١) انظر: ص (٢٠٠٥).

(٢) راجع: ص (٢٠٠٥).

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، ثم أبانها ثم دخلت إحداهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية - أنها تطلق خلافًا لزفر رحمه الله؛ لأن الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد هاهنا جزاء فيفتقر إلى الملك، فلم

منها تام في كونه شرطًا وإن لم يثبت الحكم عنده وليست العلة كذلك؛ لأنه مستحيل أن يثبت الحكم الواحد في حالة الوجود بعلل كثيرة جمعًا، والمعنى فيه أن العلة هي المؤثرة في وجود الحكم، فلما وجد الحكم بواحدة منهما كان وجوده ثانيًا محالاً بأخرى منها.

وأما الشرط فليس بمؤثر في وجود الحكم؛ بل الحكم يوجد بالعلة عند وجود الشرط فيصح اجتماع الشروط، فكان كل شرط تامًا في كونه شرطًا، فصح إطلاق اسم الشرط على كل واحد من الشرطين بدون الآخر، ولم يصح ذلك في العلل لما ذكرنا أن المؤثر إحداها التي تسبق منها لا الجميع، ثم إذا لم يتم ركن العلة إلا بوصفين مؤثرين لم يكن كل واحد منهما علة تامة، فلم يكن علة اسمًا .

ولكن كان شبهة العلل باعتبار تأثيره لا عند وجود الوصف الآخر ثبوت الحكم بهما، فكان كل واحد منهما مؤثرًا في وجود الحكم، لكن لما لم يتم ركن العلة بوجود الوصف الواحد لم يثبت الحكم بوجوده، فكان هو بانفراده مشابهًا للعلة لا علة تامة فسُمي شبهة العلل لذلك.

(لأن الملكَ شرطٌ عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط)؛ لأن الشرط يصح وجوده وإن لم يوجد الحكم عنده على ما

يجز أن يجعل الملك شرطًا لغير الشرط؛ لأن عينه لايفتقر إلى الملك ولم يجز شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الأول.

فأما الشرط الذي هو علامة فالإحصان في باب الزنا، وإنما قلنا: إنه

ذكرنا[(١)].

وأما الملك فشرط لصحة نزول الجزاء، ولهذا لو دخلت الدارين بعد زوال الملك، فإنه يوجد الشرط وتنحل اليمين لا إلى جزاء حتى لو نكحها بعد ذلك ودخلت الدارين لم تطلق[(٢)]، وهذا لأن الملك لو اعتبر عند وجود الشرط إنما يعتبر لبقاء اليمين ولا حاجة إلى بقاء الملك لبقاء اليمين؛ لأن اليمين تبقى بدون بقاء الملك؛ لأن محل اليمين الذمة، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في المحل، ولهذا لو أبانها وانقضت عدتها، فإنه تبقى اليمين ما لم يوجد الشرط وإن عدم الملك، وهو معنى قوله: (**ولم يجز شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الأول**)، فإن اليمين تبقى قبل الشرط الأول بدون بقاء الملك، فكذا بعد الشرط الأول، وهذا لأن الملك في المحل إنما يشترط لنزول

---

(١) انظر: ص (٢١٩٥).

(٢) قال عبد العزيز البخاري: والمسألة على أوجه:

إن دخلتهما في الملك يقع الطلاق بلا شبهة. وإن دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين لا إلى أجزاء.

وإن دخلت الأولى في الملك ثم بانت من زوجها، ثم دخلت الأخرى في غير الملك لم تطلق بالاتفاق أيضًا.

وإن دخلت الأولى في غير الملك، ثم تزوجها ثم دخلت الأخرى طلقت عند الحنفية خلافًا لزفر.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٦١.

علامة لأن حكم الشرط أن يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال ؛ لأن الزنا إذا وجد لم يتوقف حكمه على إحصان يحدث بعده.

لكن الإحصان إذا ثبت كان معرفًا لحكم الزنا.

فأما أن يوجد الزنى بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا يثبت أنه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة للوجود ولا للوجوب.

ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا على حال بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص، ولهذا قلنا: إن الإحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكور الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها، فإن قيل: إذا

الجزاء أو لصحة الإيجاب، وفي الشرط الأول لا يثبت واحد منهما فلا يشترط بقاء الملك عند وجوده.

(لأن حكم الشرط أن يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد الشرط).

قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - وحدُّ الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار والزنا موجب للعقوبة، ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان.

كيف لو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم، فعرفنا أنه غير مضاف إليه وجوبًا به ولا وجودًا عند وجوده، ولكنه معرِّف، فبظهوره

شهد كافران على عبد مسلم أن مولاه أعتقه وقد زنا العبد أو قذف فأنكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فإن الشهادة لا تقبل، وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد بشيء على ما قلتم إنه لا ينسب إليه وجود ولا وجوب، فهلا قبلت هذه الشهادة؟

يُعرف أن الزنا حين وجد كان موجبًا للرجم فكان علامة[1].

(**أن مولاه أعتقه**) أي أن مولاه الكافر أعتقه (**فأنكر العبد والمولى ذلك**) أي الإعتاق، وهذا في الأمَة ظاهر.

وأما في الغلام فعلى قولهما صحيح أيضًا، وفي قول أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ يشترط الدعوى من العبد فلا تقبل الشهادة على العتق عنده في العبد[2].

(**فهلا قُبلت هذه الشهادة؟**) يعني جرا قبول كرده نه شد اين كَواهي دادن كافر بر كافر به اين كه وي بنده خويش را أزاد كرده است كه اين بنده مسلمانست در اثبات رجم وهم جنانكه بكَواهي دادن زن عند الاختلاط احصان مرد ثابت مي شود در حق رجم با انكه كَواهي زن را مدخل نيست در إثبات حدود[3].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٢٨.

(٢) خلافًا للصاحبين.

راجع: الهداية ٤/ ٥٠٦.

(٣) معناها: لماذا لم تقبل شهادة الكافر على الكافر بأنه أعتق عبده المسلم، وفي إثبات الرجم عند الاختلاط يثبت إحصانه بشهادة المرأة في حق الرجم؛ لأنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود.

والجواب عنه أن لشهادة النساء مع الرجال خصوصًا المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها أنها لا تصلح لإيجاب عقوبة.

يعني ينبغي أن يتمكن الإمام من إقامة حد الرجم على هذا العبد بسبب ثبوت العتق بشهادة الكافرين عليه، وإن لم تقبل شهادة الكافر على المسلم في جميع الصور، كما يثبت إحصان الرجم بشهادة النساء حتى يتمكن الإمام من إقامة حد الرجم بشهادة النساء في حق الإحصان، مع أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود في جميع الصور؛ لما إن إقامة الحد غير مضافة إلى الإحصان لا وجوبًا به ولا وجودًا عنده؛ لأن هذه الشهادة أعني شهادة الكافرين على عتق العبد المسلم ليست بشهادة على العبد بل شهادة على مولاه الكافر بزوال ملكه حتى ثبت عتقه على مولاه بهذه الشهادة بالإجماع، فيجب أن يثبت أيضًا في حق الرجم.

فأجاب عنه بقوله: (**والجواب عنه أن لشهادة النساء**) إلى آخره. على وجه يقع به الفرق بين شهادة النساء وشهادة الكفار في حق إثبات إحصان الرجم (**أن لشهادة النساء مع الرجال خصوصًا في المشهود به دون المشهود عليه**) أي أن لشهادة النساء خصوصية في حق المشهود به حتى لا تقبل شهادتين في حق الحدود والقصاص وتقبل في غيرهما ولا خصوصية في حق المشهود عليه حتى قُبلت شهادتهن في حق المسلمين والكفار جميعًا، وإن كان في شهادتهن ضرر على المسلم كما في إثبات المال على المسلم وشهادة الكفار على العكس، ثم هاهنا المشهود به هو الإحصان، والإحصان لا تعلق له في إيجاب الرجم، ولا في الإيجاد عنده، فتقبل شهادة النساء في

وقد بينا أنه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود ولكن في هذه الحجة تكثير محل لجناية، وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لإيجاب الضرر إذا لم يكن حدًّا وعقوبة، ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به.

وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود

الإحصان لذلك.

وأما شهادة الكفار فتقبل على الكافرين في جميع الصور سواء كانت في الحدود أوغيرها، فدخل الخصوص في شهادة الكفار في حق المشهود عليه أي تقبل في حق الكفار دون المسلمين، ثم لو قبلنا شهادة الكافر بالإعتاق هاهنا في جميع الأحكام لكان شهادة له على المسلم في حق الرجم عليه وذلك لا يجوز، وإن لم يكن الإحصان شرطًا للرجم ولكن له مدخل في الرجم من حيث العلامة، وفيه ضرر على المسلم ولا يجوز أن يثبت الضرر على المسلم بشهادة الكفار بوجه من الوجوه.

قال الله تعالى: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾[1] فيه نفي لجميع وجوه السبل؛ لأن سبيلاً نكرة وقعت في موضع النفي.

وقوله: (**ولكن في هذه الحجة**) أي في شهادة الإحصان في الموضعين (**تكثير محل الجناية**) أي من حيث الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين، وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقة في الموضع الآخر، والجناية تعظم

---

(١) سورة النساء، آية: ١٤١.

عليه، ولا يجوز إيجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار أبدًا. وعلى هذا الأصل.

عند كثرة النعمة.

ألا ترى أن الله تعالى كيف ذكر مضاعفة العقوبة على نساء النبي عليه السلام على تقدير إتيانهن بالفاحشة بقوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ**﴾[1] لأن النعم في حقهن دون سائر النساء ضوعفت وتكثرت، فضوعفت العقوبة بمقابلتها عند الجناية لذلك.

وإذا ثبت هذا فشهادة النساء تكون حجة على المسلم وإن كان فيها ضرر عليه كما في إثبات الدين عليه، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوبًا به أو وجودًا عنده، وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً.

وأما شهادة الكفار ففيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً، فلذلك ثبت العتق بشهادة الكافرين على الكافر ولا يثبت الإحصان للمسلم بالعتق؛ لأن في ذلك ضررًا عليه وإن لم يكن ذلك الضرر واجبًا به أو موجودًا عنده.

(**وعلى هذا الأصل**) أي تفريع المسألة على أصل أن الشرط الذي هو

---

(١) سورة الأحزاب، آية: ٣٠.

قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إن شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا إقرار بالحبل؛ لأن شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد هاهنا إلا التعيين.

علامة (**أن شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم**) أي في المعتدة.

وبها صرح في «التقويم» فقال: وكذلك قال أبو حنيفة - رضي الله عنه - إذا ولدت المعتدة وأنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة لم يثبت النسب بشهادتها إلا أن يكون الحبل ظاهراً وكان الزوج أقر بالحبل، أو كان النكاح قائماً حال الولادة.

وعندهما يثبت بالفراش القائم عند العلوق[1]، والولادة شرط ظهور الولد فهذه الولادة في حق النسب علم محض لنسب قد كان.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: إن كان الحبل ظاهراً حال قيام الفراش أو كان الزوج أقر به، فقد وجد علة ثبوت النسب وبالولادة يظهر ولد كان ثابت النسب، فلم يمتنع الظهور لمكان ثبوت الولادة بشهادة المرأة، والنسب يثبت بعلة قائمة وهي النكاح فلا يصير مضافًا إلى شهادتها.

فأما إذا لم يكن إقرارٌ ولا حبلٌ ظاهرٌ ولا نكاح قائمٌ فابتداء الوجود في حقنا، إنما يثبت بشهادة المرأة بالولادة؛ لأن ما قبله من الوجود وجودٌ باطنٌ في حق الله تعالى لا سبيل لنا إلى علمه، فيُعتبر بالعدم في حقنا كالخطاب النازل من السماء يُعتبر عدمًا في حق من لم يبلغه، وحال البلوغ إليه معتبر في حقه

---

(١) انظر: الجزء المحقق من الكتاب المذكور ص ٧٣٩ - ٧٤٠.

فأما النسب فإنما ثبت بالفراش فيكون انفصاله معرفًا لا يتعلق به وجوب السبب ولاوجوده كما في حال قيام الفراش أو ظهور الحبل والإقرار به.

والجواب عنه لأبي حنيفة رحمه الله أن الفراش إذا لم يكن قائمًا ولا حبل ظاهر ولا إقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند إلى سبب ظاهر حكمًا ثابتًا في حق صاحب الشرع.

فأما في حقنا فلا، فبقي مضافًا إلى الولادة فشرط لإثباتها كمال الحجة،

بابتداء الشرع؛ ليكون التكليف بقدر الوسع فكذا هذا، وإذا كان كذلك كان هذا حكمًا مضافًا إلى الشهادة عند عدم العلة وهي إقرار الزوج وغيره فلم يثبت بشهادة القابلة؛ لأنها ليست بحجة على النسب بحيث يضاف إليها، وكذلك الميراث للولد لا يثبت بشهادة القابلة أنه كان حيًا.

وقوله: (**فإنما يثبت بالفراش**) أي بالفراش السابق الذي كان وقت العلوق (**لا يتعلق به وجوب النسب**)؛ لأن وجوب النسب إنما كان بالعلوق من مائه.

وقوله: (**حكمًا ثابتًا**) متعلقٌ بقوله: «كان ثبوت النسب»، وقوله: (**في حق صاحب الشرع**) وهو الله تعالى لا يحتاج في حقه إلى أن يثبت الحكم بناء على الأسباب الظاهرة بخلاف ثبوت الحكم في حقنا؛ لأنا لم نُكلف درك الغيوب، فكان مضافًا إلى الأسباب الظاهرة.

فأما عند قيام الفراش الحبل فقد وجد دليل قيام السبب ظاهرًا فصلح أن تكون الولادة معرفة، وإذا علق بالولادة طلاق أو عتاق وقد شهدت امرأتها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما؛ لأن ذلك غير مقصود بشهادتها وقد تثبت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعًا له.

(**فيثبت ما كان تبعًا له**) أي ما كان تبعًا لوجود الولادة، وهو الجزاء المتعلق به من الطلاق والعتاق وثبوت النسب وغيرها.

اعلم أن هاهنا مسائل لابد من تحريرها حتى يتميز به ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه. إذا قال الرجل لامرأته: إذا ولدت فأنت طالق، فقالت: قد ولدتُ وكذبها الزوج لم يقع الطلاق بقولها بخلاف الحيض؛ لأن الولادة مما يقف عليه غيرها، فقول القابلة يقبل في الولد فلا يحكم بوقوع الطلاق ما لم تشهد القابلة به، والحيض لا يقف عليه غيرها - فلذلك يُقبل قولها - فإن شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب الولد بشهادتها، ولا يقع الطلاق عند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم يشهد بها رجلان أو رجل وامرأتان.

وعند أبي يوسف ومحمد - رحمهما الله - يقع الطلاق بشهادة القابلة؛ لأن شرط الوقوع ولادتها، وقد صار محكومًا بها بشهادة القابلة بدليل ثبوت نسب الولد، ولأن شهادة القابلة في حال قيام الفراش حجة تامة في حق النسب وغيره كجريان اللعان وثبوت الحد وأمومية الولد، فكان حجة في حق وقوع الطلاق، يعني إذا ولدت امرأته ولدًا فقال الزوج: ليس هو مني ولا أدري أنت ولدته أم لا؟ فشهدت القابلة - حكم باللعان بينهما، ولو كان الزوج حرًا محدودًا في قذف أو عبدًا وجب عليه الحد.

. . . .

ولو قال لجاريته : إن كان بها حبل فهو مني ، فشهدت القابلة على ولادتها صارت أم ولد له .

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول : شرط الطلاق إذا كان لا يثبت إلا بالشهادة فلابد فيه من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين كسائر الشروط ، وهذا لأن شرط الطلاق كنفس الطلاق ، وتأثيره أن شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة أصلية ، وإنما يكتفى بها فيما لا يطلع عليه الرجال لأجل الضرورة ، والثابت بالضرورة لا يعدو موضعها ، والضرورة في نفس الولادة وما هو من الأحكام المختصة ، والحكم المختص بالولادة أمية الولد للأم واللعان عند نفي الولد .

وأما وقوع الطلاق والعتاق فليس من الحكم المختص بالولادة ، بل إنما يقع بإيقاعه عند وجود الشرط ، ونسب الولد من الأحكام المختصة بالولادة مع أن النسب عند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يثبت بشهادة القابلة ، وإنما يثبت بعين الولد .

فأما ثبوت النسب فبالفراش القائم ، وكون شهادة القابلة حجة في ثبوت النسب لا يدل على أنها تكون حجة في وقوع الطلاق ، فكان هذا كقوله : إذا قال لإحدى امرأتيه : إذا حضت فأنت طالق وفلانة معك ـ وهذا في صورة الإنكار ـ .

وأما إذا كان الزوج أقر بأنها حبلى ثم قال لها : إذا ولدت فأنت طالق ،

. . . .

فقالت: قد ولدت.

فعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يقع الطلاق بمجرد قولها، وعندهما لا يقع إلا أن تشهد القابلة به؛ لأن الشرط ولادتها، وذلك مما يقف عليه القابلة فلا يُقبل فيه مجرد قولها كما في الفصل الأول.

ألا ترى أن نسب الولد لا يثبت إلا بشهادة القابلة، وإن أقر الزوج بالحبل، فكذلك في الطلاق.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: إنه علّق وقوع الطلاق ببروز موجود في باطنها فيقع الطلاق بمجرد خبرها. كما لو قال: إذا حضت فأنت طالق، وهذا لأن وجود الحبل بها يثبت بإقرار حبل الزوج، فلما جاءت الآن وهي فارغةٌ وتقول: قد ولدتُ فالظاهر يشهد لها أو يُتيقن بولادتها وهذا بخلاف النسب؛ لأن مجرد الولادة تثبت بقولها، وليس من ضرورته تعين هذا الولد؛ لجواز أن تكون ولدت غير هذا من والد ميت ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه، فلهذا لا يقبل قولها في تعيين الولد إلا بشهادة القابلة.

فأما وقوع الطلاق فيتعلق بنفس الولادة أي ولد كان من حي أو ميت، وبعد إقرار الزوج بالحبل يُتيقن بالولادة إذا جاءت وهي فارغة. هذا كله من باب الطلاق من طلاق «المبسوط»[1].

---

(١) انظر: المبسوط ٦/ ١٠٥ـ١٠٧.

وكذلك قالا في استهلال الصبي إنه تبع للولادة.

(وكذلك قالا في استهلال الصبي[1] إنه تبع للولادة) يعني لو شهدت القابلة بأن المولودَ استهل بعد الولادة يثبت حياته في حق الإرث عندهما بطريق ثبوت التبعية للولادة، كما يثبت حياته في حق الصلاة بالاتفاق.

وذكر في باب شهادة النساء من شهادات «المبسوط».

وأما الاستهلال فإني لا أقبل فيه شهادة النساء إلا في الصلاة عليه.

وأما في الميراث فلا أقبل في ذلك أقل من رجلين أو رجل وامرأتين، وهو قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ.

وقال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ تقبل في ذلك شهادة امرأة واحدة حرة مسلمة عدلة؛ لأن استهلال الصبي يكون عند الولادة وتلك حالة لا يطَّلع عليها الرجال، وفي صوته عند ذلك من الضعف ما لا يسمعه إلا من شهد تلك الحالة، وشهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال كشهادة الرجال فيما يطلعون، ولهذا يُصلّى عليه بشهادة النساء، فكذلك يرث.

وأبو حنيفة ـ رضي الله ـ عنه يقول: الاستهلال صوت مسموعٌ وفي السماع الرجال يُشاركون النساء، فإذا كان المشهود به مما يطلع عليه الرجال لا تكون شهادة النساء فيه حجة تامة، و إن وقع ذلك في حالة لا يحضرها الرجال

---

(١) استهل الصبي أي صاح عند الولادة، والاستهلال: أن يكون من الولد ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أوعين.
راجع: الصحاح ٥/ ١٨٥٢ مادة: هلل. التعريفات للجرجاني ص ٣٨.

فأخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه بحقيقة القياس إن الوجود من أحكام الشرط، فلا يثبت إلا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقًا

كالشهادات على جراحات النساء في الحمامات، بخلاف الولادة فهي انفصال الولد من الأم، والرجال لا يشاركون النساء في الاطلاع عليها، وإنما قبلنا ذلك في حق الصلاة عليه؛ لأن ذلك من أمر الدين، وخبر المرأة الواحدة في ذلك حجة تامة في ذلك كشهادتها على رؤية هلال رمضان، بخلاف الميراث فإنه من حقوق العباد، فلا يثبت بشهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال[1].

وقوله: (**فأخذ أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فيه**) أي في استهلال الصبي أي في ثبوت استهلال الصبي في حق الإرث أخذ (**بحقيقة القياس**) في أن استهلاله لا يثبت في حق الإرث بمجرد شهادة القابلة بل حجة كاملة وهي شهادة رجلين أو رجلٍ وامرأتين.

وقوله: (**إن الوجود من أحكام الشرط**) أي وجود الحكم، وإذا كان الحكم بالشرط وجودًا (**فلا يثبت**) الشرط في حق الحكم (**إلا بكمال الحجة**) وهوشهادة رجلين أو رجل وامرأتين كما في وجود الشرط بدخول الدار، (**والولادة**) لم تثبت بشهادة القابلة مطلقًا، بل تثبت من وجه دون وجه كتعليق طلاق المخاطبة وضرتها بحيض المخاطبة، ثم قالت المخاطبة: حضت يثبت حيضها في حقَ حكم مخصوص بالمخاطبة وهو طلاقها لا طلاق ضرتها.

---

(١) انظر: المبسوط ١٦/ ١٤٤.

فلا يتعدى إلى التوابع كشهادة المرأة على أن هذه الأمة ثيب وقد اشتراها رجل على أنها بكر - أنها لا ترد على البائع بل يستحلف البائع وإن كان قبل القبض فكذلك، والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

فكذلك هاهنا أثبتنا حكم الولادة فيما يُختص بها دون ما لا يُختص بها، فثبوت النسب وجريان اللعان وأمومية الولد مما يختص بالولادة، فيثبت وقوع الطلاق والعتاق، والتوريث مما لا يُختص بها فلا يثبت، وهو معنى قوله: (**فلا يتعدى إلى التوابع**) أراد بالتوابع ما ذكرنا من وقوع الطلاق والعتاق والتوريث.

(**لا ترد على البائع وإن كان قبل القبض**) مع أن الرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول؛ لأن القبض يشبه العقد ومع ذلك لا يرد بشهادتها، وكذلك لا يرد بعد القبض؛ لأن ذلك يكون نقضًا للبيع لا امتناعًا، فلما لم يتمكن بشهادتها من الامتناع لم يتمكن من نقضه بالطريق الأولى، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب تقسيم العلامة

أما العلامة فما يكون علمًا على الوجود على ما قلنا، وقد تسمى العلامة شرطًا وذلك مثل الإحصان في الزنا على ما قلنا، فصارت العلامة نوعًا واحدًا.

وقد قال الشافعي في مسألة القذف: إن العجز عن إقامة البينة على زنا

باب تقسيم العلامة

(فما يكون علمًا على الوجود) أي يكون هو دلالة الوجود فيما كان موجودًا قبله كما في علم الثوب، وعلم العسكر.

(على ما قلنا) أي في بيان الشرط الذي هو علامة[1]، (وقد تسمى العلامة شرطًا) من حيث إن كل واحد منهما دالٌّ على وجود الحكم.

(فصارت العلامة نوعًا واحدًا) وهو ما كان علمًا على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب الحكم و لا وجوده عنده[2].

---

(١) راجع: ص (٢١٨٥).

(٢) راجع: هامش رقم (٧٧) من ص (٢٠٧٥).

المقذوف علامة لجنايته لا شرط بل هو معرف، فيكون سقوط الشهادة سابقًا عليه؛ لأنه أمر حكمي بخلاف الجلد؛ لأنه فعل وذلك أن القذف كبيرة

(**بل هو مُعرِّف**) أي العجز معرفٌ لذلك القذف بأنه كبيرة من حين وجد لا أن يصير كبيرة عند العجز، إلا أنه يحتمل أن يكون صادقًا، فلذلك وجب التأخير إلى زمان يتمكن فيه من إثباته، فإذا عجز ظهر أنه حين وقع كبيرة.

(**فيكون سقوط الشهادة سابقًا عليه**) أي على العجز؛ (**لأنه أمرٌ حكمي**)(1)؛ أي لأن سقوط الشهادة أمر حكمي أي حكمه شرعي، والحكم الشرعي جاز أن يتوقف كالعقد الموقوف على الإجازة، فإذا أجير العقد استند الحكم إلى السبب حتى تكون الأكساب الحاصلة قبل الإجازة للمشتري، فكذلك سقوط الشهادة أمر شرعي يتوقف على العجز عن إقامة البينة، فإذا كان العجز معرِّفًا سقوط الشهادة سابقًا على العجز تسقط الشهادة بنفس القذف، حتى إذا شهد القاذف في حادثة قبل العجز عن إقامة البينة، ثم ظهر العجز لم تقبل شهادته في تلك الحادثة عنده.

---

(1) فالقذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عند الحنفية كما لا يوجب الحد؛ بل يتوقف على العجز عن إقامة الشهود.

وعند الشافعي وابن ماجشون من المالكية ـ رحمهما الله ـ القذف نفسه يوجب رد الشهادة، ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز وإقامة الحد عليه تقبل عند الحنفية.

وعند الشافعي: لا تقبل.

راجع: تفسير القرطبي ١٢/ ١٧٩، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٤.

وهتك لعرض المسلم، والأصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الأصل والعجز معرف.

والجواب عنه: أن الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة فعل كله وهو

أما الجلد عنده ففعل حسي فلا يمكن أن يثبت الجلد بعد العجز مستنداً إلى وقت القذف؛ بل يكون بعد العجز لا محالة، فلا يتصور وجوده قبله، (**وذلك أن القذف كبيرة**) بنفسه لما أنه إشاعة الفاحشة (**وهتك**) لستر عفة (**المسلم**).

(**والأصل في المسلم العفة**)؛ لوجود ما يمنعه من الفاحشة وهو العقل والدين، والعمل بالأصل واجبٌ ما لم يوجد دليل أقوى منه يُترك به الأصل، فكان الدليل موجوداً بكون القذف كبيرة في الحال لرجحان جهة الكذب بالأصل الذي ذكرنا، فتسقط شهادته بنفس الكبيرة كما في سائر الكبائر.

وقوله: (**هذه الجملة**) أراد بها قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**﴾[1].

وحاصله أن العجز شرطٌ للجلد وسقوط الشهادة، والمتعلّق بالشيء لا يسبقه لما أن الثابت بالكتاب الجلد ورد الشهادة، وكل منهما فعل ذكر جزاء لفعله.

ألا ترى أن الكل مفوَّض إلى الإمام، فكان جزاء، والجلد مرتب على

---

(١) سورة النور، آية: ٤.

الجلد وإبطال الشهادة.

ألا ترى إلى قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ عطفًا على قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾، وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل معرفًا كما لم يجعل كذلك في حق الجلد، وأصل ذلك أنا نحتاج في العمل بالتعريف إلى أن يثبت أن القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك؛ لأن البينة على ذلك مقبولة حسبة في إقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال؟!.

العجز ورد الشهادة عطف عليه فكان هو مرتبًا على العجز أيضًا لا محالة ولما كان كذلك كان سقوط الشهادة حكمًا لرد الشهادة الذي يحصل من فعل الإمام لا أن يكون حكمًا للقذف؛ لأنه لو كان حكمًا للقذف لما صح تفويضه إلى الإمام.

(**وإذا كان كذلك لم يصلح**) أي العجز لم يصلح أن (**يُجعل معرفًا، وأصل ذلك**) أي وأصل ما قلنا أن العجز لا يصلح أن يكون معرِّفًا؛ (**لأن البينة على ذلك مقبولة**) أي على فعل الزنا مقبولة.

(**الحِسبة**): اسم للاحتساب[1]، مُزد حشم داشتن از نزد خداي تعالى بمقابلة فعل، وقيل: الحسبةُ الأجر. (**في إقامة حد الزنا**) وإقامة حد الزنا حقٌ من حقوق الله تعالى خالصة، والساعي في إقامته محتسب مقيمٌ حق الله تعالى.

---

(١) وحاسبته من المحاسبة، واحتسبت عليه كذا إذا أنكرته عليه، قال ابن دريد: واحتسبت بكذا أجرًا عند الله، والاسم الحِسبة - بالكسر - وهي الأجر، والجمع الحِسَبْ.

راجَع: الصحاح ١/ ١١٠ مادة: حسب.

فأما قوله: إن العفة أصل؛ فنعم، لكنه لا يصلح علة للاستحقاق، ولو صلح لذلك لما قُبلت البينة أبدًا، لكن الإطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل إلا بشهود حضور وجب تأخيره إلى ما يتمكن به من إحضار

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد تتم به الحجة موجبًا للرجم، فإن الشهود على الزنا قذفه في الحقيقة، ثم كانت شهادتهم حجةً لإيجاب الرجم، فعرفنا أن ما ادعاه الخصم من المعنى الذي يجعل به نفس القذف مسقطًا للشهادة ما لا يمكن تحقيقه[1].

(**لكنه لم يصلح علة للاستحقاق**) أي لاستحقاق ردِّ شهادة القاذف؛ لأن الأصل يصلح دافعًا مثبتًا كاليد الثابتة على العين، فإنها دافعة يد الغير لا مثبتة للملك.

(**ولو صلح لذلك**) أي ولو صلح الأصل مثبتًا لاستحقاق رد شهادة القاذف (**لما قُبلت البينة**) على الزنا (**أبدًا**)، وهذا لأن البينة وإن كانت أقوى من الأصل الذي هو العفة، لكان هذا الأصل شبهة في ثبوت الزنا فلا تقبل البينة، وحيث قُبلت بالإجماع دل أن الأصل لا يصلح موجبًا.

وقوله: (**لكن الإطلاق**) متعلق بمحذوف وهو: أن القذف ليس بكبيرة بدلالة قوله: «فكيف يكون كبيرة» أي أن القذف في نفسه ليس بكبيرة لكن تجويز القذف مقيَّدٌ (**بشرط**) طلب (**الحسبة**) أي الأجر والثواب من الله تعالى بقذفه ذلك؛ لأن الخبر بقوله: هو زان ـ خبرٌ متميلٌ بين الصدق والكذب،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٢.

الشهود، وذلك إلى آخر المجلس، أو إلى ما يراه الإمام ثم لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود.

والإطلاق له إنما يصح إذا اختار الحسبة حتى لو كان ذلك عن ضغينة لا يحل له ذلك وإن كان صادقًا، ثم اختيار الحسبة إنما يُعلم إذا كان له شهود حضور، فوجب تأخير القاذف إلى ما يتمكن به من إقامة الشهود وهو الزمان الذي يرى الإمام تقديره، وإذا لم يتمكن منه في ذلك الزمان وظهر عجزه فقد وجد الشرط فيترتب عليه الجزاء لرجحان الكذب على الصدق.

(**ثم لم يُؤخر حكم قد ظهر**) أي قد ظهر حكم وهو حد القذف بالجلد ورد الشهادة عند وجود شرطه وهو العجز عن إقامة البينة بسبب ما يحتمل وجود البينة بعد ذلك.

فإن قيل: ينبغي أن يؤخر هذا الحكم وهو إقامة حد القذف إلى آخر جزء من أجزاء حياته؛ لأن عدم الإتيان بأربعة شهداء شرط إقامة حد القذف، والعدم لا يتحقق ما لم يمت كما في قوله: إن لم آت البصرة فهو كذا وهو معروف.

قلنا: الشرط عدم الإتيان بالشهود في الحال إذ لو لم يكن كذلك لخلا قوله: ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ**﴾[1] عن الفائدة؛ لأنه بعد ما مات لا يمكن الجلد ولا رد الشهادة، وكان هذا كقوله تعالى: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ**﴾[2]، وقوله:

---

(١) سورة النور، آية: ٤.

(٢) سورة النساء، آية: ٩٢ ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾.

فإذا أقيم عليه الحد ثم جاء ببينة يشهدون على الزنا قبلناها وأقمنا على المشهود عليه حد الزنا، وأبطلنا على القاذف رد الشهادة، وإن كان تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه وأبطلنا رد الشهادة عن القاذف، كذلك ذكره في «المنتقىٰ».

﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾[1]، فإن فيهما عدم وجود المال في الحال لا العدم المستغرِق للعمر، فكذا هنا.

(**فإذا أقيم عليه الحد ثم جاء ببينة يشهدون بالزنا قبلنا وأقمنا الحد على المشهود عليه**) وهو المقذوف، (**وأبطلنا عن القاذف رد الشهادة**) وقبلنا شهادته بعد ذلك؛ لأن سقوط الشهادة ثبت بحسب عجزه، فإذا قدر على إقامة الشهود عُلم أنه لم يكن عاجزًا.

(**كذا ذكره في «المنتقى»**)[2] في رواية لا تقبل شهادتة؛ لأن من ردت شهادته في حادثة لم تقبل شهادته بعد ذلك أبدًا، كالفاسق إذا شهد في حادثة فردت شهادته لفسقه، ثم تاب يشهد في تلك الحادثة لم تقبل شهادته بعد ذلك

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٦ ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾.

(٢) المنتقى للحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد المقتول شهيدًا سنة ٣٣٤هـ.

وراجع قول المروزي في أصول السرخسي ٢/ ٣٣٢، نقلاً عن المنتقى.

غير فصل التقادم ويتصل بهذه الجملة.

❁ ❁ ❁

فيها أبدًا فكذلك هاهنا، (**وإن كان تقادم**[1] **العهد**) قيل هو ستة أشهر (**لم نقم الحد على المشهود عليه، وأبطلنا رد الشهادة عن القاذف**)[2] كل ذلك للشبهة، فصار هذا بمنزلة من ادعى السرقة على الغير وأقام البينة رجلاً وامرأتين يثبت المال ولا يجب الحد، فكذلك هاهنا لا يثبت حد الزنا ولكن تقبل شهادة المحدود في القذف.

وقوله: (**غير فصل التقادم**) أي لم يذكر في «المنتقى» مسألة التقادم وهي قوله: وإن كان تقادم العهد لم يُقَم الحد على المشهود عليه وذكر غيرها فيه[3] ويتصل بهذه الجملة.

❁ ❁ ❁

---

(١) التقادم: من قدم: مضي الزمن الطويل على وجود الشيء.
انظر: المعجم الوسيط ص ١٣٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٨.

(٣) ويفهم من كلام السرخسي أن التقادم مذكور في المنتقى أيضًا، فإنه قال: «وإن تقادم العهد يصير مقبول الشهادة أيضًا، وإن كان لا يقام عليه الحد على المشهود عليه. أورد ذلك في المنتقى رواية عن أبي يوسف ومحمد...».
راجع: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٢.

باب بيان العقل وما يتصل به من أهلية البشر

اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا؟

فقالت المعتزلة: إن العقل علة موجبة لما استحسنه محرِّمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية، فلم يجوزوا أن يثبت بدليل

باب العقل

أي يتصل بالجملة التي ذكرناها من أول الكتاب إلى هذا (باب العقل)، فوجه الاتصال هو أن إثبات مساواة حكم العام بحكم الخاص بدليل الاجتهاد وهو محتاج إلى العقل، وكذلك لإثبات قطعية أحكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع تفاوتٍ في القوة والضعف فيما بينها، ولباب القياس في التفرقة بين العلل الطردية والمؤثرة ووجوه القياس والاستحسان، ولمعرفة السبب والعلة والشرط والعلامة وأحكامها لم يكن بدٌّ من العقل، فكان بابه متصلاً بهذا لهذه المناسبة، فكان قوله: «بهذه الجملة» إشارة إلى ما ذكر في أول باب معرفة أقسام الأسباب والعلل بقوله: «جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها» إلى آخره[1].

---

(١) انظر: ص (٢٠٤٥).

الشرع ما لا تدركه العقول أو تقبّحه وجعلوا الخطاب موجهًا بنفس العقل.

وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيرًا كان أو كبيرًا في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وقالوا: الصبي العاقل مكلف على الإيمان.

وقال الإمام اللامشي[1] ـ رحمه الله ـ بعد ما ذكر الأقوال المختلفة في حد العقل: والصحيح أنه جوهر يُدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة[2].

(**فوق العلل الشرعية**)[3]؛ لأن العلل الشرعية أماراتٌ في الحقيقة لا موجبات بذواتها، فيصح تخلف أحكامها لمعنى بعد وجود العلة بتمامها كبقاء صوم الناسي لأكله، وعدم ثبوت حكم البيع في البيع بشرط الخيار بخلاف العلة العقلية، فإن تخلف حكمها بعد وجود العلة لا يصح حتى لا يتصور تخلف الانكسار بعد وجود الكسر ولا تخلف الانقطاع بعد وجود القطع.

(**ولا عذر في الوقف عن الطلب**) أي طلب الحق.

---

(١) هو: الحسين بن علي بن أبي القاسم أبو علي عماد الدين اللامشي ـ قرية من قرى فرغانة ـ إمام، ثقة، ورع، آمر بالمعروف ناه عن المنكر، قوال بالحق لا يخاف في الله لومة لائم، سمع الحديث من القاضي أبي عبد الله محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، والقاضي أبي بكر بن الحسين بن منصور النسفي، وسمع منه السمعاني، توفي بسمرقند يوم الاثنين خامس شهر رمضان سنة ٥٢٢ هـ.
انظر: الطبقات السنية ٣/ ١٤٩، الفوائد البهية ص ٦٧، الجواهر المضية ٢/ ١٢٠.

(٢) انظر تعريفات العقل في: التعريفات ص ١٩٦، التعريفات الفقهية ص ٣٩٤، عوارض الأهلية ص ١٨٩، البحر المحيط للزركشي ١/ ٨٤.

(٣) راجع هذه المسألة في: هـ (١) ص (٤٩٥).

وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا وغفل عنه أنه من أهل النار، وقالت الأشعرية: أن لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل، وهو قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله حتى أبطلوا إيمان الصبي.

وقالت الأشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك: إنه معذور، قالوا: ولو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة إنه معذور أيضًا.

وهذا الفصل أعني أن يجعل شركه عذرًا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر.

(أنه من أهل النار) لوجود ما هو الموجب للإيمان وهو العقل[1].

(حتى أبطلوا إيمان الصبي) لعدم ورود الشرع، ولا عبرة لعقله لعدم تكليف الشرع عليه، فصار إيمانه كإيمان صبي غير عاقل، (وهذا الفصل أعني أن يُجعل شركه معذورًا) بسبب أن عقل الصبي العاقل غير معتبر، فكان شركه كلا شركٍ.

(تجاوزٌ عن الحد) أي عن حد طرف عدم اعتبار العقل، (كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر) وهو طرف اعتبار العقل على وجه كان

---

(١) لأن العقل موجب بذاته عند المعتزلة، وعند الأشاعرة غير موجب بذاته، ولا مدخل للعقل في حسن الأشياء وقبحها دون السمع، وعند أهل السنة والجماعة أن العقل غير موجب بذاته لكنه معتبر لإثبات الأهلية وتحسين الأشياء وتقبيحها، لكن الاعتبار للسمع دون العقل.

راجع أقوالهم وأدلتهم في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٧٩ فما بعدها، البحر المحيط/ ١٤٤، فما بعدها، البرهان ١/ ٧٩ فما بعدها، المحصول ١/ ١٢٣، إرشاد الفحول ص ٧.

والقول الصحيح في الباب هو قولنا: إن العقل معتبر لإثبات الأهلية وهو من أعز النعم خلق متفاوتًا في أصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا أنه نور في بدن الآدمي، مثل الشمس في ملكوت الأرض تضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينقطع إليه أثر الحواس، ثم هو عاجز بنفسه وإذا وضح لنا الطريق كأن الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهرة إذا

الصبي مكلفًا بالإيمان قبل البلوغ كالبلوغ، وكلا طرفي الأمر ذميم، وخير الأمور أوساطها، ودين الله تعالى بين الغلو والتقصير.

(**وهو من أعز النعم**)؛ لأن الإنسان به يمتاز من سائر الحيوان وبه يتمكن من معرفة الصانع ومن الوقوف على الأحكام التي لم يرد الشرع بها بالتنصيص، وبه يتوصل إلى السعادة الأبدية والنعم السرمدية[1].

(**يضيء به الطريق**) - الباء في به للسببية لا للتعدية - (**الذي مبدؤه من حيث ينقطع إليه أثر الحواس**)، يعني أن العاقل إذا نظر إلى محسوس أدرك بحسه ما هو محسوسٌ، فإذا انقطع أثر حسه عن درك ما غاب عن الحس يُبتدأ طريق درك الغائب الذي هوغير محسوس، وهذا إنما يتأتى فيما له صورةٌ محسوسة.

وأما في موجود لا يحس أصلاً إنما يبتدأ طريق العلم من حيث يوجد كالعلم مثلاً أنه لا يُحس ويحتاج فيه إلى أن العلم معنى راجعٌ إلى ذات العالم أم راجعٌ إلى غير ذاته؟ وكذلك في غيره.

---

(١) السرمدي: ما لا أول له ولا آخر.
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٥٧.

بزغت وبدأ شعاعها ووضح الطريق كأن العين مدركة بشهابها.

وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة، ولذلك قلنا في الصبي العاقل؛ لأنه لا يكلف بالإيمان

(**ثم هو عاجز بنفسه**)؛ لأنه آلة العمل وآلة العمل بدون العالم غير مفيدة.

(**وما بالعقل كفاية بحال**) أي بدون إعانة الله تعالى والتأمل والتجنب عن الهوى والبدع، فكان العقل معتبراً؛ لأنه لا يتمكن الإنسان من الوصول إلى معرفة الصانع إلا به، وهو سبب الأهلية، ولم يكن موجبًا للأحكام بذاته.

(**ولذلك قلنا**) أي ولأجل أن العقل غير موجب بذاته؛ بل بإيجاب الله تعالى وما به كفاية بحال، قلنا: (**إن الصبي لا يكلف بالإيمان**)؛ لأن الله تعالى لم يكلف الصبي شيئًا من العبادة.

قال النبي عليه السلام: «**رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم**»[1]، والإيمان رأس العبادات فلم يكن مكلفًا به إلا أنه إذا آمن بالله تعالى وهو عاقل يقع عن الفرض مع أنه غير مخاطب به كصوم المسافر وجمعته، لما أن الإيمان بعد

---

(١) خرجه أبو داود في كتاب الحدود باب المجنون يسرق... ٢/ ٥٤٥ حديث رقم ٤٤٠١ بلفظ: «**رفع القلم عن ثلاثة: ...وعن الصبي حتى يحتلم**»، والترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد ٤/ ٣٢ حديث رقم ١٤٢٣ بلفظ: «**...وعن الصبي حتى يشبَّ**»، وابن ماجه في كتاب طلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم ١/ ٦٥٨ حديث رقم ٢٠٤١ عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق**»، والدارمي في كتاب الحدود باب رفع القلم عن ثلاثة ٢/ ٦١٣ حديث رقم ٢٢١١ بلفظ: «**...وعن الصغير حتى يحتلم**».

حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها.

الوجود بحقيقته لم يقع نفلاً في حق شخص ما البتة؛ بل يقع فرضًا يقال: صبي مراهق[1] أي مدان للحلم، من رهقه: دنا منه، ومنه: «**إذا صلى أحدكم إلى سترة فليرهقها**[2]»[3] (**حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف**) أي دينًا من الأديان لا الإسلام، ولا الكفر أي ولم تقر به، (**لم تجعل مرتدة ولم تَبِن من زوجها**).

فإن قلت: التوقف فيما يجب الإيمان به كفرٌ، وترك وصف الإسلام أي وترك الإقرار به وإباء الإسلام عند العرض عليه كفرٌ وارتداد من المبالغة، فلم لم يُجعل من العاقلة ارتداداً مع أن ارتداد العاقلة صحيح لما ذكر بعد هذا بقوله: «ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها».

قلت: إنما لم يُجعل الإقرار بالإسلام من المراهقة العاقلة ارتداداً لبقاء تبعية

---

(١) رهقَهُ يَرْهَقُهُ رَهَقًا أي غشيه، وراهق الغلام فهومراهق إذا قارب الاحتلام. ويقال: طلَبَت فلانًا حتى رَهِقْتُهُ رَهقًا أي حتى دنوتُ منه. وصبي مراهق: صبي قارب البلوغ وتحركت آلته واَشتهى.
راجع: الصحاح ٤/ ١٤٨٦ ـ ١٤٨٧، التعريفات للجرجاني ص ٢٦٦.

(٢) أي فليَدْنُ منه ولا يبعد عنه.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/ ٢٨٣.

(٣) خرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب الدنو من السترة ١/ ٢٤٢ حديث رقم ٦٩٥ بلفظ: «**إذا صلى أحدكم إلى سترة فليدن منها لا يقطع الشيطان عليه صلاته**».

ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها.

أبويها المسلمَيْن بسبب بقاء وصف الصبي، ثم لما بلغت خرجت عن تبعية أبويها لاستبدادها بنفسها بالبلوغ، فحينئذ كان ترك الإقرار بالإسلام، ارتداداً منها؛ لكونها مخاطبة بالإيمان وعدم بقاء التبعية.

بخلاف ما قبل البلوغ فإنها لما لم تكن مخاطبةً بنفسها بطريق الاستبداد بقيت تبعية أبويها، فجُعلت مسلمة بإسلام أبويها بخلاف ما إذا صرَّحت بالإقرار بالإسلام أوبالكفر وهي مراهقة عاقلة حيث تخرج عن تبعية أبويها بالتصريح بالإقرار بالإسلام عن عقل، أو بالتصريح بالردة عن عقل لضرورة الحكم بصحة إيمان الصبي العاقل وصحة ارتداده، وحصل من هذا أنه وقع الفرق بين التصريح بالردة وبين ترك الإقرار بالإسلام في حق المراهقة العاقلة حيث جُعل الأول كفراً ولم يُجعل الثاني كفراً؛ لإمكان بقاء تبعية أبويها المسلمين لبقاء معنى الصبي فيما لم تُصرح بالإقرار بالكفر لعدم الخطاب. بخلاف البالغة حيث يُجعل كلاهما كفراً لوجود الخطاب في حقها.

وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله في «الجامع الكبير»: إذا أراد الزوج أن يستوصفها لا ينبغي له أن يقول لها: صفي الإسلام، فإنها تعجز عن ذلك وإن كانت تحسنه حياءً من زوجها، ولكن يصف بين يديها ويقول: هذا اعتقادي وظني بك أن تعتقدي هذا، فإن قالت: نعم، كفى ذلك، فكانت مسلمة حلالاً له، و إن قالت: لا أعرف شيئًا مما تقول، فلا نكاح بينهما حينئذ، ولم يبين في الكتاب قدر ما يحتاج أن يصف بين يديها أو يستوصفها.

ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها، ذكر ذلك في «الجامع الكبير» فعلم أنه غير مكلف.

وكذلك يقول في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل، وأنه إذا لم يصف إيمانًا وكفرًا ولم يعتقده على شيء كان معذورًا، وإذا

قالوا: والأصل فيه حديث سؤال جبريل عليه السلام، وجوابُ رسول الله عليه السلام، وذلك حديثٌ معروف[1].

وقوله: (**ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدةً وبانت من زوجها**) أي على قولِ أبي حنيفة ومحمد ـ رحمه الله ـ.

وأما على قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ لا تكون مرتدة ولا تبين من زوجها؛ لأن ارتداد الصبي لا يصح عنده، وذكر ذلك في «الجامع الكبير» أي في الباب السادس من نكاح «جامع الكبير»[2].

(**وكذلك يقول في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل**) أي البالغ الذي لم تبلغه الدعوة إنما لم يكلف بمجرد العقل إذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال ومعرفة الخالق، بأن بلغ على شاهق الجبل أو في دار الحرب فمات من ساعته من غير أن يصف إيمانًا ولا كفرًا كان

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبي ﷺ . . . ١/ ١٤٠ حديث رقم ٥٠ «...**ما الإسلام...ما الإيمان؟ الإيمان أن تؤمن بالله**».

(٢) راجعت الباب السادس من الجامع الكبير للشيباني وهو باب النكاح في الفرقة في المجبوب وغيره، فلم أقف عليه، والمسألة موجودة في كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٨٥-٣٨٦.

وصف الكفر وعقده أو عقد ولم يصفه لم يكن معذورًا، وكان من أهل النار مخلدًا على نحو ما وصفنا في الصبي.

ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بمجرد العقل نريد أنه إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورًا، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ في السفيه إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلابد من أن يزداد

معذوراً، وهو كالصبي العاقل إذا لم يقر بالإسلام ولا بالكفر.

(**وأما إذا أُعين بالتجربة وأمهل لدرك العواقب**) يعني بعد البلوغ فهو مكلفٌ بالإيمان لم يُعذر في الجهل بالصانع لما أنه رأى أبنية كثيرة من السماء والأرض والجبال والأشجار والنبات، وألهم أن البناء لا يوجد بدون الباني، فوجب عليه الاستدلال بها؛ إذ البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي أما يدلان على صانع خبير!!!

لأنه (**قد استوفى مدة التجربة والامتحان**)؛ لأنه صار بحال يصلح جدًا على ما ذكرناه في «الوافي»[1] فلم يبق من أثر صباه شيء، فلابد أن يزداد فيه

---

(١) راجع: اللوحة رقم ٢٠٢ من الكتاب المذكور وعبارته: «لأنه صار بحال يصلح أن يكون جدًا، وذلك لأن أدنى مدة البلوغ في حق الغلام اثنتا عشرة سنة يولد له ابن لستة أشهر؛ لأن أقل مدة الحمل ستة أشهر ثم يبلغ ابنه باثني عشرة سنة ثم يولد له ابن لستة أشهر فيصير جدًا بعد خمس وعشرين سنة، فلذلك قدر بخمس وعشرين سنة، ولو فرضنا مقام الابن؛ البنت تصير جدة في اثنتين وعشرين سنة؛ لأن أدنى مدة بلوغ البنت تسع سنين، لكن هذا الذي ذكر عام في الذكور والإناث، وإذا كان جدًا لم يبق =

به رشداً، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة فنسلمها له.

نوع رشد وهو الشرط لدفع المال إليه. قال الله تعالى: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[1]. ذكره منكّراً.

(**وليس على الحد في هذا الباب دليلٌ قاطعٌ**) أي في حد مدة التجربة دليلٌ قاطعٌ حتى يخرج المكلف بها من أن يكون معذوراً؛ إذ ذلك يختلف باختلاف العاقل، فرب عاقل يهتدي إلى التجربة في زمان قليل، ورب عاقل لا يهتدي بل يحتاج إلى زمان كثير، فلذلك لم يكن في تقدير المدة فائدة[2].

(**سوى أمور ظاهرة نُسلمها له**) أي سوى الأمور الظاهرة التي يحكم العقل بثبوتها كحسن شكر المنعم وحسن العدل والصدق والإحسان وقبح كفران المنعم والظلم والكذب أي في هذه الأشياء نُسلم لمن جعل العقل حجة موجبة على وجه يمتنع ورود الشرع بخلافه بأن العقل يوجب أن يكون هذه الأشياء على هذه الصفات، لكن لا يكون إيجاب العقل بحكمه في هذه

= فيه شيء من آثار الصبا والشرط رشد منكر بالنص فيكفي باسم ما ينطلق عليه اسم الرشد».

(١) سورة النساء، آية: ٦.

(٢) وكأنه رد لما قيل إنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد، فإنه إذا استمهل يمهل ثلاثة أيام. راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٨٨.

الأشياء بهذه الصفات حجة لمن جعل العقل حجة موجبة فيما ادعاه من الحكم، بأن العقل حجة موجبة في جميع الأشياء؛ لأن العقل كما يوجب أن يكون هذه الأشياء على هذه الصفات، كذلك الشرع يوجب ذلك أيضًا، قال الله تعالى: ﴿ وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾[1] .

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾[2]، ويدخل تحت ذكر الفحشاء والمنكر كل ما يستقبحه العقل والشرع.

وكذلك من كان في مغارة فتصدى له طريقان للوصول إلى المقصد؛ أحدهما يخاف فيه المهالك والآخر لا يخاف فيه المهالك، فالعقل يحكم بالسلوك في هذا الطريق الذي لا يخاف فيه المهالك وكذلك الشرع. قال الله تعالى: ﴿ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾[3] .

فعلم بهذا أنه لا دليل له على أن العقل موجبٌ بذاته حسن ما هو حسن وقبح ما قبيح، بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة.

ألا ترى أن الله تعالى لم يخل زمانًا من الشرع، قال الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾؛ وهذا لأن من المشروعات ما لا يدركه العقل أصلاً

---

(١) سورة النحل، آية: ١١٤ وتمامها ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾.

(٢) سورة النحل، آية: ٩٠.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٩٥.

فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا، فجعل كفرهم عفوًا، ومن كان فيهم من جملة من تعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام.

وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لأهليته فإنما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد.

مثل المقدرات من أعداد الركعات ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك.

علم بهذا كله أن العقل لا يصلح أن يكون موجبًا بنفسه، لا لأصل شيء ولا لصفته.

(**إذا قتلوا ضُمِنوا**)[1] أي يصيرون مضمونين، (**فجعل كفرهم عفوًا**)، حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان. (**ومن كان فيهم من جملة من يُعذر**) أي في الكفار الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام من كان معذورًا في ترك الإيمان بأن بلغ في الحال ولم يجد مُدة الإمهال والتجربة أو كان صبيًا، فإن كلاً منهم لم يستوجب عصمة النفس والمال عندنا ما لم يحرز نفسه وماله بدار الإسلام وعنده استوجب ذلك بدون الإحراز بدار الإسلام[2].

وقوله: (**وذلك**) إشارة إلى قوله: فلا دليل له أيضًا، (**فإنما يُلغيه بطريق دلالة الاجتهاد**) لأنه إذا لم يجد في الشرع دليلاً على مذهبه فلابد له من أن

---

(١) وعند الحنفية: فلو قاتلهم - من لم تبلغهم الدعوة - قبل الدعوة أثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين أو الإحراز بالدار.
راجع: حاشية رد المحتار على المختار ٤/ ١٢٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٨٩-٣٩٠.

والمعقول فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصْلح حجة بنفسه بحال، وإنما وجب نسبة الأحكام إلى العلل تيسيرًا على العباد من

يستدل عليه من دليل العقل، نحو أن يقول مثلاً: نفس العقل غير معتبرة في أن يكون العبد مكلفًا بالإيمان والشرائع كالصبي العاقل، فإن له أصل العقل ومع ذلك لم يخاطب بشيء؛ لأن الشرع لم يرد به.

(**فيتناقض مذهبه**)؛ لأنه نفى اعتبار العقل بالعقل فكان نافيًا ما أثبته مُثبتًا ما نفاه، (**وأن العقل لا ينفك عن الهوى**) يعني أن العقل معتبرٌ؛ لأن من ألغاه متناقض ولكن مع كونه معتبرًا ليس هو بحجة بذاته وليس بمستغن بنفسه.

(**وإنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل**) إلى آخره، جواب سؤال مقدر وهو أن يقال: لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه للأحكام لما أضيفت الأحكام الشرعية الثابتة بالاجتهاد والقياس إلى العقل حيث يقال: هذا الحكم ثابت بالقياس والقياس إنما يكون بالعقل، وكذلك في العلل العقلية كثبوت الانكسار بالكسر والانقطاع بالقطع، كما تضاف الأحكام الثابتة بالعلل الثابتة بالنصوص إلى عللها.

قلنا: إن إيجاب الله تعالى غيب عنا، فأقام الأسباب الظاهرة مقام إيجابه الغيبي تيسيرًا على العباد لا أن تكون الأسباب والعلل موجبة بنفسها، فكانت إضافة إلى الأسباب والعلل الظاهرة باعتبار جعل الله تعالى إياها عللاً لا أن تكون هي بنفسها عللاً والعقل آلةٌ لمعرفة تلك العلل لا موجب للأحكام.

(**وأن يجعل العقل علة بنفسه**) هذا كلام ابتدائيٌ خرج جوابًا لقول المعتزلة بأن العقل علة بنفسه موجبةٌ لما استحسنه... إلى آخره.

غير أن تكون عللاً بذواتها وأن يجعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله أعلم.

وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا إن الكلام في هذا ينقسم إلى قسمين: الأهلية والأمور المعترضة على الأهلية.

(**وهو باطن**) أي والحال أنه شيء باطنٌ، وإنما قلنا أنه شيء باطن لأنه لابد أن تجعل قضايا العقل متحدة حتى يُرتب عليها حكمٌ واحد كما في سائر الأسباب الظاهرة في حق العباد من دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر في وجوب الصلاة والزكاة والصوم.

فحينئذ يجب أن تُجعل عقول العقلاء علة موجبة في حق كل مكلف من المكلفين وفي حقه عقل غيره أمرٌ باطنٌ فلا يصح إثبات حكم يجب عليه بسبب عقل غيره الذي هو باطن في حقه؛ لأن سنة الله تعالى أنه أينما أوجب الأحكام إنما أوجب بعلة ظاهرة في حق المكلفين كالآيات الدالة على حدوث العالم في وجوب الإيمان، ودلوك الشمس وملك النصاب في حق وجوب الصلاة والزكاة مع أن العقول متفاوتةٌ في نفسها فكيف تُثبت حكمًا واحدًا.

وقوله: (**وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية**) إشارة إلى قوله: «والقول الصحيح في الباب هو قولنا إن العقل معتبرٌ لإثبات الأهلية». والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب بيان الأهلية وما يتصل بها

الأهلية ضربان: أهلية وجوب وأهلية أداء.

أما أهلية الوجوب فتنقسم فروعها، وأصلها واحد، وهو الصلاح

باب بيان الأهلية وما يتصل بها

فالأهلية عبارةٌ عن الصلاحية لوجوب الحكم له وعليه[1] بخلاف البهائم وسائر الحيوانات، فتنقسم فروعها وهي: الأهلية لوجوب الإيمان والشرائع من الصلاة والزكاة وغيرهما من حقوق الله تعالى وكذلك من حقوق العباد، فمنها ما هو غرمٌ وعوضٌ، ومنها ما هو مؤونةٌ، ومنها ما هو صلة لها شبهٌ بالأجزية إلى آخر ما ذكر[2].

والصبي أهلٌ لبعضها وليس بأهل لبعضها وأهلٌ لبعضها بواسطة الولي.

(**وهو الصلاح للحكم**) أي وهو كون الذات صالحًا لإيجاب الحكم له

---

(١) انظر: التعريف المذكور للأهلية فى: التعريفات ص ٥٨، التعريفات الفقهية ص ١٩٨، عوارض الأهلية ص ٧٠.

(٢) انظر: ص (٢٠٨٨) فما بعدها.

للحكم، فمن كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه كان هو أهلاً للوجوب.

وعليه[1].

وقوله: (**لحكم الوجوب**) من قبيل إضافة العام إلى الخاص، فإن الحكم قد يكون حكم الوقوع كما في وقوع الطلاق وقد يكون حكم السقوط كما في سقوط القصاص عند العفو عنه، وكذلك حكم الندب والإباحة والكراهة عند وجود دليلها فكان الوجوب بعضًا منها.

والمراد من حكم الوجوب صحة توجه المطالبة به.

فإن قلت: قوله «فمن كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه كان هو أهلاً للوجوب» مما لا يكاد يصح إذ المراد من قوله: «للوجوب» حكم الوجوب فحينئذ كان هذا بمنزلة قول من يقول: من كان أهلاً لحكم البيع بوجه كان أهلاً لحكم البيع.

وقول من يقول: من كان أهلاً لحكم الطلاق بوجه كان أهلاً لحكم الطلاق ونحوهما، وهذا مما يأباه استقامة الكلام؛ لأن الوجوب الثاني لا يفيد غير الوجوب الأول، فكان الشرط والجزاء شيئًا واحدًا وهذا لا يصح.

قلت: لا بل هو مستقيم غاية الاستقامة؛ لأن الوجوب الأول مقيد بوجه من الوجوه.

والثاني: مطلق فكان تقديره من كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه من

---

(١) أو أن أهلية الوجوب هي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أوعليه.
راجع: عوارض الأهلية ص ١٦٥.

ومن لا فلا.

الوجوه أي على صلاحية احتمال حكم الوجوب بوجه نادر.

(**كان هو أهلاً**) لحكم (**الوجوب**) مطلقًا أي في الوجوه كلها أي في حق الأداء والقضاء. كما إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي في آخر وقت الصلاة على وجه يتمكن فيه من الشروع في الصلاة لا غير تجب عليه تلك الصلاة[1] لاحتمال امتداد ذلك الوقت على وجه يسع فيه تلك الصلاة أداء، فيجب عليه قضاء تلك الصلاة، وإن لم يمتد ذلك الوقت؛ لأنه لما كان أهلاً لحكم وجوب الصلاة بوجه من الوجوه قلنا بأهليته له مطلقًا، يعني في حق الأداء والقضاء، حتى أنه إذا لم يدرك ذلك المقدار من الوقت لا تجب عليه تلك الصلاة التي لم يدرك وقتها أصلاً؛ لأنه لم يكن أهلاً لحكم وجوب تلك الصلاة بوجه من الوجوه، فلا تجب عليه تلك الصلاة وهو معنى قوله: (**ومن لا فلا**).

فإن قلت: يلزم على ذلك الكلي وهو قوله: «فمن كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه كان أهلاً للوجوب مطلقًا» الجنين فإنه أهلٌ للوجوب له حتى صار أهلاً للإرث والوصية وليس بأهل للوجوب عليه حتى لم يصر أهلاً للضمان.

وكذلك الصبي في حقوق الله تعالى الخالصة حيث لم يصر هو أهلاً لوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما على ما هو اختيار المصنف ـ رحمه الله ـ مع كونه أهلاً للوجوب له، وعليه في حقوق العباد.

قلت: المراد من ذلك الكلي هوأن يكون أهلاً لحكم الوجوب بوجه كان أهلاً للوجوب مطلقًا أي في حق ذلك الحكم الذي كان أهلاً لحكم الوجوب

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤١٣ ـ ٤١٤.

وأهلية الأداء نوعان:

كامل يصلح للزوم العهدة، وقاصر لا يصلح للزوم العهدة.

أما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وأن الآدمي يولد.

بوجه كان أهلاً لحكم الوجوب مطلقًا لا في حق حكم آخر، ولأن الجنين لا يرد على ذلك الكلي نقضًا؛ لأنه قال: «فمن كان أهلاً» وهو لا يتناول الجنين؛ لأن الجنين بمنزلة جزء الأم كيدها ورجلها، وكلمة مَنْ للعقلاء.

وأما الإرث والوصية فليسا بثابتين له في الحال بل على تقدير أن يولد حيًا فكان ذلك عملاً بالتوقف للاحتياط لا لكونه أهلاً لهما في الحال.

وأما الصبي فجوابه مذكور في الكتاب وهو قوله: وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الإجمال، فإنه متى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وإن صح سببه ومحله[1] إلى آخره.

(**يصلح للزوم العهدة**)[2] أي للزوم الضمان.

(**فبناء على قيام الذمة**)، والذمة: عبارةٌ عن الصلاحية للإيجاب والاستيجاب[3]، أي يجب عليه الواجب ويجب له على غيره.

---

(١) راجع: ص (٢٢٣٥).

(٢) أهلية الأداء: هي صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه معتبر شرعًا.
راجع: حاشية الرهاوي على شرح ابن الملك ص ٩٣٦.

(٣) الذمة في اللغة: العهد والأمان والكفالة، وقيل معناها: الحق والحرمة.
وفي الاصطلاح: اختلف العلماء فيه، فاعتبرها البعض وصفًا، بينما البعض الآخر ذاتًا.
=

وله ذمة صالحة للوجوب بإجماع الفقهاء رحمهم الله بناء على العهد الماضي، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية.

(وله ذمة صالحةٌ للوجوب) أي للوجوب له وعليه.

أما له: فإن نفقته وأجرة رضاعه على أبيه، ومن اشترى ماله من وليه يجب ثمنه له على المشتري.

وأما عليه: فإن ولي الصبي إذا اشترى للصبي شيئًا كما وُلد لزمه الثمن، وكذلك إذا انقلب على مال إنسان كالقارورة مثلاً فأتلفها يضمن[1].

(قال الله تعالى: ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾) وعامة المفسرين على إخراج ذرية آدم من ظهره، وأخذ الميثاق عليهم في عصره.

قال أبو العالية[2] ـ رحمه الله ـ جمعهم جميعًا يومئذ فجعلهم أرواحًا ثم صورهم ثم استنطقهم وأخذ عليهم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم ﴿أَلَسْتُ

= فمن جعلها وصفًا عرفها بأنها: وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له وعليه.
ومن جعلها ذاتًا عرفها بأنها: نفس لها عهد، فإن الإنسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه عند جميع الفقهاء بخلاف سائر الحيوانات.
راجع: التعريفات ص ١٤٣، معجم لغة الفقهاء ص ٢١٤، عوارض الأهلية ص ٩٤ـ٩٥.

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٩٨.

(٢) هو: رُفَيع بن مهْران أبو العالية الرِّماحي البصري، الفقيه، الثقة. أدرك زمان النبي عليه السلام وهو شاب. أسلم في خلافة أبي بكر الصديق، وحفظ القرآن وقرأه على أُبيٍّ، وسمع من عمر وابن مسعود وعلي وعائشة . . . رضي الله عنهم أجمعين. =

....

بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾[1] قال فإني أشهد عليكم السموات السبع والأرضين السبع وأشهد عليكم أباكم آدم أن تقولوا يوم القيامة ما لم تعلموا. اعلموا أنه لا إله غيري فلا تشركوا بي شيئًا. قالوا: نشهد أنك إلهنا لا إله غيرك؛ فأقروا يومئذ بالطاعة[2].

قال ابن عباس وأبيُّ بن كعب رضي الله عنهم: فجعلهم سامعين ناطقين عقلاء مختارين، فإنه أشهدهم، ولا يصح الإشهاد إلا على الموصوفين بهذه الصفات، ولأنه خاطبهم فدل على سماعهم، وأجابوا فدل على كلامهم، وقالوا: شهدنا، فدل على علمهم وعقلهم، وقال: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أي كراهة أن تقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[3]، فدل على اختيارهم[4]، وليس بمستبعد وضع هذه الأشياء في الذرّ الصغار من قدرة الله

= قال أبو بكر بن أبي داود: «ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن من أبي العالية ثم سعيد بن جبير». وله تفسير رواه عنه الربيع بن أنس البكري، توفي في شوال سنة ثلاث وتسعين من الهجرة.

انظر: طبقات المفسرين للداودي ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩ رقم ١٧٠، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٨، تهذيب سير أعلام النبلاء ١/ ١٤٢ رقم ٤٦٦.

(١) سورة الأعراف، آية: ١٧٢.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٩/ ١١٥، مع اختلاف بسيط في العبارة.

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٧٢.

(٤) انظر: تفسير الدر المنثور ٣/ ١٤١ ـ ١٤٥.

. . . .

تعالى اعتباراً بنمل سليمان[1] وهدهده[2] وكلام عيسى عليه السلام في المهد[3] وشهادة الرضيع ليوسف عليه السلام[4].

فإن قالوا: ما وجه إلزام الحجة بقوله: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ ونحن لا نذكر هذا الميثاق وإن تفكَّرنا.

قلنا: الله تعالى أنسانا ذلك ابتلاءً؛ لأن الدنيا دار غيب، وعلينا الإيمان بالغيب، ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء، وليس ما يُنسى تزول به الحجة ويثبت به العذر. قال الله تعالى في أعمالنا: ﴿أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ﴾[5]، وأخبر أنه سينبؤنا به وقال: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ﴾[6].

---

(١) إشارة إلى قوله: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (١٧) حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ النمل، آية: ١٧-١٨.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ النمل، آية: ٢٠.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران، آية: ٤٦، وقوله تعالى: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً﴾ المائدة، آية: ١١٠.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ يوسف، آية: ٢٦، وجاء في تفسير الكشاف ٢/ ٢٥١ في تفسير قوله: ﴿وشهد شاهد﴾ قيل: كان - الشاهد - ابن خال لها صبيًا في المهد.

(٥) سورة المجادلة، آية: ٦.

(٦) سورة ق، آية: ٢٢.

وقال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ والذمة العهد، وإنما

ولأن الله تعالى جدَّد هذا العهد وذكَّرنا هذا المنسي بإرسال الرسل وإنزال الكتب بعده، فلم يثبت العذر. إلى هذا أشار في «التيسير»[1].

وذكر في «الكشاف» ومعنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلابهم نسلاً وإشهادهم على أنفسهم، وقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدي، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرَّرهم وقال لهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى أنت ربنا[2].

والشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور ـ رحمه الله ـ رجح هذا القول أيضًا في «التأويلات»[3].

﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾[4] أي عمله من الخير والشر[5] هو من قولك: طار له سهم، إذا خرج؛ يعني ألزمناه ما طار له من عمله في

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٢١٧ من الكتاب المذكور.

(٢) انظر: الكشاف ٢/ ١٠٣.

(٣) انظرترجيحه في: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٩٦.

(٤) سورة الإسراء، آية: ١٣.

(٥) قال ابن عباس: ﴿طائره﴾ عمله وما قدر عليه من خير وشر وهو ملازمه أينما كان.
وقال مقاتل والكلبي: خيره وشره معه لا يفارقه حتى يحاسب به.
وقيل: عمله ورزقه، وفيه أقوال كثيرة راجعها في:
تفسير القرطبي ١٠/ ٢٢٩، وتفسير الكشاف ٢/ ٣٥٤.

يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد حتى وإن ولي الصبي إذا اشترى للصبي كما ولد لزمه الثمن، وقبل الانفصال هو جزء من وجه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه.

ذمته[1] والمراد من العنق الذمة، والمعنى أن عمله لازم له لزوم القلادة أو الغل لا يُفك عنه، وهذا وصف ثابتٌ لكل إنسان، وابن اليوم إنسان فيدخل تحت حكم النص.

وقوله: (**لها ذمة وعهد**) كلاهما واحد؛ لأن الذمة في اللغة: العهد. قال الله تعالى: ﴿**لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً**﴾[2] أي لا يحفظون قرابة ولا عهدًا[3]، ومنه يقال لأهل الذمة: العاهدون.

(**وقبل الانفصال هو جزء من وجه**) حتى إنه ينتقل بانتقال الأم ويقر بقرارها، وكذلك يعتق بعتقها ويدخل في بيعها كسائر أجزائها؛ ولكن لما كانت نفسًا ذات حياة على عرضية الانفصال اعتُبر منفصلاً في بعض الأحكام.

(**حتى صلح ليجب له الحق**) حيث يصح إعتاقه مقصودًا، والوصية له جائزة، ويرث هو من أقاربه، وتجب الغرة في حقه، (**ولم يجب عليه**) حتى إن مال الغير لو تلف بثقل أمه لا يجب عليه شيء من ضمانه، ويُصان هو عند

---

(١) وطائر الإنسان: عمله الذي قلّده.
راجع: الصحاح ٢/ ٧٢٨ مادة: طير.

(٢) سورة التوبة، آية: ٨.

(٣) انظره في: تفسير القرطبي ٨/ ٧٩.

وإذا انفصل فظهرت ذمته مطلقة كان أهلاً لذمته للوجوب غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه.

فيجوز أن تبطل لعدم حكمه وغرضه، فكما ينعدم الوجوب لعدم محله

جناية أمه عن أن يقع الضرر عليه، فكان هذا أثر أن لا تكون ذمته مطلقة.

(**كان أهلاً بذمته للوجوب**) أي للوجوب له وعليه، (**غير أن الوجوب**) جواب سؤال مقدر بأن يقال: لما كان أهلاً للوجوب مطلقًا كان ينبغي أن يجب عليه الإيمان والصلاة والزكاة وغيرها.

فأجاب عنه بهذا وقال: وهو وإن كان أهلاً للوجوب في حقوق الله تعالى إلاأن حقوق الله تعالى لا تجب عليه لعدم حكم الوجوب؛ لأن حكم الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء، وذلك إنما يظهر بالأداء وبتركه؛ إذ بهما يظهر المطيع والعاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى: ﴿**لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[1]، وذلك إنما يكون عند تمام العقل الكامل وهو عند البلوغ، فلا يكون الصبي أهلاً لحكم وجوب حقوق الله تعالى لذلك.

(**فيجوز أن تبطل لعدم حكمه**) وهو الأداء (**وغرضه**) وهو الابتلاء (**كما ينعدم الوجوب لعدم محله**) كبيع الحر، وإنما قلنا: إن الوجوب يبطل لعدم حكم الوجوب؛ لأن الوجوب بدون حكمه غير مفيد كما إذا اشترى مال نفسه من غيره أو من نفسه لا يصح لعدم إفادته الحكم.

---

(١) سورة هود، آية: ٧.

فكذلك يجوز أن ينعدم لعدم حكمه أيضًا، فيصير هذا القسم منقسمًا بانقسام الأحكام، وقد مر التقسيم قبل هذا في أول الفصل.

فأما في حقوق العباد فما كان منها غرمًا وعوضًا فالصبي من أهل وجوبه؛ لأن حكمه وهو أداء العين يحتمل النيابة؛ لأن المال مقصود لا الأداء، فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه، وما كان صلة لها شبه

(**فيصير هذا القسم**) وهو الصلاح للحكم (**منقسمًا بانقسام الأحكام**) فإن الأحكام في أصل القسمة نوعان: حق الله تعالى، وحق العباد، وكل واحد منهما على أنواع.

(**وقد مر التقسيم قبل هذا في أول**) أي في أول الفصل الذي قال: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقًا على باب القياس شيئان، وهو باب معرفة أقسام الأسباب والعلل والشروط [1]، فإنه ذكر فيه جميع تقسيم الأحكام من حقوق الله تعالى وحقوق العباد، فلما سدّ باب وجوب جميع حقوق الله تعالى على الصبي بطريق الإشارة بقوله: «غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز أن يبطل لعدم حكمه» شرع في بيان ترتيب حقوق العباد فقال:

(**فأما في حقوق العباد**) إلى آخره. (**فما كان منها غُرمًا**) كوجوب ضمان المتلف (**وعوضًا**) كوجوب ثمن المشتري لأن المال مقصودٌ لا الأداء

---

(١) انظر: ص (٢٠٨٨) فما بعدها.

بالمؤن وهي نفقة الزوجات والقرابات لزمه أيضًا الزوجات فلها شبه بالأعواض.

وأما الأخرى فمؤونة اليسار وكل صلة لها شبه بالأجزية لم يكن الصبي من أهله مثل تحمل العقل؛ لأنه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلاً بالكف عن الأخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة أو

الذي هو الفعل، فإن المراد به رفع الخسران، وما يكون خيرًا له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه في حصول هذا المقصود.

(**فلها شبه بالأعواض**)؛ لأن وجوب نفقة الزوجات باعتبار احتسابها للزوج وقد حصل الحبس له، فيجب عليه ما يقابله كثمن المشتري لكنها ليست بعوض حقيقي؛ لأن العوض الحقيقي إنما يكون في الأموال.

(**وأما الأخرى**) أي نفقة القرابات (**فمؤونة اليسار**)[1]؛ لأن نفقة القريب إنما تجب إذا كان من عليه النفقة غنيًا، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه لوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون، لكن النصاب الذي يجب بسببه نفقة القرابات لا يشترط فيه النمو بخلاف نصاب الزكاة، ثم أداء الولي فيه كأدائه، فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن حكمه، فيثبت الوجوب في حق الصبي لذلك.

(**مقابلاً بالكف عن الأخذ على يد الظالم**) والصبي لا يتمكن من أخذ يد الظالم بالكفّ عن التعدي، فلذلك لا يتحمل الصبي الدية.

---

(١) انظر: الهداية مع شرحها فتح القدير ٢/ ٢٨٦.

جزاء لم يجب عليه على ما مر ؛ لأنه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه ، وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الإجمال أن الوجوب لازم متى صح بحكمه ، ومتى بطل القول بحكمه بطل بوجوبه .

(**لم يجب عليه على ما مر**) وهو قوله : وكل صلة لها شبة بالأخروية لم يكن الصبي من أهله[1] ؛ لأنـه (**لا يصلح لحكمه**) وهو الجزاء ؛ لأن الجزاء مرتب على كامل العقل لتحقيق الابتلاء في حقه وذلك إنما يكون بالبلوغ .

(**وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الإجمال**) أي على الجملة .

يعني : سر جمله سخن در حقوق خداى تعالى بر صبي انست كه اعتبار حكم راست در هر كدام صورتيكه صحت حكم است در حق صبي ، سبب وجوب وى نيز ثابت است ودر هر كدام صورت كه صحت حكم در حق وي نيست ، سبب وجوب وي نيز در حق وى ثابت ني[2] .

ثم الذي يصح القول بحكمه في حق الصبي صدقة الفطر أي على قول أبي حنيفة وأبي يوسف خلافًا لمحمد[3] ـ رحمهم الله ـ ؛ لأن فيها معنى المؤونة ، فيثبت الوجوب في حقه بحكمه وهو الأداء من ماله بواسطة الولي كذلك

---

(١) انظر : ص (٢١٢٠) .

(٢) معناها : خلاصة القول في حقوق الله تعالى على الصبي هو : إن الاعتبار للحكم ، متى صح الحكم في حقه فسبب وجوبه ثابت عليه ، ومتى لم يصح الحكم في حقه فسبب وجوبه غير ثابت عليه .

(٣) وهو قول زفر كذلك ـ وهو القياس ـ وقول أبي حنيفة ومحمد هو الاستحسان .
راجع : الهداية بشرحيها : فتح القدير والعناية ٢/ ٢٨٥ .

وإن صح سببه القول ومحله لأن الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ينعدم لعدم محله، فينعدم أيضًا لعدم حكمه، وقد مر تقسيم هذه الجملة أيضًا، فأما الإيمان فلا يجب على الصبي قبل أن يعقل لما قلنا من عدم أهلية الأداء.

العشر والخراج، فإن وجوبهما عليه لصحة حكم الوجوب عليه وهو الأداء بالولي الذي قام مقامه في أداء المؤونات، فإن معنى القربة في ذلك غير مقصود، بل المال هو المقصود فيه وأداء الولي في ذلك كأدائه، والذي بَطل القول بحكمه وجوب الإيمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وهو الأداء وجوبًا عن عقل واختيار، فلا يكون القول بالوجوب هاهنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما في حق البهائم، وذلك لا يجوز القول به.

وكذلك العبادات المحضة كلها البدني والمالي في ذلك سواء؛ لأن حكم الوجوب وهو معنى الابتلاء لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب.

وقوله: (**وإن صح سببه**) كما في ملك النصاب (**ومحله**) وهو ذات الصبي؛ (**لأن الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه**) كما إذا لم يملك النصاب، ومرة (**لعدم محله**) كعدم وجوب الإيمان والصلاة والصوم على البهائم وإن وجدت أسبابها من حدوث العالم ودلوك الشمس وشهود الشهر (**فينعدم أيضًا لعدم حكمه**) أي فينعدم الوجوب أيضًا لعدم حكم ذلك الوجوب في حق الصبي وهو معنى الابتلاء، (**وقد مر تقسيم هذه الجملة**)

وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن أو بالمال لا تجب عليه وإن وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الأداء؛ لأن الأداء، هو المقصود في حقوق الله تعالى، وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقًا للابتلاء والصغر ينافيه، وما يتأدى بالنائب لا يصلح طاعة لأنها نيابة جبر لا اختيار، فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودًا وذلك باطل في جنس القرب، فلذلك لم يلزمه الزكاة والصلاة والحج والصوم.

أي في باب معرفة أقسام الأسباب[1].

(**لأنها نيابة جبر لا اختيار**) أي لأن النيابة الثابتة في حق الصبي نيابة جبر وهي نيابة وليه عنه؛ لأن الصبي لم يجعله وليًا باختياره بل جعله الله تعالى وليًا عنه بدون اختيار الصبي فيما صح حكمه إذا عجز الصبي عن الإتيان به كما في العشر والخراج على ما ذكرنا.

ولو جعلنا كذلك في حق الزكاة لصار المال هو المقصود والمال ليس بمقصود في العبادات المحضة، بل أداء من وجب عليه الزكاة هو المقصود إما بنفسه أو بنائبه باختياره، وفي قوله: «لأنها نيابة جبر لا اختيار» إشارةٌ إلى أن العبادات الخالصة المتعلقة بالمال تتأدى بالنائب إذا كانت النيابة عن اختيار، وذلك إنما يكون في حق البالغ لا في حق الصبي لوجود الفعل عن اختيار منه معنى[2].

---

(١) انظر: ص (٢٠٨٨) فما بعدها.

(٢) لذلك اختلف العلماء في وجوب الزكاة على الصبي:

وما يشوبه معنى المؤونة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند محمد - رحمه الله - لما قلنا ولزمه عند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - اجتزاء بالأهلية القاصرة وذلك بواسطة الولي، ولزمه ما كان مؤونة في الأصل وهو العشر والخراج،

(**وما يشوبه معنى المؤونة مثل صدقة الفطر**)؛ لأن صدقة الفطر عبادة فيها معنى المؤونة.

وقوله: (**لم يلزمه عند محمد لما قلنا**) إشارةٌ إلى قوله: «لأن الأداء هو المقصود في حقوق الله تعالى»، (**ولزمه ما كان مؤونة في الأصل وهو العشر والخراج**)؛ لأن العشر مؤونة فيها معنى العبادة والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة فكانت المؤونة فيهما أصلاً، وإنما كانت المؤونة فيهما أصلاً؛ لأن سببهما الأرض النامية وهي تبقى بحماية الإمام، والعشر والخراج يأخذهما الإمام ويصرفهما إلى مصارفهما، والمؤونة ما كان سببًا لبقاء الشيء، فكان دفع العشر والخراج نصرة للإمام معنى فلذلك كان فيهما معنى المؤونة.

= فقال أبو حنيفة ومن معه: لا تجب الزكاة في مال الصبي إلا إذا كان زرعًا أو ثمارًا.
وقال الجمهور (الإمام مالك والشافعي، وأحمد، وهو قول عمر، وعائشة): تجب الزكاة في ماله مطلقًا.
وقال سعيد بن المسيب ومن معه: لا تجب مطلقًا.
وقال ابن مسعود رضي الله عنه يعد الوصي عنه سنين ثم يخبره بعد البلوغ إن شاء أدى وإن شاء لم يؤد.
انظر: شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ١٥٦، الكافي لابن عبد البر ص ٨٨، المجموع ٥/ ٣٢٩، المغني ٢/ ٤٩٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٠١.

لما ذكرنا، وما كان عقوبة لم يجب أصلاً لعدم حكمه، ولهذا كان الكافر أهلاً لأحكام لا يُراد بها وجه الله تعالى؛ لأنه أهل لأدائها فكان أهلاً للوجوب له وعليه.

وقوله: (**لما ذكرنا**) إشارة إلى ما ذكر في باب معرفة أقسام الأسباب والعلل بقوله: والمؤونة التي فيها معنى القربة هي العشر[1] إلى آخره.

(**وما كان عقوبة لم يجب أصلاً**) سواءً كان وجوب العقوبة خالصًا لله تعالى أو مختلطًا بحقوق العباد؛ لأن الصبي ليس بأهل للجزاء بالعقاب؛ لأن ذلك يُبتنى على الابتلاء، والابتلاء بالبلوغ.

وقوله: (**ولهذا كان الكافر أهلاً لأحكام لا يُراد بها وجه الله تعالى**) وهذا إيضاح بقوله: «وما كان عقوبة لم يجب أصلاً لعدم حكمه» يعني أن وجوب الشيء على الإنسان دائرٌ مع صحة حكمه، فأينما صح حكم وجوب شيء ما صح القول بوجوب ذلك الشيء عليه وما لا فلا، وعلى ما ذكر قبل هذا أيضًا بقوله: إن الوجوب لازمٌ متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه، ثم الأحكام التي لا يراد بها وجه الله تعالى أحكام المعاملات مثل: البياعات والأشربة والأنكحة والإجارات وغيرها، فكان أهلاً للوجوب له وعليه، فإنه يُطلب مديونه بدين له عليه ويُطالب هو أيضًا بدين عليه للغير وكذلك في عكسه.

---

(١) انظر: ص (٢٠٩٥).

ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن أهلاً لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله عز وجل عليه.

(**ولمّا لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن أهلاً لوجوب شيء من الشرائع**)[1]، فكان هذا تقريرًا لما ذكر قبل هذا أن الوجوب لازمٌ متى صح القول بحكمه، ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وإن صح سببه.

لما أن الأسباب إنما تقع معتبرة إذا أوجبت أحكامها، فلما لم يكن الكافر أهلاً لحكم أداء العبادات لم يصح القول بوجوب أداء العبادات عليه.

---

(١) لا خلاف أن الخطاب بالشرائع التي هي للطاعات يتناول الكفار في حكم المؤاخذة في الآخرة على معنى أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، وأنهم ينكرون اللزوم اعتقادًا وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد، فإن التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شيء من الشرائع، فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على أصل الكفر.
فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا، فمذهب العراقيين من الحنفية أن الخطاب يتناول، وأن الأداء واجب عليهم، وهو مذهب الشافعي، وعامة أصحاب الحديث.
وقال عامة مشايخ ما وراء النهر: إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، وإليه مال القاضي الإمام أبو زيد والشيخان (السرخسي، والبزدوي) وهو اختيار عبد العزيز البخاري.
وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا، فإنهم لو أدوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالإجماع.
وإنما تظهر في حق أحكام الآخرة، فإن عند الفريق الأول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر، كما يعاقبون بترك الاعتقاد، وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٠٢ـ٤٠٣، وراجع هـ (١٥) ص (٣٠٩).

وكان الخطاب بها موضوعًا عنه عندنا، ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه.

فإن قيل: أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وإن لم يكن أهلاً لملك المال، فكذلك يجوز أن يكون الكافر مخاطبًا بأداء العبادات وإن لم يكن أهلاً لما هو المقصود بالأداء.

قلنا: صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى في حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا أُعتق كالمكاتب.

فأما هنا فلا يثبت الأداء في حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالأداء أو على أن يتقرر له ذلك بعد إيمانه. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في أصول «الفقه»[1].

وقوله: ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة ـ إلى أن قال ـ: (**ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه**) افترق الحكم في حق الكافر بين وجوب الإيمان وبين وجوب الشرائع؛ حيث لم تجب الشرائع وهي الصلاة والزكاة وغيرهما عليه، ووجب الإيمان عليه لاختلاف حكميهما على ما ذكر في الكتاب، وهذا لأنا لو قلنا بوجوب الإيمان على الكافر لا يلزم الفساد الذي لزم فيما قلنا بوجوب العبادات؛ لأنه يكون مؤمنًا عند وجود الإيمان منه، والمؤمن أهل لثواب الآخرة، بخلاف أداء الشرائع، فإنه لا يُخاطب به لما ذكر في الكتاب من لزوم القول حينئذ بوجوب الإيمان بطريق الاقتضاء وهو رأس

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ٧٦ـ٧٧.

ولم يجعل مخاطبًا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة، فلم يصلح أن يجعل شرطًا مقتضيًا.

العبادات، فلا يصح أن يثبت في ضمن فروع الطاعات من العبادات، ولأن فيه فسادًا آخر وهو أن حكم أداء العبادات ثواب الآخرة، والكافر مع كفره ليس بأهل لثواب الآخرة فلا يصح القول بوجوب سبب هذا الحكم كما ذكر قبل هذا: أن ما لا يصح القول في حق إنسان بثبوت حكم ما لا يصح القول بوجوب سبب مثل هذا الحكم في حقه، فكان وجوب الإيمان على الكافر وعدم وجوب شيء من الشرائع عليه نظير تعليق طلاق المرأة بنكاحها.

ونظير تعليق طلاق الأجنبية بدخول الدار مثلاً حيث يصح الأول لكون المرأة محلاً للطلاق عند النكاح لا محالة، كما أن الكافر كان أهلاً لحكم الإيمان وهو دخول الجنة عند الإيمان، ولا يصح الثاني لعدم محلية المرأة للطلاق عند دخول الدار ظاهرًا؛ لأن الظاهر من المعدوم استمراره على العدم والمرأة لا تصلح محلاً للطلاق قبل النكاح.

(**ولم يُجعل مخاطبًا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان**) هذا جواب إشكال وهو أن يقال: لما لم تكن العبادات معتبرة بدون الإيمان لِمَ لم يُجعل أداء الإيمان ثابتًا تقديرًا في حق الكافر ليصح التكليف بالشرائع والعبادات بناء على ثبوت الإيمان اقتضاء كما في سائر الأحكام الثابتة بالاقتضاء؛ (**لأنه**) أي لأن الإيمان (**رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة**) فلا يكون الأصل تبعًا لفرعه الذي هو تبعه، ولذلك لم يكن الأصل لشيء أن يثبت بطريق الاقتضاء لذلك الشيء؛ لأن في ثبوت الشيء بطريق الاقتضاء معنى التبعية؛ لأن المقتضى

. . . .

الذي هو غير مذكور شرط صحة المقتضي المذكور والشرط تبع للمشروط.

فلذلك لا يصح ثبوت الإيمان بطريق الاقتضاء للعبادات، فكان هذا نظير ما إذا قال المولى لعبده: تزوج أربعًا؛ أو قال لعبده الذي حنث في يمينه: كفِّر يمينك بإعتاق هذا العبد ـ لا يعتق العبد مع أن تزوج الأربع من النساء وإعتاق العبد من نفسه لا يصح بدون الحرية، لما أن الحرية أصلٌ للتزوج بالأربع من النساء، والتزوج بها تبع لها، فلا يصلح أن تكون هي تبعًا للتزويج وكذلك في إعتاق العبد من نفسه.

فإن قلت: لا نسلم أنا لو قلنا بوجوب العبادات على الكافر أن يلزم من ضرورته وجوب تقديم الإيمان ثابتًا في حقه بطريق الاقتضاء؛ لأن الإيمان قد وجب على الكافر قبل توجه الخطاب عليه بالعبادات بسببه وهو الآيات الدالة على حدوث العالم.

والدليل على أن الكفار مخاطبون بالإيمان قبل الخطاب بالشرائع قوله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[1] على ما ذكرنا في شرح الخطبة[2]، ولما كان كذلك وجب أن يخاطب الكفار بالشرائع لثبوت وجوب الإيمان قبله بسببه وعدم ثبوته بطريق الاقتضاء.

قلت: سلمنا أن الكفار مخاطبون قبل ورود الشرائع بالإيمان أي بالإيمان

(١) سورة آل عمران، آية: ١٠٣.

(٢) انظر: ص (١٧٥) فما بعدها.

وقد قال بعض مشايخنا ـ رحمهم الله ـ بوجوب كل الأحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الأسباب ثم السقوط بعذر الحرج.

الذي دل عليه حدوث العالم وهو وجود الله تعالى وتوحّده لا الإيمان بأن الله تعالى فرض الصلاة والزكاة والصوم وغيرها، وإنما وجب الإيمان بهذه الأشياء بعد ورود الشرائع.

فصح قولنا: إنهم لو كانوا مخاطبين بالشرائع يلزم أن يكون الإيمان بالله تعالى بأن الله تعالى فرض الصلاة والزكاة والصوم وغيرها وأنا قَبلتُها كلَّها، ولا يصح ذلك؛ لأن الإيمان بقبول هذه الأشياء أصلٌ، فلا يصلح أن يكون ثابتًا بطريق الاقتضاء، ولأن تمام قطع معذرة الكفار إنما يثبت عند إرسال الرسل، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2] ووجوب الشرائع إنما يكون بإرسال الرسل، وبالنظر إلى احتجاجهم هذا يلزم أن يكون الكفار كأنهم ليسوا بمخاطبين بالإيمان قبل إرسال الرسل.

(**وقد قال بعض مشايخنا**) ومنهم القاضي أبو زيد ـ رحمه الله ـ حيث قال في «التقويم»: إن وجوب الحقوق الشرعية كلها بأسباب جعلها الشرع أسبابًا للوجوب دون الأمر والخطاب كالزكاة بملك النصاب والحج بالبيت والصلوات

---

(١) سورة طه، آية: ١٣٤.

(٢) سورة الإسراء، آية: ١٥١.

. . . .

بأوقاتها والصوم بشهر رمضان والإيمان بالآيات الدالة على الله تعالى والنكاح بالمهر - إلى أن قال - وهذه الأسباب قائمة في حق الصبي والبالغ على السواء، فلا ينبغي أن يقع الفرق بينهما في حصة الوجوب، فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذر يسقُط بمثله بعد البلوغ تيسيرًا علينا لا لأنه ليس بأهل له[1].

وهذا كما قيل: إن النائم يلزمه حقوق الله تعالى ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ؛ لأنه لا يقدر ولا يعلم به، فكم من بالغ يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه كابن السبيل تلزمه زكاة أمواله، ثم لو مات قبل الوصول إلى ماله تسقط عنه، وذكر أيضًا هذا السؤال والجواب بقوله: فإن قيل: قال النبي عليه السلام: «**رُفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم**».

قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة؛ إنما يدل على سقوط أداء الواجب؛ لأن القلم للحساب والحساب على ترك ما عليه من الأداء لا على الوجوب، فإن الواجب متى تأجّل لا يؤاخذ العبد به والوجوب قائم. ألا ترى أنه قرنه بالنائم، والنائم تلزمه الصلاة في ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ فكذلك الصبي؛ لأنهم جميعًا دخلوا تحت رفع واحد[2].

وأما الإمام المحقق شمس الأئمة - رحمه الله - فقد وافق فخر الإسلام - رحمه الله - فيما اختاره من القول، فجعل الأقوال هنا على ثلاثة:

(١) انظر: ص ٨٦٥ - ٨٦٦ الجزء المحقق من الكتاب المذكور.
(٢) انظر: تقويم الأدلة الجزء المحقق ص ٨٧١ - ٨٧٢.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه.

قوم يُثبتون وجوب حقوق الله تعالى من الصلاة والزكاة وغيرهما من حين يُولد باعتبار مجرد الذمة إذا وُجد الأسباب ثم يُسقطون، فكان فيه مجاوزة الحد بالغلو في الإيجاب.

وقومٌ لا يعتبرون الأسباب أصلاً، فكان فيه مجاوزة الحد بالغلو في التقصير.

والقول الصحيح فيه أن نقول بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب، وليس لابن اليوم صلاحية حكم الوجوب وهو الأداء عن اختيار، فلا يثبت مثل هذا الوجوب في حقه وإن تحقق السبب وهو في العبادات المحضة والعقوبات.

وأما حقوق العباد فمنها ما تثبت كما في الأعواض والمُؤن ومنها ما لا تثبت كالصلة التي لها شبهة الجزاء على ترك حفظ يد الظالم إلى آخره[1].

(**وقد كنا عليه مدة**) أي على ما قاله بعض مشايخنا بوجوب كل الأحكام والعبادات على الصبي، (**لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه**) وهو أن الوجوب لازمٌ متى صح القول بحكمه، ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وإن صح سببه ومحله على ما ذكر قبل هذا، ولا نقول بأن الوجوب في حق كل الأحكام ثابت على الصبي، ثم سقوط الحكم لدفع

---

(١) راجع: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤ بالتصرف.

وهذا أسلم الطريقين صورة ومعنى وتقليداً.

الحرج بعذر الصبا؛ بل لا يثبت الوجوب أصلاً فيما لا يتصور منه حكم ذلك الوجوب، حتى إن دلوك الشمس وشهود الشهر لا يثبت بهما وجوب الصلاة والصوم أصلاً من الابتداء على الصبي، لا أن يثبت الوجوب أولاً لوجود الذمة والسبب ثم السقوط بعد ذلك بعذر الصبا؛ لأنه لوكان كذلك كان ينبغي أن يقال: إذا اتفق الأداء منه للصلاة والصوم مثلاً كان مؤديًا للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر، فإنه إذا أدى كان مؤديًا للواجب، وبالاتفاق لا يكون الصبي مؤديًا للواجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات، فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلاً.

(**وهذا أسلم الطريقين**) أي ما قلنا أسلم مما قاله بعض مشايخنا.

(**صورة**)؛ لأن القول بالوجوب ثم السقوط من غير غرض يحصل به تصور بصورة العبث، ولأن وجوب الأداء لم يكن عليه بالاتفاق مع قيام الذمة، فيجب أن لا يكون عليه صورة نفس الوجوب.

(**ومعنى**)؛ لأن المعنى يقتضي أن يكون المقصود من الوجوب الأداء، والأداء غير ممكن من ابن يوم، فلا فائدة في إثبات الوجوب عليه لما ذكرنا أن القول بنفس الوجوب مع عدم حكمه أصلاً لعدم صلاحية المحل لذلك الحكم غير مشروع، إذ القول بذلك يؤدي إلى القول بصحة الوجوب على البهائم.

(**وتقليداً**)؛ لأنه لم يقل أحد من السلف بوجوب الأحكام وعدم وجوب

وحجة.

الأداء أصلاً في حق أحد، ولأن في السلف وهم الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ مَن قال: إنه لا يجب على الصبي شيء من الأحكام.

(وحجةً)؛ أي استدلالاً بالمتفق عليه، وهو أنه لو كان الوجوب ثابتًا على الصبي ثم يسقط لدفع الحرج عنه كان ينبغي أن يقال: إذا اتفق الأداء منه كان مؤديًا للواجب كصوم رمضان في حق المسافر وبالاتفاق أنه لا يكون مؤديًا للواجب عرفنا أن الوجوب غير ثابت عليه أصلاً لما ذكرنا، أو لأنه مرفوع القلم بالحديث، قال النبي عليه السلام: «**رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم**»، ففي حق مرفوع القلم كيف يصح القول بوجوب الحكم عليه ولا يلزم علينا ابن السبيل فإن له صلاحية نفس الوجوب لكونه عاقلاً بالغًا، لكن لم يخاطَب بالأداء تيسيرًا عليه، وذلك لا يمنع ثبوت نفس الوجوب كالمريض والمسافر في حق صوم رمضان، فإنهما لم يخاطبا به مع ثبوت نفس الوجوب كابن السبيل.

وأما ابن اليوم فليس له صلاحية أداء الصلاة أصلاً، فلم يثبت نفس الوجوب في حقه أيضًا، وعن هذا جاء الفرق الواضح بينهما، وهو أنه لو استقرض ابن السبيل من غيره مقدار الواجب من الزكاة وأدّي ـ يقع عن الفرض كما لو صام المسافر.

وأما الصبي العاقل لو أدى فرض الظهر في وقته يقع نفلاً حتى إنه لو أداه في أول الوقت ثم بلغ في آخره تجب عليه إعادته.

ولذلك قلنا في الصبي إذا بلغ في بعض شهر رمضان: إنه لا يقضي ما مضى.

وكذلك نقول في الحائض إن الصوم يلزمها لاحتمال الأداء ثم النقل

وقوله: «قلنا رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة».

قلنا: بل يدل على رفع الوجوب في الذمة في مثل هذه الصورة التي نحن بصددها، وهو أن يثبت نفس وجوب الصلاة على ابن اليوم؛ لأن نفس الوجوب إذا لم يوجب حكمها تبطل من حيث توجد؛ لأن المراد من شرعية الوجوب شغل الذمة إلى أن يؤدي ذلك إلى وجوب الأداء إما في الحال أو في ثاني الحال، وأحد منهما ليس بثابت في حق الصبي بالإجماع فلا تكون فائدة حينئذ في ثبوت نفس الوجوب بخلاف النائم والمغمى عليه، فلذلك قلنا برفع القلم من الأصل، وإلا يتصور بصورة العبث على ما ذكر في الكتاب؛ لأنه لا فائدة في ثبوت نفس الوجوب من غير معنى.

(**ولذلك قلنا في الصبي**) إلى آخره أي ولأجل ما قلنا: إن الوجوب غير ثابت في حق الصبي أصلاً قلنا: إنه لا يقضي ما مضى؛ لأن الوجوب لو كان ثابتًا في حقه ثم سقط وجوب الأداء بالعذر لوجب عليه أن يقضي ما مضى، كالمجنون إذا لم يستغرق جنونه حياته وكالمريض والمسافر إذا أفطرا.

(**وكذلك نقول في الحائض**) يرجع إلى ما ذكر في أول الباب وهو أن من كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه كان هو أهلاً للوجوب مطلقًا ومن لا فلا[1]؛

---

(١) راجع: ص (٢٢٣٥).

إلى البدل وهو القضاء؛ لأن الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم، فوجوب القول بالوجوب.

وأما الصلاة فقد بطل الأداء لما فيه من الحرج، فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه.

لأن المعنيّ من شرعية وجوب الحكم أداء الحكم لا ذات الوجوب، فلذلك قلنا بوجوب الصوم على المرأة إما أداءً أو قضاءً؛ لأن قضاءه لم يتضمن الحرج واحتمال الأداء في حق الحائض ثابتٌ؛ لأن القياس يقتضي أن لا تُشترط الطهارة عن الحيض للصوم كما لا تُشترط الطهارة له عن الجنابة والحدث، وهو معنى قوله (**أن الصوم يلزم الحائض لاحتمال الأداء**) بخلاف الصلاة، فإن في قضائها حرجًا بيّنًا، واشتراط الطهارة لها عن الحيض موافق للقياس لاشتراط الطهارة لها عن الجنابة والحدث، فلم يجب عليها قضاء الصلاة.

أو نقول: إن معنى قوله: «أن الصوم يلزم الحائض لاحتمال الأداء» أي لاحتمال الأداء في ثاني الحال من غير حرج؛ إذ ليس من شرط احتمال وجود الأصل وجوده في الحال في حق صحة الخلافة؛ بل احتمال وجوده في ثاني الحال يكفي لأن يكون الخلف خلفًا عنه إذا لم يتضمن وجوب أدائه الحرج.

ألا ترى أن المجنون والمغمى عليه إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم وليلة يجب قضاء الصلوات عليهما مع أن أداء الصلاة حال الجنون والإغماء منهما غير متصور، ومع ذلك صح القضاء خلفًا عن الأداء في حقهما لاحتمال الأداء في ثاني الحال من غير حرج، فكذلك هاهنا الصوم في حق الحائض لما لم يتضمن الحرج وجب قضاؤه بخلاف الصلاة.

وكذلك قولنا في الجنون إذا امتد صار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فبطل القول بالأداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم أيضًا، هذا في الصلوات والصيام معًا، وإذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه أصله لاحتمال حكمه، وإذا عقل الصبي واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه حتىٰ صح الأداء.

(**لعدم حكمه**) أي حكم الوجوب وهو الأداء، (**هذا في الصلوات والصيام معًا**) يعني إذا امتد بطل القول بالوجوب أصلاً لعدم حكمه.

(**لزمه أصلاً**) أي أصل وجوب الصوم.

(**قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه**) أي دون وجوب أدائه، (**حتى صح الأداء**) أي عن الفرض.

في هذه المسألة اختلفت عبارات المشايخ، فمن اختيار أستاذ العلماء شمس الأئمة الحلواني - رحمة الله عليه - أن الإيمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الأداء واجب لوجود الصلاحية لحكمه وهو الأداء، والمؤدَّى منه يكون فرضًا.

ألا ترى أنه لو آمن في هذه الحالة لم يلزمه تجديد الإقرار بعد بلوغه، فعرفنا أن أداء الفرض قد تحقق منه في حالة الصغر، فمن هذا الطريق يثبت حكم الوجوب في حقه.

والدليل عليه أنه لو أسلمت امرأته وأبى هو الإسلام بعد ما عرض عليه القاضي، فإنه يُفرِّق بينهما، ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق

وذلك لما عرفنا أن الوجوب جبر من الله تعالى بأسباب وضعت للأحكام

بينهما إذا امتنع منه[1].

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - بعد ما قال هذا: والأصح عندي أن الوجوب غير ثابت في حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ، فإن الأداء منه يصحَّح باعتبار عقله، وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعًا لا تستدعي كونه واجب الأداء - كالنفل -، فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدومٌ في حقه.

وقد بينّا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب، إلا أنه إذا أدى يكون المؤدَّى فرضًا؛ لأن حكم الوجوب يصير موجودًا بمقتضى الأداء كان المؤدَّى فرضًا بمنزلة العبد، فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت، حتى إنه وإن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي، ولكن إذا كان المؤدى فرضًا؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجودًا بمقتضى الأداء وإنما لم يكن الوجوب ثابتًا لانعدام حكمه[2].

وهذا الذي ذكره شمس الأئمة السرخسي - رحمه الله - يقتضي أن لا يثبت في حق الصبي العاقل نفس وجوب الإيمان ولا وجوب أدائه.

والذي ذكره شمس الأئمة الحلواني - رحمه الله - يقتضي أن يثبت نفس

---

(١) وهو اختيار القاضي الإمام الدبوسي وجماعة سواهم أيضًا.
وراجع قول الحلواني مع اختيار القاضي وغيرهم في: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٩، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٠٩ - ٤١٠.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٣٩ - ٣٤٠.

إذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب، وإنما ذلك في الأداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ، فثبت أنه غير مخاطب بالإيمان لكن صحة الأداء تبتنى على كون الشيء مشروعًا وعلى قدرة الأداء لا على الخطاب والتكليف، كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف.

والإغماء لما لم يُناف حكم وجوب الصوم لم يناف وجوبه وكان منافيًا لحكم وجوب الصلاة إذا امتد فكان منافيًا لوجوبه.

وجوب الإيمان ووجوب أدائه في حقه.

وتوسط المصنف فخر الإسلام ـ رحمه الله ـ حيث قال بنفس وجوب الإيمان عليه لا بوجوب أدائه وخير الأمور أوساطها.

وقوله: (**وإذا لم يخل الوجوب عن حكمه**) وهو صحة الأداء ونيابته عن الفرض.

(**والإغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم لم يُناف وجوبه**) فحكم وجوب الصوم هو الأداء في الحال أو في الثاني بلا حرج، وهو موجود في حق الصوم لا في الصلاة، فإنه إذا نوى الصلاة ثم جنَّ أو أغمي عليه ولم يوجد منه ما يفسد الصوم صح صومه.

علم بهذا أن الإغماء غير مناف للصوم، وكذلك إن لم يتمكن من الأداء في الحال يتمكن منه في الثاني بلا حرج؛ لأن الإغماء لا يستغرق الشهر عادة **فلا يحرج في قضائه بخلاف الصلوات؛ لأن الإغماء منافٍ لها في الحال؛** لأن

والنوم لما لم يكن منافيًا لحكم الوجوب إذا انتبه، لم يكن منافيًا للوجوب أيضًا.

❀ ❀ ❀

الإغماء ناقض للطهارة فلا تتحقق من المغمى عليه الصلاة، وفي الثاني يلزم الحرج لتضاعف صلوات كل يومٍ.

(**والنوم لما لم يكن منافيًا لحكم الوجوب إذا انتبه**) وهو القضاء بلا حرج؛ لأنه لم يمتد أكثر من يوم وليلة عادة لم يكن منافيًا للوجوب أيضًا، والله أعلم.

❀ ❀ ❀

باب أهلية الأداء

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل.

أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ، وكذلك

باب أهلية الأداء

(أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ) أي إذا كانت القدرة موجودة مع وصف القصور، فإن من الصبيان من لا قدرة له أصلاً لا على وجه الكمال، ولا على وجه القصور كما في الرضيع وكما في الصبي الذي لم يعقل شيئًا؛ فإنه لا قدرة لهما أصلاً، وإذا لم تكن القدرة لكل واحد منهما أصلاً لا يأتي كلامنا هذا فيه، فلذلك احترز عنه بقوله: «إذا كانت قاصرة».

والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ بقوله: فالقاصرة باعتبار قوة البدن وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ[1]، ثم المعني من قدرة البدن هو التمكن من الأداء بعقل مميز.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٤٠.

بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا؛ لأنه بمنزلة الصبي، لأنه عاقل لم يعتدل عقله، وأصل العقل يعرف بدلالة العيان، وذلك أن يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره.

وكذلك القصور يعرف بالامتحان.

(**وأصل العقل يُعرف بدلالة العيان**) أي الأثر، (**وذلك أن يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره**) يعني أن الرجل[1] إذا عاين غيره أنه يختار ما يصلح له في ثاني الحال بطريق التجربة والامتحان فيما هو مستور أمره في الحال بأنه مما يصلح له في ثاني الحال أم لا؟ وكذلك يختار ترك ما لا يصلح له في ثاني الحال فيما هو مستور أمره في الحال يحكم بأنه عاقل، كمن فصد مثلاً لدفع الحرارة أو شرب الدواء لدفع المرض.

وقد علم دفع الحرارة بالفصد ودفع المرض بشرب ذلك الدواء بالتجربة مرارًا، ولكن اندفاع الحرارة والمرض مستور بأمره حال الفصد وشرب الدواء، وكذا إذا ترك شرب الدواء الذي لا يدفع مرضه، وترك الفصد فيما لا منفعة فيه بطريق التجربة بحكم من عاينه أنه يباشر مثل هذه الأفعال النافعة ويترك ما يضره بأنه عاقل، وكذا من رأى غيره يهيّئ في الصيف ما كان ينفعه في الشتاء من جمع الحطب ورمّ[2] ما وهى من الحيطان وسدّ

---

(١) هكذا في النسختين معًا، والصحيح: الإنسان.

(٢) رَمَّ الشيء رمًا ومرَمّةً: أصلحه وقد فسد بعضه، ويقال: رم المنزل.
انظر: المعجم الوسيط ص ٣٧٤: رم.

فأما الاعتدال قاصر يتفاوت فيه البشر ، فإذا ترقى عن رتبة القصور أقيم البلوغ مقام الاعتدال في أحكام الشرع ، والأحكام في هذا الباب منقسمة على ما مر .

ثُلم[1] السقوف وإصلاح خروق السطوح وتهيئة أسباب المطاعم والملابس التي لا يمكن تحصيلها غالبًا في الشتاء ، أو لو أمكن ما يمكن مثل تحصيلها في الصيف يحكم بكمال عقله في أمر المعيشة ، وإن احتمل خلاف ذلك بأن يكون تحصيل هذه الأشياء أرخص وأيسر حصولاً في الشتاء من الذي في الصيف ولكن ذاك أمرٌ نادرٌ ، فكان مستورًا حاله حال المباشرة ، ولكن لما وقع فعله على وفق ما يقع غالبًا بطريق التجربة والامتحان عُدَّ أنه من جملة العقلاء ومن زمرة الحكماء[2] .

وكذلك في أمر الآخرة إذا اشتغل بما ينفعه في الآخرة واجتنب عما يضره فيها عُد من العقلاء المهتدين والعباد المتقين .

(**فأما الاعتدال فأمرٌ يتفاوت فيه البشر**) على وجه يتعذر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مُقام كمال العقل حقيقة في بناء إلزام الخطاب عليه تيسيرًا على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذي يُتوهم

---

(١) الثُلْمَةُ : الخلل في الحائط وغيره ، وقد ثَلَمْتُهُ أَثْلِمُهُ ثَلْمًا ، ويقال في السيف ثَلْمٌ وفي الإناء ثلم : إذا انكسر من شفته شيء .

راجع : الصحاح ٥/ ١١٨١ مادة : ثلم .

(٢) الحكمة هي : وضع الشيء في موضعه .

راجع هذا المعنى والمعاني الأخرى للحكمة في : التعريفات للجرجاني ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

فأما حقوق الله تعالى فمنه ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الإيمان بالله تعالى، فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت أهلية أدائه ووجد منه بحقيقته؛ لأن الشيء إذا وُجد بحقيقته لم ينعدم إلا بحجر من الشرع وذلك في الإيمان باطل لما قلنا: إنه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه إلا في لزوم أدائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه.

وجوده قبل هذه الحال ساقط الاعتبار وتوهم النقصان بعدهذا الحد غير معتبر لما أن السبب الظاهر لما قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدمًا.

وقوله: (**فأما حقوق الله تعالى فمنه**) ذكر ضمير الحقوق على تأويل المذكور.

(**ولا عهدة فيه بوجه**) أي لا حرج فيه ولا ضرر.

(**إلا بحجر من الشرع وذلك**) أي الحجر (**في الإيمان باطل لما قلنا**) إشارة إلى ما ذكر قبيل هذا أنه حسن لا يحتمل غيره، والحجر من أمارات أن لا يكون حسنًا كما في قراءة المقتدي القرانَ حتى إذا وُجدت القراءة منه تُجعل قراءته كلا قراءة؛ لأنه محجور عنها شرعًا ولا يليق مثل ذلك في الإيمان، ولأن الناس عن آخرهم دُعوا إلى الإيمان والحجر عن الإيمان كفرٌ، ثم الحجر بسبب الصغر شرعًا لأجل النظر وذلك لا يليق بما يتمحض منفعة لا يشوبه ضرر، فكان النظر في الحكم بصحة الأداء منه؛ لأن المطلوب به الفوز والسعادة الأبدية في الدنيا والآخرة، (**وذلك يحتمل الوضع**) أي لزوم أدائه يحتمل أن يوضع عنه (**فوُضع عنه**) أي فأسقط لزوم أداء الإيمان عن الصبي.

فأما الأداء فخال عن العهدة؛ لأن حرمان الإرث يضاف إلى الكفر الباقي، وكذلك الفرقة.

ولأن ما يلزمه بعد الإيمان فمن ثمراته، وإنما يتعرف صحة الشيء من

(**فأما الأداء فخال عن العهدة**) أي فأما مجرد صحة الأداء من غير لزوم الأداء فخالٍ عن الضرر، ثم لزم على هذا التعليل حرمان الإرث عن أقاربه الكفار شبهةً، فإن حرمان الإرث ضررٌ عليه، وإنما جاء ذلك عن صحة أدائه الإيمان.

فأجاب عنه بقوله: (**لأن حرمان الإرث يضاف إلى الكفر الباقي**) لا إلى صحة أداء الإيمان. يعني إذا مات أبوه الكافر الباقي بعد إسلام ابنه فلا يرث منه ابنه المسلم؛ لأن الإيمان شرع عاصمًا للأملاك لا قاطعًا، وإصرار الآخر على كفره يصلح قاطعًا فأضيف إليه.

(**ولأن ما يلزمه بعد الإيمان**) من الضرر الدنيوي مثل حرمان الإرث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة.

(**فمن ثمرات الإيمان**) لا المقصود الأصلي من الإيمان، فإن المقصود الأصلي منه السعادة الأبدية وهي حاصلة بإيمانه، فكان المنظور إليه في الباب المقصودَ الأصليَّ لا الثمرات، ولأن هذا أمرٌ معارضٌ بمثله، فلا يصلح أن يكون شبهة؛ لأنه قد يصير مستحقًا للإرث بسبب إيمانه ولو لم يكن مؤمنًا لما استحق الإرث، فإنه لو مات أقاربه المسلمون إنما يستحق إرثهم إذا كان مؤمنًا

حكمه الذي وضع له وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته، إلا أنها تلزمه إذا ثبت له حكم، الإيمان تبعًا لغيره ولم يعد عهدة، ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به.

ألا يرى أنه لا يرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله تعالى؟

وإذا كان كافرًا لا يستحق، وكذلك يُقرَّر ملك نكاحه إذا كانت زوجته أسلمت قبله.

(**إذا ثبت له حكم الإيمان تبعًا لغيره**) أطلق لفظ التبعية بقوله لغيره؛ لأن التبعية للغير على أنواع، فأقواها تبعية الأبوين أو أحدهما، ثم الدار يعني إذا لم يكن معه أحد أبويه يكون مسلمًا تبعًا لدار الإسلام، ثم بعد الدار يُعتبر اليد حتى لو وقع من الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات يُصلى عليه ويجعل مسلمًا تبعًا لصاحب اليد، وتمام هذا مذكورٌ في فصل التكفين من باب الجنائز من «النهاية»[1].

(**ولم يُعد عُهدةً**) أي لم يجعل ذلك الضرر الدنيوي ضرر فعل الإيمان؛ لأنه لم يوجد منه فعل يصلح للعهدة ومع ذلك ثبت الإيمان في حقه بالإجماع ولم يبال بما لزمه بعد الأداء من حرمان الإرث وغيره.

(**ألا ترى أنه لا يُرد علمه بوالديه**) ومعنى عدم رد علمه بوالديه أن الرجل إذا أقر بغلام يولد مثله لمثله وليس له نسب معروف أنه ابنه وصدقه

---

(١) انظر: اللوحة رقم ٧٢ من الكتاب المذكور الموجود أصله برقم ٢٧٠٣ بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.

وكـذلك الجـهل بغـيـر الله تعـالى لا يعـد منـه علمًا فكـيف الجـهـل بالله تعالى؟ وإذا كـان كذلك لم يصلح أن يجعل ردته عـفوًا؛ بل كان صحيـحًا في أحكام الآخرة وما يلزمه من أحكام الدنيا بالردة، فإنما يلزمه حكمًا لصحته لا قصدًا إليه، فلم يصلح العفو عن مثله كما إذا ثبت تبعًا.

الغلام ثبت نسبه منه وشرط تصديقه لأنه في يد نفسه؛ إذ المسألة في غلام يُعبر عن نفسه. كذا في إقرار «الهداية»[1] أراد بالذي يعبّر عن نفسه الصبي العاقل.

عُلم بهذا أن علم الصبي العاقل بوالديه وتصديقه لهما معتبر في الشرع حتى يرتب عليه حكم شرعي وهو ثبوت نسبه منهما عند تصديقه بهما، فلما لم يُردّ علمه بوالديه لم يُرد علمه بالله تعالى أيضًا، ولما كان علمه بالله تعالى علمًا كان جهله به أيضًا جهلاً وهو الردة فكانت منه متحققة، وهذا الذي ذكره قول أبي حنيفة ومحمد[2] ـ رحمهما الله ـ.

---

(١) انظر: الهداية كتاب الإقرار فصل بيان الإقرار بالنسب ٨/ ٣٩٣.

(٢) إن ردة الصبي العاقل صحيحة عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ في أحكام الدنيا والآخرة استحسانًا حتى لو كان أبواه مسلمين فارتد عن الإسلام بنفسه ـ والعياذ بالله ـ لا يجعل ذلك عفواً بعذر الصبا، فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم هو الميراث من المسلمين.
وعند أبي يوسف والشافعي ـ رحمهما الله ـ لا يحكم بصحتها في أحكام الدنيا وهو القياس، فأما في أحكام الآخرة فهي صحيحة.
وعند الإمام أحمد ارتداد الصبي لا يقبل حتى يبلغ، فإذا ثبت على ردته يستتاب ثلاثًا فإن تاب وإلا قتل.
وعند الإمام مالك: يجبر عليه بالسيف، وفي رواية لا يجبر.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤١٦، الكافي لابن عبد البر ص ٥٨٥، المغني لابن قدامة ١٠/ ٩٢.

وقال أبو يوسف رحمه الله لا يُحكم بصحة الردة في أحكام الدنيا من الصبي؛ لأن ذلك يتمحض ضرراً لا يشوبه منفعة، وإنما حكمنا بصحة إيمانه؛ لأنه يتمحض منفعه، ولكن أبو حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ قالا: كما يوجد منه حقيقة الإسلام من الوجه الذي قلنا يوجد منه حقيقة الردة؛ لأنه كما يتحقق منه العلم بسائر الأشياء يتحقق منه الجهل بها والردة جهل بالله تعالى، فعرفنا أنه توجد حقيقتها منه، ثم لا يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعًا فالبالغ محجور عن الردة شرعًا كالصبي[1]، ومع ذلك تتحقق منه الردة، فكذا تتحقق من الصبي العاقل.

(**ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين**) أي ومن المذكور الذي هو حقوق الله تعالى حقوق له بين كونه حسن لعينه وبين كونه قبيحًا لعينه، أي ليس بحسن لعينه وليس بقبيح لعينه، وهو عامة العبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج فإنها تحتمل النسخ والتبديل.

ألا ترى أنه ورد النهي في بعض الأوقات والأحوال في الحديث: «ثلاث أوقات نهانا رسول الله عليه السلام أن نُصلي فيها» وقال عليه السلام: «**ألا لا تصوموا في هذه الأيام**»[2]، وما كان حسنًا لعينه لا يرد فيه النسخ والتبديل

(١) راجع: أصول السرخسي ٢/ ٣٤٣.

(٢) خرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٢/ ٥١٣ عن أبي هريرة «أن رسول الله بعث عبد الله بن حذافة يطوف في منى أن لا تصوموا هذه الأيام، فإنها أيام أكل وشرب وذكر الله عز وجل».

عـهـدة حتىٰ قلنا بسـقـوط الوجـوب في الكـل؛ لأن اللزوم لا يـخلو عن العهدة.

وقد شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعًا بلا لزوم مضي ولا وجوب قضاء؛ لأنها قد شرعت كذلك.

ألا يرى أن البالغ إذا شرع فيها على ظن أنها عليه وليست عليه أن اللزوم يبطل عنه.

والنهي في وقت من الأوقات.

(**حتى قلنا بسقوط الوجوب**) أي قلنا بعدم ثبوت نفس الوجوب من الأصل على ما عليه اختيار المصنف ـ رحمه الله ـ، (**لأن اللزوم لا يخلو عن العهدة**)؛ أي لأن القول بلزوم هذه الأشياء في حق الصبي لا يخلو من إثبات الضرر في حقه وهو مُنجىً عن الضرر الدنيوي شرعًا.

ألا ترى أنه لا يجب عليه الحدود والقصاص عند مباشرة أسبابها، فكذلك لم يثبت لزوم العبادات في حقه.

(**وقد شرعت**) أي صحة أداء هذه العبادات (**بدون ذلك الوصف**) أي بدون وصف لزوم العهدة في حق الصبي، (**بلا لزوم مُضي**) أي بلا لزوم إمضاء ما شرع فيه من الصلاة والصوم بخلاف البالغ؛ (**لأنها قد شُرعت كذلك**)أي بلا لزوم مضي ولا وجوب قضاء أي في الجملة.

وكذلك إذا شرع في الإحرام على هذا الوجه ثم أحصر فلا قضاء عليه، فقلنا في الصبي إذا أحرم: صح منه بلا عهدة حتى إذا ارتكب محظورًا لم يلزمه.

وقلنا في الصبي إذا ارتد: أن لا يقتل وإن صحت ردته عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ، لأن القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم يوجد فأشبه ردة المرأة.

فأما ما كان من غير حقوق الله تعالى فثلاثة أقسام أيضًا:

(وكذلك إذا شرع في الإحرام على هذا الوجه ثم أُحصر) أي البالغ إذا شرع في إحرام الحج ظانًا أن عليه الحج ولم يكن عليه ثم أحصر، فلا قضاء عليه.

عُلم بهذا أن هذه العبادات قد توجد في حق البالغ أيضًا بلا وصف لزوم المضي والقضاء في صورة من الصور، فيجب أن يثبت في حق الصبي أيضًا بلا وصف لزوم المضي والقضاء في جميع الصور، وإنما قيد بالإحصار؛ لأن الخروج من إحرام الحج بعد الشروع فيه لا يجوز إلا بالإحصار أو بالأداء.

(وقلنا في الصبي إذا ارتد أنه لا يُقتل).

وذكر في «المبسوط» وإذا حكم بصحة ردته بانت منه امرأته لكنه لا يُقتل استحسانًا؛ لأن القتل عقوبة وهو ليس من أهل العقوبة في الدنيا بمباشرة سببه كسائر العقوبات، ولكنه لو قتله إنسان لا يغرم شيئًا؛ لأن من ضرورة صحة ردته إهدار دمه، وليس من ضرورته استحقاق قتله كالمرأة إذا ارتدت لا تقتل

ما هو نفع محض، وما هو ضرر محض، وما هو دائر بينهما.

أما النفع المحض فيصح منه مباشرته؛ لأن الأهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافية لجواز الأداء.

ألا يرى أن مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة. قال النبي ﷺ: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعًا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرًا».

ولو قتلها قاتل لا يلزمه شيء[1].

وقوله: (**لما قلنا**) إشارة إلى قوله: «وقلنا بصحتها تطوعًا - إلى قوله - لأنها قد شرعت كذلك».

(**وفي ذلك جاءت السنة**) أي في صحة النوافل منه، وإنما هذا ضرب تأديب ليتخلق بأخلاق الرجال الصالحين.

وقال الشاعر:

أدب بنيك إذا ما استوجبوا أدبًا فالضرب أنفع أحيانًا من الضَّرَبِ[2]

أي العسل: ، وقال أيضًا:

إن الغصون إذا قوّمتها اعتدلت ولا تلين إذا قوّمتها الخُشُبُ[3]

---

(١) انظر: المبسوط ١٠/ ١٢٢-١٢٣.

(٢) لم أقف على قائله.

والضَّرَبُ - بالتحريك - العسل الأبيض الغليظ، يذكر ويؤنث.

راجع: الصحاح ١/ ١٦٨-١٦٩ مادة: ضرب.

(٣) لم أقف على قائله.

وإنما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة، فكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة، وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير إذن المولى فإنه يصح.

وكذلك إذا آجر الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب الأجر للحر استحسانًا، ووجب للعبد بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الصبي الحر.

وقوله: (وإنما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة) جواب لما يرد شبه على قوله عليه السلام: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعًا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرًا»[1] بما ذكر في الباب الذي قبل هذا بقوله: وما كان عقوبة أو جزاء لم يجب عليه[2].

(ووجب للعبد بشرط السلامة) حتى لو هلك العبد المحجور في ذلك العمل تجب القيمة على المستأجر، ولا يجب الأجر.

(ولا تشترط السلامة في الصبي الحر) فإنه إذا هلك في العمل يجب الأجر أيضًا[3]؛ لأنه هو النفع المحض بخلاف هلاك العبد في العمل، فإنه لا

---

(١) خرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلاة ١/ ١٧٩ حديث رقم ٤٩٥ بلفظ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرِّقوا بينهم في المضاجع»، والترمذي في أبواب الصلاة باب متى يؤمر الصبي بالصلاة ٢/ ٢٥٩ حديث رقم ٤٠٧ بلفظ: «علموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين، واضربوه عليها ابن عشر».

(٢) راجع: ص (١١٥١).

(٣) وذلك على قدر ما قام به من العمل؛ لأن الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من =

وكذلك العبد إذا قاتل بغير إذن المولى والصبي بغير إذن الولي استوجب الرضخ استحسانًا، ويحتمل أن يكون هذا قول محمد ـ رحمه الله ـ، فإنه لم يذكر إلا في السير الكبير، ووجب القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره أوعتاق غيره إذا كان وكيلاً؛ لأن الآدمي يكرم لصحة العبارة وعِلْم بيان، قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، فكان القول بصحته من أعظم المنافع الخالصة، وفي ذلك يوصل إلى درك المضار والمنافع

يجب الأجر؛ لأن العبد مال ويصير المستأجر غاصبًا باستعمال العبد المحجور، فتجب قيمته ويَملك العبدَ من وقت الغصب فلا يجب أجر منافعه.

(فإنه لم يذكر إلا في «السير الكبير») وما لم يصرح فيه بقول غيره فعامة إطلاقه مخصوصة بقوله، وهاهنا أيضًا يحتمل أن يكون هذا قوله بناء على أن أمانه صحيح عنده[1].

(فإن الآدمي مكرَّم بصحة العبارة وعلم البيان) لما أن الإنسان إنما باءن سائر الحيوان بالبيان ومَنَّ الله تعالى على الإنسان به. وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[2]، فعرفنا أن معرفة البيان وصحة العبارة (من أعظم وجوه الانتفاع) به ولهذا صححنا منه التوكل عن الغير بالبيع والشراء

= إيجاب الأجر، وأما العبد فلأنه غاصب له حين استعمله بغير إذن مولاه ولا أجر عليه؛ لأنه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان، وإنما وجب الأجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان أنفع له من لزوم الأجر.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٢١.

(١) انظر: السير الكبير ١/ ٢٥٦ فقرة رقم ٣٥٠.

(٢) سورة الرحمن، آية: ٣ـ٤.

واهتداء في التجارة بالتجربة، قال الله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾.

وأما ما كان ضررًا محضًا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه ملك القاضي عليه لأن صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعًا محضًا لا يشوبه مضرة؛ لأن العين

له، فإن ذلك محض منفعة له؛ لأنه يصير به مهتديًا إلى التصرفات الشرعية عارفًا بمواضع الغبن[1] والخسران ليتحرز منه عند حاجته إليه، وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ﴾[2] ولا تلزمه العهدة بهذا التصرف إذا لم يكن مأذونًا؛ لأن في إلزام العهدة معنى الضرر وبالأهلية القاصرة إنما يثبت في حقه ما يتمحض منفعة.

فإن قيل: أليس أنه لا يصح منه أداء الشهادة وفي تصحيح عبارته في أداء الشهادة محض المنفعة في حقه؟

قلنا: صحة أداء الشهادة تُبتنى على الأهلية للشهادة وذلك تبتنى على الأهلية الكاملة؛ لأنها إثبات الولاية على الغير في الإلزام بغير رضاه وبدون الأهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية.

(**فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق**)، وليس معنى هذا أن امرأة الصبي لا تكون محلاً للطلاق بل هي محل للطلاق وعبده محل للعتاق،

---

(١) الغبن: هو الخديعة في البيع والشراء، والفاحش منه ما يقوِّم به مقوِّم، واليسير منه ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقيل: ما لا يتغابن الناس فيه.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٩٧.

(٢) سورة النساء، آية: ٦.

فإن الطلاق يُملك بملك النكاح - وملك النكاح للصبي - إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحًا، فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة، حتى إذا أسلمت امرأة الصبي العاقل وعُرض عليه الإسلام فأبى - فُرِّق بينهما، وكان ذلك طلاقًا في قول أبي حنيفة ومحمد - رحمهما الله - وإذا ارتدت وقعت الفرقة بينه وبين امرأته، كانت هي طلاقًا عند محمد - رحمه الله - وكذلك في العتاق فإنه إذا كاتب الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة -، صار الصبي معتقًا لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسرًا، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق، فيُكتفى بالأهلية القاصرة في جعله معتقًا للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك، فعرفنا أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة.

وأما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتًا؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي، وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي[1] وكذلك الصدقة.

قال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله -: فإنه محض ضرر في العاجل لا يشوبه منفعة، ولهذا تُبتنى صحته شرعًا على الأهلية الكاملة، فلا تثبت

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٤٨-٣٤٩ بتصرف الشارح في العبارة.

إلا من قبل التوى، وقد وقع الأمن عنه بولاية القضاء فصار ملحقًا بهذا الشرط بالمنافع الخالصة.

وأما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والإجارة والنكاح وما أشبه

بالأهلية القاصرة[1].

(**إلا من قبل التوىٰ**)[2] وهو الجحود.

(**فصار ملحقًا بهذا الشرط**) أي صار القرض بهذا الشرط وهو أن يكون المقرض قادرًا على استيفائه ملحقًا بما كان نفعًا خالصًا فيملكه عليه القاضي؛ لأن القاضي يتمكن من استرداده بمجرد علمه، بخلاف الأب فإنه لا يتمكن من استرداده إلا بشهود حضور ومجلس قضاء وقاض عادل يقضي بالشهود العدول، وقد لا يتمكن الأب من جميع هذه الأشياء.

(**وأما ما يتردد بين النفع والضرر**) - إلى قوله - (**والنكاح**).

فإن قيل: لمّا كان الطلاق ضررًا محضًا وجب أن يكون النكاح نفعًا محضًا؛ لأنه ضده، وبالضد تتبين أحكام الأشياء.

قلنا: إنما كان هكذا لأمر خاص لكل واحد منهما؛ لأن الأثر الخاص في الطلاق زوال ملك النكاح وهو ضرر محض.

وأما النكاح فحكمه حل الاستمتاع مع لزوم المهر، فكان النكاح من حيث

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٤٨.

(٢) يقال: توى المال على الكفيل بأن مات مفلسًا، والتوى: الهلاك.
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٤١.

ذلك فإنه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال وملكه برأي الولي؛ لأنه أهل لحكمه بمباشرة الولي.

وقد صار أهلاً يتصور منه المباشرة، فإذا صار أهلاً للحكم كان أهلاً للسبب لا محالة، وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي أصابه مثل ما

حل الاستمتاع نفعًا.

ومن حيث لزوم المهر ضررًا فتردد بينهما لذلك، وهذا لأن المرأة تحتمل أن تهب المهر قبل الطلاق فيبقى الطلاق ضررًا محضًا ولا يحتمل أن تهب المرأة المهر قبل النكاح، فيبقى النكاح لذلك مترددًا بين النفع والضرر.

وأما النفقة فبمقابلة احتباس المرأة للزوج فكان النفع من الضرر متعارضين فيتقاصان[1].

(**وقد صار أهلاً يتصور منه المباشرة**)؛ لأن الكلام في الصبي العاقل؛ لأن هذه الأحكام كلها مبنية على قوله: «أما القاصرة» فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ»، ثم وجه تصور المباشرة منه هو أنه إذا تصرف بطريق الوكالة للغير أنه جائز وإن لم يأذن له وليه فيه؛ لأن فيه اعتبار النيابة هو نفع محض على ما بين.

ولما كان أهلاً للتصرف للغير كان أهلاً للتصرف لنفسه بالطريق الأولى. (**فإذا صار أهلاً لحكمه**) وهو الملك (**كان أهلاً لسببه**) وهو الشراء.

---

(١) أي يتقابلان ثم يتساقطان بمعنى يتساقطان.

يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسيع طريق الإصابة، وذلك بطريق أن احتمال الضرر في التصرف يزول برأي الولي حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ.

ألا يرى أنه صحح بيعه بغبن فاحش من الأجانب والولي لا يملكه وذلك باعتبار أن نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ، وعند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ بطريق أن رأي الولي شرط للجواز وعموم رأيه

(**مع فضل نفع البيان**) حيث اعتبر بيانه، (**وتوّسع طريق الإصابة**) لحصول الملك له تارة بمباشرة وليه وتارة بمباشرته بنفسه، فكان هذا أنفع له مما إذا كان طريق إصابة الملك واحداً، (**حتى يُجعل الصبي كالبالغ**)؛ لأن نقصان رأيه انجبر برأي الولي، وما كان عدم صحة تصرفه إلا باعتبار نقصان رأيه، فلما انجبر ذلك النقصان برأي الولي كان كالبالغ في حق التصرف لا محالة.

(**بطريق أن رأي الولي شرط للجواز**) أي أن شرط جواز تصرف الصبي رأي الولي، وبدون رأيه لا يجوز تصرف الصبي، فكان جواز تصرف الصبي برأي الولي بمنزلة رأي آخر للولي، فكان للولي رأيان:

أحدهما: تصرف الولي بنفسه برأيه.

والثاني: إذنه للصبي في التصرف وهو أيضًا برأيه، ثم تصرف الصبي برأي وليه وهو عموم رأي الولي؛ لأن رأي الولي فيه قائم أيضًا، فكان رأيه شاملاً للموضعين فكان عامًا وتصرف الولي بنفسه برأيه خصوص رأيه؛ لأنه اختُص برأي نفسه ولم يتعدَّ إلى موضع آخر فكان خاصًا، ثم الولي إذا تصرف

لخصوصه، فجعل كأن الولي باشر بنفسه ولذلك قالا: لا يملكه بالغبن الفاحش مع الأجانب ومع الولي.

وعن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش؛ في رواية أجاز لما قلنا، وفي رواية أبطله بشرط النيابة، وذلك أنه في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه.

في مال الصغير برأيه الخاص لم يملك التصرف بالغبن الفاحش، فكذا إذا تصرف في مال الصغير برأيه العام وهو تصرف الصغير بنفسه برأي الولي ينبغي أن لا يملك التصرف بالغبن الفاحش.

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ وما قاله أبوحنيفة رضي الله عنه أوجَه، فإن إقرار الصبي بعد إذن الولي له صحيح وإن كان الولي لا يملك الإقرار عليه بنفسه[1]؛ يعني لا يلزم من عدم الجواز في تصرف الولي لأجله عدم الجواز في تصرف الصبي بعد إذن الولي، فإن إقرار الولي بنفسه على الصبي لا يجوز، ثم لو أذن الولي للصبي في التجارة وأقر الصبي على نفسه بالمال يجوز، فعلم بهذا أن بينهما فرقًا.

(**وفي رواية أبطله لشبهة النيابة**) أي صار الصبي بمنزلة نائب الولي في التصرف.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٥٠.

ألا يرى أن له أصل الرأي دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة.

وقوله: (**دون وصفه**)[1] وهو وصف الكمال.

وقال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ ولأنه وُجد أصل الرأي له بنفسه ولم توجد صفة الكمال فكان هو باعتبار الأصل متصرفًا لنفسه كالبالغ، وباعتبار الصفة هو كالنائب[2].

علم بهذا أن الصبي هو بمنزلة النائب عن الولي، ولما ثبتت للصبي شبهة النيابة نظرًا إلى وصف الرأي (**اعتبرت الشبهة في موضع التهمة**) وهو

---

(١) وعن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان:
في رواية إجازة؛ لأنه صار كالبالغ بانضمام رأي وليه إلى رأيه، فلم يكن فرق بين أن تكون معاملته مع أجنبي أو مع وليه؛ وهذا لأنه عامل لنفسه في خالص ملكه لا أن يكون نائبًا عن وليه.
وفي رواية أخرى ردَّه أي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة، وذلك أي بيان الشبهة أن الصبي في الملك أصيل؛ لأنه مالك حقيقة وأصل العقل والرأي ثابت له، فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه، ويشبه تصرف الوكلاء من حيث إن في رأيه خللاً ويجبر ذلك برأي الولي فتثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظرًا إلى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي، إذ تتمكن فيه تهمة أن الولي إنما أذن له ليحصل مقصوده، ولم يقصد بالإذن النظر للصبي، فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الأجنبي ومع الولي بمثل القيمة أو بما يتغابن الناس في مثله نظرًا إلى الأصل.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٤٢٧.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٥٠.

وعلىٰ هذا قلنا في المحجور إذا توكل لم يلزم العهدة وبإذن الولي يلزمه.

وأما إذا أوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وإن كان فيها نفع ظاهر لأن الإرث شرع نفعًا للموروث.

ألا يرى أنه شرع في حق الصبي وفي الانتقال إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة.

التصرف مع الأقارب بغبن فاحش، (**ولم يعتبر في غير موضع التهمة**) وهو في التصرف معهم بمثل القيمة لثبوت النيابة له من وجه دون وجه؛ لأنه لو ثبتت النيابة من كل وجه لما جاز تصرفه معه في الصور كلها كالوكيل مع الموكل، فلما ثبتت من وجه دون وجه اعتُبرت أيضًا من وجه دون وجه.

(**وعلى هذا**) الأصل أن ما كان نفعًا محضًا يتملّكه الصبي بدون إذن الولي، وما كان مترددًا بين النفع والضرر لا يتملكه الصبي بدون إذن الولي، (**إذا توكل**) أي قبل الوكالة (**لم تلزمه العهدة**) أي ضرر التسليم والتسلّم وبإذن المولى تلزمه وكذلك الصبي.

(**وفي الانتقال إلى الإيصاء ترك الأفضل**)؛ لأن في ترك الانتقال إلى الإيصاء ماله إلى قريبه وفي الإيصاء إيصال ماله إلى الأجنبي، ولا شك أن إيصال النفع إلى القريب أولى من إيصال النفع إلى الأجنبي، وإليه أشار النبي

إلا أنه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح ولم يُشرع في حق الصغير فكذلك هذا، ولذلك قلنا: لا يجوز أن يخير الصبي بين الأبوين بعد الفرقة؛ لأنه من جنس ما يتردد بين الضر والنفع.

والغالب من حاله الميل إلى الهوى والشهوة، والولي في موضع النزاع ليس بولي فبطل اختياره، وقد خالفنا الشافعي - رحمه الله - في هذه الجملة

عليه السلام: «**لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون**[1]»[2].

(**والولي في موضع النزاع ليس بولي**) أي كون الصبي مع الأب أو مع الأم مما يتردد حاله بين النفع والضرر في حالة الفرقة، وكان ينبغي أن يعتبر اختيار الولي في هذا كما يعتبر رأيه في سائر التصرفات التي تتردد بين النفع والضرر كالبيع لكن لا يُعتبر اختياره؛ لأن الأب ليس بولي في هذا لأن الولي هو الذي يتصرف لغيره نظرًا له بطريق الولاية وفي هذا يحتمل أن يكون نظر الأب لنفسه فلا يبقى وليًا للصغير.

وقال الإمام شمس الأئمة - رحمه الله - وعلى هذا قلنا: إذا وقعت الفرقة

---

(١) أي يَمُدّون أكُفَّهم إليهم يسألونهم.
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/ ١٩٠.

(٢) خرجه البخاري في كتاب الوصايا باب أن يترك ورثته أغنياء... ٥/ ٤٢٧-٤٢٨ حديث رقم ٢٧٤٢ بلفظ: «**إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم يتكففون الناس في أيديهم...**».
وفي كتاب مناقب الأنصار باب قول النبي ﷺ: «**اللهم امض لأصحابي هجرتهم**» ٧/ ٣١٩ حديث رقم ٣٩٣٦، ومسلم في كتاب الوصية ١١/ ٧٦-٧٧، وخرجه غيرهما بألفاظ قريبة.

خلافًا متناقضًا لا يستقيم على شيء من أصول الفقه، وكفى به حجة عليه ولم يُعتد بخلافه؛ لأنه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار أحد الأبوين وفي الإيصاء وفي العبادات.

وقال بلزوم الإحرام من غير نفع، وأبطل الإيمان وهو نفع محض وليس

بين الزوجين وبينهما صبي مميز، فإنه لا يُخير فيما بين الأبوين ـ إلى أن قال ـ وكما لا يُعتبر اختياره في هذا لا يُعتبر اختيار وليه؛ لأن وليه في هذه الحالة أبوه، وأبوه في هذا الاختيار يعمل لنفسه، فلا يصلح أن يكون ناظرًا فيه لولده، ويجوز أن لا يُعتبر قوله في ذلك ولا قول أبيه[1]؛ لنقصان رأي الصبي وعدم كون الأب وليًا.

(**وكفى به**) أي بالتناقض، (**وقال بلزوم الإحرام من غير نفع**) حيث لا يسقط عنه حجة الإسلام حين بلغ إذا حج بذلك الإحرام في حال الصبا.

وأما إذا أهلَّ الصبي بالحج ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يُجزه من حجة الإسلام عندنا، وعلى قول الشافعي يُجزيه[2] ـ فصار اختلافًا هنا نظير الاختلاف في الصلاة ـ فإنه إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره عنده يُجزيه عن الفرض ويُجعل كأنه بلغ قبل أداء الصلاة[3]، فهنا أيضًا يُجعل كأنه بلغ قبل مباشرة الإحرام فيُجزيه ذلك عن حجة الإسلام،

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٥٠ـ٣٥١.

(٢) انظر: المجموع ٧/ ٥٦.

(٣) وعند الحنفية لا يجزئه، وصلاته في أول الوقت قبل البلوغ تكون نفلاً.
انظر: الدر المختار ١/ ٣٥٧، المجموع ٣/ ١٢.

له في شيء من ذلك الأشياء موضوعًا، وهوأن من كان موليًا عليه لم يصلح وليًا؛ لأن أحدهما سمة العجز والباقي آية القدرة وهما متضادان فأجرى هذا الأصل في الفروع فطرده لا فقه معقول، فقال: يصح اختيار أحد الأبوين ولا يصح اختيار الولي عليه.

ولكنا نقول: حين أحرم وهو لم يكن من أهل أداء الفرض فانعقد إحرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو نظير الصرورة إذا أحرم بنية النفل عندنا لا يُجزيه أداء الفرض به، وعنده ينعقد إحرامه للفرض والإحرام وإن كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الأحكام هو بمنزلة الأركان.

ومع الشك لا يَسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين، فلهذا لا يُجزيه عن حجة الإسلام بذلك الإحرام إلا أن يُجدِّد إحرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزيه عن حجة الإسلام؛ لأن ذلك الإحرام الذي باشره في حالة الصغر كان تخلقًا ولم يكن لازمه عليه، فيتمكن من فسخه بتجديد الإحرام، وهذا بخلاف العبد إلى آخر ما ذكره في مناسك «المبسوط»(1).

(**الأشياء موضوعًا**) أي وضع ذلك الشيء بنفسه.

(**ولا يصح اختيار الولي عليه**) أي لا يصح أن يختار الولي أحدهما لأجل الصبي، وكذلك قبول الهبة في قولٍ صحيح منه دون الولي، وفي قول عكسه أي قبول الهبة للصبي يصح من الوليِّ دون الصبي.

وذكر في هبة «المبسوط» وكل يتيم في حجر أخ أو ابن أخ أو عم يعوله،

---

(1) انظر: المبسوط ٤/ ١٧٣ ـ ١٧٤ بتصرف في العبارة.

وكذلك قبول الهبة في قول صحيح منه دون الولي، وفي قول عكسه ولا فقه فيه؛ لأنه بين الأمر على دليل الصحة والعدم من الصبي، وعندنا لما كان قاصر الأهلية موليًا عليه ولما كان صاحب أصل الأهلية صلح وليًا ومتى جعلناه موليًا عليه لم نجعله وليًا فيه.

وإنما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع إلى توسع طريق النيل

فوهب له رجل هبة، فإنما يقبضها الذي يعوله إذا كان هو صغيراً لا يُحسن القبض، وكذلك إذا كان عاقلاً ولا يُحسن القبض فقبض له من يعوله جاز؛ لأنه فيما تتمحض منفعة لليتيم كان لمن يعوله أن يباشر فيه، وإن قبض الصغير بنفسه ففي القياس لا يجوز قبضه وهو قول الشافعي؛ لأنه لا معتبر بعقله قبل البلوغ خصوصًا فيما يمكن تحصيله له بغيره.

وجه الاستحسان أنه إنما لا يعتبر عقله لدفع الضرر عنه، وهذا فيما يتردد بين المنفعة والمضرة، فأما فيما يتمحض منفعته فلا يتحقق هذا المعنى[1].

وقوله: (**ومتى جعلناه وليًا لم نجعل فيه موليًا**) كما في الإيمان وقبول الهبة. وإذا جعلناه موليًا عليه لم نجعله وليًا كما في الإذن في التجارة، وهذا جواب عما ذكره الشافعي بقوله: «وهو أن من كان موليًا عليه لم يصلح أن يكون وليًا» إلى آخره.

(**وإنما هذا عبارة عن الاحتمال**) أي في كل موضع جعلنا الصبي وليًا أو موليًا عليه هو عمل بالدليل عند قيام الدليل عليه، واحتمال ذلك التصرف

---

(١) انظر: المبسوط ١٢/ ٦٢-٦٣ بتصرف في العبارة.

والإصابة، وذلك هو المقصود، لأن المقصود من الأسباب أحكامها، فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة الحكم على الكمال، وإنما الأمور بعواقبها والله أعلم بالصواب.

❁ ❁ ❁

ذلك الحكم، فكان هذا منا بيان احتمال ذلك التصرف ذلك الحكمَ؛ لأنا لما جعلنا الصبي في كل تصرف وليًا لم نجعله موليًا عليه في ذلك التصرف، وفي كل تصرف جعلناه موليًا عليه لم نجعله وليًا في ذلك التصرف ولم يكن ذلك تناقضًا، وإنما التناقض في جعله وليًا وموليًا عليه في تصرف واحد، وما يتصور من اجتماع من صورة اجتماع كونه وليًا وموليًا عليه في تصرف واحد كما في الإيمان وقبول الهبة فذاك (**راجع إلى توسع طريق النيل**) إلى المنفعة المحضة والمقصود هو النيل والوصول إلى المنفعة.

وقوله: (**وذلك هو المقصود**) أي المقصود هو حصول المنفعة له من كونه وليًا أو موليًا عليه، وإذا كان هو المقصود من ذلك التردد في السبب وجب اعتبار هذا التردد في السبب من كونه وليًا وموليًا عليه في تصرف واحد عند حصول الحكم له، وهو الوصول إلى المنفعة بأي طريق كان.

(**وإنما الأمور بعواقبها**) أي في الأمور إنما تعتبر عواقبها لا ابتداءها، وعاقبة ما قلنا غير مترددة وهي حصول المنفعة له وإن كان حصول المنفعة في الابتداء مترددًا في السبب، ولا اعتبار لتردد السبب؛ لأن المقصود من الأسباب أحكامها. والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الأمور المعترضة على الأهلية

العوارض نوعان: سماوي ومكتسب، أما السماوي فهو: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والمرض، والرق، والحيض، والنفاس، والموت.

و أما المكتسب فإنه نوعان: منه ومن غيره، أما الذي منه: فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره: فالإكراه

باب الأمور المعترضة على الأهلية

أي الأمور التي تعترض على أصل الأهلية التي بيَّنا أنها بناء على قيام الذمة وتمنع الأحكام التي تتعلق بالأهلية.

(**العوارض نوعان**): أي الموانع. يقال: عرض لي أمر أي استقبلني فمنعني عما أريده[1].

(**سماوي**): أي من قِبَل صاحب الشرع بدون اختيار العبد على وجه ليس في يد العبد دفعه وإزالته، وإنما نسَب هذا النوع من العوارض إلى السماء[2] لكون الحوادث موعوداً تقديرها في السماء. قال الله تعالى: ﴿**وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ**﴾[3].

(**ومكتسب**) أي ما حصل من كسب العبد واختياره منه أي من الذي

---

(١) راجع فيه: القاموس المحيط باب الضاد فصل العين، مادة: عرض.

(٢) لكون الله تعالى الذي قدر هذه الأمور من السماء.

(٣) سورة الذاريات، آية: ٢٢.

بما فيه إلجاء وبما ليس فيه إلجاء. أما الجنون فإنه في القياس مسقط للعبادات كلها لأنه ينافي القدرة فينعدم به

اعترض عليه.

عدّ (**الجهل**) من العوارض مع أنه أمرٌ أصلي. قال الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾[1]، باعتبار أنه كان في يده إزالته بسبب مباشرته لأسباب العلم حتى يحصل له العلم ويزول الجهل، ولما ترك ذلك مع قدرته عليه جُعل ذلك بمنزلة حصوله من كسبه وباقي التقرير مذكور في «الوافي»[2].

(**إذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوًا**) أي فجعلوا الجنون غير مؤثر في الإسقاط، وجعلوه كأن لم يكن وألحقوه بالنوم والإغماء.

---

(١) سورة النحل، آية: ٧٨.

(٢) راجع: اللوحة رقم ٢٢١ و٢٢٢ من الكتاب المذكور وعبارته:
«أما الجهل قال الإمام اللامشي-رحمه الله-الجهل نقيض العلم هو: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، وقال الصحيح هو الأول، فإن قلت: في إيراده الجهل من العوارض المكتسبة سؤالان:
أحدهما-أن الجهل أمر أصلي، قال الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾ فكيف عده من العوارض والعارض إنما يطلق على الأمر الطارئ الذي عرض على الأمر الأصلي، ثم لو كان من العوارض فكيف عدَّه من المكتسبة، والمكتسبة ما تدخل تحت كسب أحد وتصرفه كالسفر وغيره، والجهل عبارة عن نقيض العلم على ما فسروا ذلك لا يدخل تحت كسب أحد وهو السؤال الثاني.
قلت: أما الجواب عن الأول فهو الجواب عن السؤال عن الصغر، فإن ماهية الإنسان بقولنا إنه حيوان ناطق لا يتعرض للجهل ولا للعلم، فكان هذان الوصفان أمرين =

الأداء فينعدم الوجوب لانعدامه، لكنهم استحسنوا فيه إذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوًا وألحقوه بالنوم والإغماء، وذلك لـــما كان منافيًا لأهلية

و قوله: «لكنهم استحسنوا فيه» ذكر في حق وجوب القضاء لفظ الاستحسان؛ لأن القياس أن لا يجب القضاء لكون الجنون منافيًا لأهلية الأداء على ما ذكر قبل هذا بقوله: «أما الجنون فإنه في القياس مسقط للعبادات

= زائدين على حقيقة الإنسان، ولكن أورد الجهل من العوارض دون العلم، لما أن للجهل تأثيراً أي تغيير الأحكام دون العلم، والمصنف ـ رحمه الله ـ إنما يــورد الأوصاف التي لها تأثير في تغيير الأحكام من قبيل العوارض لا غيرها، فإن الأوصاف كثيرة من كونه شابًا وكهلاً وشيخًا من السماوية، وكونه عالمًا وكاتبًا وآكلاً من المكتسبة.

و أما الجواب عن الثاني فهو أن الله تعالى لما مكن العباد من إزالة هذه الصفة وأقدرهم على ذلك ثم لم يقدم على إزالته مع قدرته عليها صار مكتسبًا له وإن كان هو أمرًا أصليًا فكان هذا نظير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦] والكفرة لم يكن لهم هدى حتى يستبدلوا الكفر بمقابلة دفع الهدى، ولكن لما مكنوا من اكتساب الهدى ولم يكتسبوا جعلوا كأنهم دفعوا الهدى وأخذوا الكفر، ونظير هذا أيضًا ما ذكره الإمام شمس الأئمة السرخسي ـ رحمه الله ـ في أول بــاب النهي من أصول الفقه: أن موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن إيجاد، ثم إن دعته نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعًا والمنهي عنه يبقى عدمًا كما كان ولكن المرء إنما يثاب بمقابلة فعله وهو وجودي لا بمقابلة نتيجة النهي هي الامتناع فإنه عدمي؛ لأن الله تعالى علق الثواب بالسعي وهو فعل قال الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] فإنه جعل هناك العدم الأصلي باعتبار طلب النفس وجوده فلم يوجد كأنه أوجد الترك وهو وجودي باعتبار تمكنه من مباشرة المنهي عنه ولم يباشر، فكذلك هاهنا جعل كأنه أوجد الجهل بسبب تمكنه من إزالته ولم يزل وإن كان هو أمرًا أصليًا.

الأداء كان القياس فيه ما قلنا.

كلّها»، وكذلك ذكر بعده (**كان القياس فيه ما قلنا**) وهو كون الجنون مسقطًا للعبادات.

و ذكر في صوم «المبسوط» فإن أفاق المجنون في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى في القياس وهو قول زفر والشافعي[1] - رحمهما الله -؛ لأنه لو استوعب الشهر كلَه منعَ القضاء في الكل، فإذا وُجد في بعضه يمنع القضاء بقدره اعتباراً للبعض بالكل وقياسًا على الصبي، وهذا لأن الصبي أحسن حالاً من المجنون، فإنه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله - إلى الإصابة عادة - والمجنون عديم العقل لا إلى الإصابة عادة، ولهذا جاز إعتاق الصغير عن الكفارة دون المجنون فإذا كان الصغر في بعض الشهر يمنع وجوب القضاء فالجنون أولى[2].

و استحسن علماؤنا - رحمهم الله - بقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[3]، والمراد منه شهود بعض الشهر؛ لأنه لو كان السببُ شهودَ كل الشهر لوقع الصوم في شوال[4] فصار بهذا النص شهودُ جزء من الشهر سببًا

---

(١) انظر: الهداية ٢/ ٣٦٧، المجموع ٦/ ٢٥٤.

(٢) انظر: المبسوط ٣/ ٨٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

(٤) وفي شرح العناية على الهداية ٢ / ٣٦٧ «و لنا أن السبب قد وجد وهو الشهر أي بعضه؛ لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم في شوال فكان تقدير الآية - والله أعلم - فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله؛ لأن الضمير يرجع إلى المذكور دون =

ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام عصموا عنه لكنه إذا لم يمتد لم يكن موجبًا حرجًا على ما قلنا.

لوجوب صوم جميع الشهر إلا في موضع قام الدليلُ، وقد قام الدليلُ في حق الصبي أن لا يوجب القضاء دفعًا للحرج، وهذا لأن الوجوب في الذمة ولا ينعدم ذلك بسبب الصبا ولا بسبب الجنون ولا بسبب الإغماء إلا أن الصبا يطول عادة فيكون مسقطًا للقضاء دفعًا للحرج، والإغماء لا يطول عادة فلا يكون مسقطًا للقضاء، والجنونُ قد يطول وقد يقصر، فإذا طال التحق بما يطول عادة وإذا قصُر التحق بما يقصر عادة[1].

و قوله: **(ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام)** إيضاح لقوله: «وذلك أنه لما كان منافيًا لأهلية الأداء» يعني أن الدليل على أن الجنون مناف لأهلية الأداء عصمةُ النبي عليه السلام، فإن النبي عليه السلام إنما عُصم عنه؛ لأن الجنون ينافي أداء التبليغ وغيرِ ذلك من العبادات فلا يجوز ذلك في حق النبي عليه السلام بخلاف النوم والإغماء؛ لأن النوم معهود في الإنسان ويُتوقع الانتباه من النوم ساعة فساعة فلا يكون منافيًا للأداء تقديرًا فوجب القول بالوجوب وكذلك الإغماء.

ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لم يُعصَموا عنه فصح القول بالوجوب

= المضمر، والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر فيصوم كله».
وراجع كذلك في المسألة: تفسير القرطبي ٢ / ٣٠٠.

(١) فالمجنون إذا أفاق في بعض شهر قضى ما مضى.
راجع: الهداية ٢/ ٣٦٧.

و قد اختلفوا فيه؛ فقال أبويوسف رحمه الله: هذا إذا كان عارضًا غير أصلي ليلحق بالعوارض، فأما إذا بلغ الصبي مجنونًا فإذا زال صار في معنى الصبي إذا بلغ،

إذا لم يوجب حرجًا، ولأن الإنسان بالجنون لما لم يبق أهلاً للعبادات كان ملحقًا بالبهائم، ولو لم يُعصَم الأنبياء عليهم السلام عنه كان تنفيرًا للناس عن دعوتهم إلى الإسلام، ولذلك قال الله تعالى في حق نبيه ﴿**مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ**﴾[1].

(**لم يكن موجبًا حرجًا على ما قلنا**) وهو إشارة إلى ما ذكر في باب بيان الأهلية بقوله: وكذلك قلنا في الجنون - إلى أن قال - وإذا لم يمتدّ في شهر رمضان لزمه أصله لاحتمال حكمه[2]، وهذا لأن أصل الوجوب إنما يكون بالسبب وبالذمة وهما موجودان في حق المجنون، غير أن الوجوب إنما يراد لحكمه، فمهما كان وجوب الأداء مفضيًا إلى الحرَج قلنا بسقوط الوجوب من الأصل؛ لأن الوجوب غير مقصود بدونه، وإذا لم يصِر مفضيًا إليه كان الوجوب ثابتًا في حقه.

(**وقد اختلفوا فيه**) أي في الجنون الذي بينا حكمه من جواب القياس والاستحسان.

(**فأما إذا بلغ الصبي مجنونًا فإذا زال صار في معنى الصبي إذا بلغ**)

---

(١) سورة القلم، آية: ٢.

(٢) راجع: ص (٢١٩٥) فما بعدها.

وقـال محـمـد ـ رحـمـه الله ـ: هـمـا سـواء واعـتـبـر حـالـه فـيـمـا يـزول عنه ويلحق بأصـلـه وهــو في أصل الخلقة يتـفـاوت بـين مـديد وقـصـيـر ، فـيـلحق هذا الأصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض.

وكان هذا نظيرَ الحيض في قوله تعالى: ﴿وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ﴾[1] أي حكمهن.

لذلك يعتدن بالأشهر كالصغائر إذا بلغن بالسن كما أن عدم رؤية الدم هناك على وجه الأصالة ألحق بعدم رؤية الدم في حالَة الصغر، ولم يُلحق عدم الرؤية به على وجه العارض كما في الممتد طهرُها، فكذلك هاهنا ينبغي أن يُلحق الأصلي بالصغير دون العارضي.

(**وقال محمد ـ رحمه الله ـ هما سواء**) أي الجنون الأصلي والعارضي في أنه إذا لم يمتدّ وجب القول بالوجوب وإذا امتد لا يصح القول بالوجوب.

(**واعتُبر حاله**) أي حال المجنون (**ويُلحق بأصله**) أي يلحق محمد ـ رحمه الله ـ الجنون الأصلي إذا زال بأصل الجنون وهو أن يكون عارضًا؛ لأن الأصل في الجبلة السلامة وفوات السلامة عارض، فكان الأصلُ في الجنون أن يكون من العوارض والحكم في الجنون العارضي أنه إذا امتدّ يمنع الوجوب وإلا فلا.

(**وهو في أصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيُلحق هذا الأصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض**) أي إلحاق الجنون الأصلي بالعارضي في الحكم الذي لم يستوعبه لما أن الجنون في نفسه متفاوت، ولما ثبت أنه متفاوت بين مديد وقصيرَ، فالمديد يُفضي إلى الحرج دون القصيَر، فلذلك

---

(١) سورة الطلاق، آية: ٤.

و ذلك في الجنون الأصلي إذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان، وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات.

أثبتنا الحكم فيه على حسب ذلك.

و حاصل الكلام أن محمداً ـ رحمه الله ـ ألحق الجنون الأصلي بالعارضي، والحكم في العارضي مجمع عليه وهو أنه إذا كان مستوعبًا لمدة وظيفة العبادة كان مسقطًا لها وإلا فلا، فكذلك في الأصلي(١).

(**وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات**)؛ لأن امتداد وقت بعضها الشهر، وامتداد وقت بعضها السنة، وامتداد وقت بعضها اليوم، فإن الجنون إذا لم يَستوعب مدة وظيفة العبادة أُلحق بالجنون العارضي حتى إذا بلغ الصبي مجنونًا قبل دخول شهر رمضان ثم أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان كان الحكم فيه كالحكم في الجنون العارضي، أي يجب قضاء صوم شهر رمضان عليه،

---

(١) قال البخاري في كشف الأسرار ٤/ ٤٤٠ ـ ٤٤١: «وإلحاق الجنون الأصلي بالجنون العارضي إنما يتحقق في زوال الجنون الأصلي قبل انسلاخ شهر رمضان، فإن محمداً ـ رحمه الله ـ يلحقه بزوال الجنون العارضي قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه أبويوسف ـ رحمه الله ـ، وكذا الحكم في الصلاة بأن بلغ مجنونًا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ما مضى عند محمد ولا يلزمه عند أبي يوسف» انتهى.

لكن اضطربت الروايات في ذكر الخلاف بين محمد وأبي يوسف، فقال المرغيناني في الهداية ٢/ ٣٦٩، «ثم لا فرق بين الأصلي والعارضي، قيل هذا في ظاهر الرواية. وعن محمد ـ رحمه الله ـ أنه فرق بينهما؛ لأنه إذا بلغ مجنونًا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلا ثم جن، وهذا مختار بعض المتأخرين».

و قال كمال بن الهمام في شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ٣٦٩: «ثم نقل المصنف =

فأما في الصلاة فبأن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد - رحمه الله - ليصير ستًا فيدخل في حد التكرار، وأقام أبوحنيفة وأبويوسف - رحمهما الله - الوقت فيه مقام الصلاة تيسيرًا فيعتبر الزيادة بالساعات وفي الصوم بأن يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار؛

وكذلك هذا في الصلوات أنه إذا بلغ مجنونًا ثم زال الجنون قبل مُضي يوم وليلة يجب عليه قضاء صلوات هذا اليوم كالجنون العارضي، وإن زال بعد مضي يوم وليلة لا قضاء عليه على حسب الاختلاف.

(**فاعتبر الزيادة بالساعات**) أي بساعات الصلوات وهي أوقاتها، وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيمن أغمي عليه بعد طلوع الشمس ثم أفاق من الغد بعد الزوال يسقط القضاء عندهما خلافًا لمحمد - رحمه الله - والقياس ما قاله محمد - رحمه الله - ليدخل الواجب في حد التكرار، وأبوحنيفة

= عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو في الكتاب، وقدمنا في الزكاة الخلاف في نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبي يوسف وقول محمد عدم التفصيل، وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف».

وقال أكمل الدين البابرتي في شرح العناية على الهداية ٢/ ٣٦٩، «ثم لا فرق بين الجنون الأصلي وهو أن يبلغ مجنونًا والعارضي وهو أن يبلغ عاقلاً ثم يجن، قيل هذا أي عدم الفرق بين الجنونين ظاهر الرواية، وعن محمد أنه فرق بينهما، فقال: إن بلغ مجنونًا ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى؛ لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن فصار كصبي بلغ.

وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس لا قضاء عليه، ولكني أستحسن فأوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر؛ لأن الجنون الأصلي لا يفارق العارضي في شيء من الأحكام، وليس فيه رواية عن أبي حنيفة. واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه، والأصح أنه ليس عليه قضاء ما مضى».

لأن ذلك لا يثبت إلا بحول وبالزكاة بأن يستغرق الحول عند محمد ـ رحمه الله ـ وأقام أبو يوسف ـ رحمه الله ـ أكثر الحول مقام كله فما يمتد عملاً بالتيسير والتخفيف،

وأبو يوسف ـ رحمهما الله ـ أقاما الوقت مُقام الواجب كما قالوا جميعًا في المستحاضة. كذا في «مبسوط» شيخ الإسلام.

و ذكر في «المحيط» أن ما قاله محمد ـ رحمه الله ـ هو الأصح[1] ـ ثم قال: ـ وإنما تظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا أغمي عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول أبي يوسف، وهو رواية عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ، وعلى قول محمد ـ رحمه الله ـ يجب عليه القضاء؛ لأن الصلوات لم تزد على الخمس[2].

(**لأن ذلك لا يثبت إلا بحول**) أي لأن التكرار لا يثبت إلا بحول، وفي اعتبار الحول حرج؛ لأنه ربما يُجنّ في كل سنة ويفيق شهرًا منها أو يومًا فلا يسقط عنه الواجب أبدًا ولا يقدر على أدائه، ولأنا لو اعتبرناه بالحول يصير التبع زائدًا على الأصل؛ لأن الأصل شهر واحد والزيادة عليه أحد عشر شهراً والتبع لا يزيد على الأصل.

فإن قيل: إن غسل العضو مرة واحدة أصل والمرتان بعدها زائدتان عليها والزائد أكثر عددًا من الأصل هناك.

---

(١) كما صرح بذلك السرخسي في المبسوط ١/ ٢١٧.

(٢) انظر: ص رقم ٩٤ من كتاب المحيط للسرخسي الموجود على صورة مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ,٥١٤٨

فإذا زال قبل هذا الحد وهو أصلي كان على هذا الاختلاف بيناً من قبل أن الجنون لا يُنافي أهلية الوجوب؛ لأنه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب.

قلنا: لا يرد ذلك علينا؛ لأن الزائد على المرة الواحدة هناك ليس بشرط والمدعى أن لا يكون الزائد مثْلاً للأصل فيما هو شرط، والسنن والنوافل وإن كثُرن لا يكنّ مِثْلاً للفرض فَلا يتوجه نقضًا.

(**فيما يمتد**) أي فيما يمتد من الجنون.

(**فإذا زال قبل هذا الحد وهو أصلي كان على هذا الاختلاف**) يعني إذا بلغ الصبي مجنونًا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة أشهر مثلاً فزال الجنون لتمام ستة أشهر، ثم تم الحول على إفاقته فعليه الزكاة عند محمد - رحمه الله - ولا زكاة عليه عند أبي يوسف - رحمه الله -، - بل يُستأنف الحول عقيب الزوال؛ لأن هذا عند أبي يوسف - رحمه الله - بمنزلة الصبي، وفي الجنون العارضي في هذه الصورة تجب الزكاة بالإجماع؛ لأنه قبل حد الامتداد عند الكل، فأما إذا زال الجنون بعد مضي أحد عشر شهراً فكذلك الجواب عند محمد - رحمه الله - فيهما جميعًا للزوال قبل حد الامتداد، وعند أبي يوسف - رحمه الله - لا يجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد، وفي «المبسوط» ثم في الجنون الأصلي لا ينعقد الحول على ماله حتى يفيق، فإن كان جنونه طارئًا فقد ذكر هشام[1] في نوادره أن على قول أبي يوسف العبرة لأكثر الحول، فإن

---

(١) هو هشام بن عبيدالله المازني الرازي.
انظر: ترجمته في هـ (١٢٤) ص (١٢٥).

وهو الثواب في الآخرة إذا احتمل الأداء.

ألا يرى أن المجنون يرث ويملك ذلك ولاية،

كان مفيقًا في أكثر الحول تجب الزكاة وإلا فلا، وجعل هذا نظير الجزية، فإن الذمي إذا مرض في بعض السنة فإن كان صحيحًا في أكثر السنة تلزمه الجزية وإن كان مريضًا في أكثر السنة لم تلزمه الجزية.

و قال محمد ـ رحمه الله ـ: إذا كان مفيقًا في جزء من السنة قل أو كثر من أولها أو آخرها تلزمه الزكاة.

هكذا روى ابن سماعة[1] عن أبي يوسف[2] ـ رحمهما الله ـ وجعل هذا نظير الصوم، والسنة للزكاة كالشهر للصوم. والإفاقة في جزء من الشهر كالإفاقة في جميعه في وجوب صوم الشهر فهذا كذلك.

(وهو الثواب في الآخرة)؛ لأنه مسلم تبعًا لأبويه (إذا احتمل الأداء) أي إذا وُجد الأداء عند الاحتمال وهو فيما إذا لم يوجب الأداء الحرجَ.

(وذلك ولاية) أي الوراثة ولاية بدليل قوله تعالى: ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ

---

(١) هو محمد بن سماعة بن عبدالله بن هلال بن وقيع بن بشر التميمي أبو عبدالله، فقيه، محدث، أصولي حافظ، تلميذ أبي يوسف ومحمد، ولي القضاء ببغداد، من آثاره «أدب القاضي» و«المحاضر والسجلات» و«نوادر المسائل عن محمد بن الحسن» في ألوف من الأوراق، توفي سنة ٢٣٣ هـ، وله ١٠٢ سنين.
انظر: تاج التراجم ص ٩٠ رقم ٢٩٧، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٣٨، معجم المؤلفين ١٠/ ٥٧.

(٢) انظر: المبسوط ٣/ ٣٩.

إلا أن ينعدم الأداء فيصير الوجوب عدمًا بناء عليه، ولهذا قلنا: إن المجنون مؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال على الكمال؛ لأنه أهل لحكمه على ما قلنا. فإذا ثبتت الأهلية كان العارض من أسباب الحجر والحجر عن الأقوال صحيح ففسدت عباراته.

وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِي﴾[1]، حيث جعل الوراثة تفسيراً للولاية، والوصف المفسر عينُ المفسَّر وإلا لا يكون مفسراً له، والمفسَّر ولاية فكان المفسِّر ولاية فكانت الوراثة ولاية بهذا التقرير، وثبوت الإرث والملك لا يكون بدون الذمة والولاية، فعلم بهذا أن للمجنون ذمة.

(**فيصير الوجوب عدمًا بناء عليه**) أي على عدم الأداء أي على عدم وجوب الأداء وذلك فيما إذا كان الأداء مفضيًا إلى الحرج.

(**لأنه أهل لحكمه**) لأن حكمه أداء المال في حقوق العباد وذلك يتحقق بالولي لما أن فعل من وجب عليه المال غير مقصود في حقوق العباد بل المقصود وصول المال إلى من يستحقه.

وقوله: (**على ما قلنا**) إشارة إلى ما ذكر في باب بيان الأهلية بقوله: فما كان منها غرمًا وعوضًا فالصبي من أهل وجوبه؛ لأن حكمه وهو أداء العين يحتمل النيابة؛ لأن المال مقصود لا الأداء[2]، وهذا كله بناء على قيام الذمة.

(**والحجرَ عن الأقوال صحيح**) ألا ترى أن الحجر عن الأقوال في حق بعض العقلاء صحيح كالمقتدي محجور عن القراءة، والمريض محجور عن

---

(١) سورة مريم، الآيتان: ٥-٦.
(٢) انظر: ص (٢١٨٥).

وقلنا: لما لم يصح إيمانه لعدم ركنه وهو العقد والأداء أيضًا فلم يكن حجرًا، لأن عدم الحكم لعدم الركن ليس في باب الحجر ولكن الإيمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنًا تبعا لأبويه، كذلك قال في «الجامع» فلم يصح التكليف بوجه إلا في حقوق العباد، فإن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض الإسلام على ولي المجنون دفعًا للظلم بقدر الإمكان،

الإقرار في بعض الأحوال بخلاف الأفعال، فأولى أن يصح الحجر عن الأقوال في حق المجنون نظرًا له، ففسدت عبارته؛ لأن العبارة إنما تكون بالكلام وصحة الكلام بالعقل والتمييز وبدونهما لا يكون كلامًا.

(**لعدم ركنه وهو العقد أي الاعتقاد فلم يكن حجرًا**) يعني ما قلنا إن إيمانه لم يصح لم يكن ذلك منا حجرًا له عن الإيمان، بل بناء على أن ركنه لم يوجد لا أن يكون محجوراً عنه، هذا جواب شبهة بأن يقال: قولكم إن إيمان المجنون لا يصح حجر منكم للمجنون عن الإيمان كما قلتم للشافعي في قوله: إن إيمان الصبي العاقل لا يصح أن هذا حجر منه عن الإيمان وهو لا يصح.

قلنا: إن الصبي لما عقل يتحقق منه ركن الإيمان وهو التصديق ثم بعد وجود الإيمان بحقيقته من قال: لا يصح إيمانه كان ذلك حجراً له عن الإيمان لا محالة.

و أما في حق المجنون فكان عدم صحة الإيمان لعدم ركنه لا للحجر عنه.

(**دفعاً للظلم بقدر الإمكان**)؛ لأن السبيل إلى إسلامه ممكن بهذا الطريق فوجب المصير إليه دفعًا للضرر عن المسلمة وهو كونها مقهورة تحت كافر ولا

ومـــا كان ضررًا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه، وما كان قبـيحًا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يصير مرتدًا تبعًا لأبويه.

و أمـا الصـغيـر في أول أحـوالـه فـمـثل المجنون أيضًا؛ لأنه عـديم العـقل والتميـيز، وأما إذا عقل فـقد أصاب ضربًا من أهلية الأداء.

يجوز ذلك؛ لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه.

(**وما كان ضررًا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه**) نحـو الحدود والقصاص والكفارات؛ لأنها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات، وكذلك العبادات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار.

(**حتى يصير مرتدًا تبعًا لأبويه**)، وهذا لأن الإسلام لا يمكن في حقه أن يثبت بطريق الأصالة لعدم تصور ركن الإيمان وهو التصديق بالقلب عن المجنون، ولو ثبت الإسلام في حقه إنما يثبت بطريق التبعية، وإذا ارتد أبواه- والعياذ بالله- زالت التبعية في الإسلام، والمجنون بسبب عدم عقله تبع لأبويه لا محالة، ثم لو لم تثبت الردة في حقه مع كونه تبعًا لهما يلزم أن تكون الردة عفوًا في حقه، وهو محال في الذي هو قبيح لعينه فوجب القول بثبوت الردة في حقه؛ لأن الإسلام مع وجود الردة محال للتضاد بينهما فوجدت الردة في المتبوع حقيقة فتثبت في التبع ضرورة.

[«**الصغر**»]

(**وأما الصغر**) إلى آخره، فإن قيل: الصبا كيف يكون من العوارض وهو لازم الإنسان من زمان الولادة؟

لكن الصبي عذر مع ذلك، فقد سقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ،

قلنا: يعتبر العارض في ذات الإنسان وقد يوجد الإنسان بدون الصغر وهو في الحال كالبالغ، ووُجد أيضًا في جنس أصل الإنسان في أول وجوده مَن لا صغر له كآدم عليه السلام، ولأنا بينا أن الوجوب بناء على قيام الذمة والسبب وهما موجودان في حق الصغير والوجوب ساقط، فعُلم بهذا أن السقوط باعتبار العارض وليس ذلك في حق الصغير سوى الصغر فجعلنا الصغر من العوارض لذلك.

(**لكن الصبا عذر مع ذلك**) لكونه ناقص العقل (**فقد سقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ**)، فالصلاة مما يحتمل السقوط عن البالغ بالإغماء وغير ذلك فسقط عن الصبي، وكذلك الزكاة تحتمل السقوط عن البالغ بسبب الدَين وبهلاك النصاب بعد الوجوب، وكذلك الصوم يسقط وجوب أدائه في الحال كما في حق الحائض والمريض والمسافر، وكذلك وجوب أداء الإيمان بالإقرار يحتمل السقوط عن البالغ.

ألا ترى أن من لم يصادف وقتًا يتمكن فيه من الإقرار فصدّق بقلبه وآمن صح إيمانه بالإجماع، وكذلك المكرَه على الكفر بالقتل فإنه يُرخّص له الإقدام على إجراء كلمة الكفر مع طمأنينة القلب بالإيمان فكان وجوب أداء الإيمان في ذلك الزمان ساقطًا، فصح القول لذلك بسقوط وجوب أداء الإيمان عن الصبي لكن مع ذلك إذا آمن صح إيمانه.

فـقلنا : لا يسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أداه كان فرضًا لا نـفلاً .

ألا يرى أنه إذا آمن في صغره لزمه أحكام ثبتت بناءً على صحة الإيمان ، وهي جعلت تبعًا للإيمان الفرض ،

(**فـقلنا لا يـسقط عنه فـرضـية الإيمان**) أي لا يسقط عنه شرعية فرضية أداء الإيمان لا لزوم أدائه ، وإنما أوّلنا بهذا التأويل لئلا يتناقضَ هذا الظاهر بما ذكر قبله في آخر باب بيان الأهلية بقوله : وإذا عقل الصبي واحتمل الأداء[1] قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه وبما ذكر بعده في باب أهلية الأداء بقوله : ولا عهدة فيه إلا في لزوم أدائه وذلك يحتمل الوضع[2] .

«فوُضع عنه» أي عن الصبي .

(**حتى إذا أدَّاه كان فرضًا لا نـفلاً**) ولو كان أداء الفرضية ساقطًا عنه لكان ما أداه نفلاً لا فرضًا ، كالصلوات والزكوات والصيامات ، ولأن الإيمان إذا وُجد بحقيقته أينما وُجد يقع نفلاً بل فرضًا .

(**ألا ترى أنه إذا آمن في صـغره لـزمه أحكام ثبتت بناء على صحـة الإيمـان**) كحرمانه الإرث عن أقاربه الكفار واستحقاقه الإرثَ من أقاربه المسلمين والفرقة بينه وبين امرأته الكافرة وجواز صلاة الجنازة عليه .

(**وهي جُعلت تبعًا للإيمان الفرض**) ، وقوله : «الفرض» خرج بيانًا لكون الإيمان أينما وجد وجد فرضًا لا أن يكون بيانًا لنوع الإيمان ، لما قلنا :

---

(١) راجع : ص (٢١٨٩) .

(٢) راجع : ص (٢١٩٧) .

وكذلك إذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدًا.

و لو كان الأول نفلا لما اجتزى عن الفرض،

الإيمان لا يتنوع إلى فرض ونفل.

(**ولم يُعد كلمة الشهادة لم يُجعل مرتدًا**) فلو لم يكن ذلك الأداء فرضًا لوجب عليه الإعادة كما إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره تجب عليه الإعادة.

فإن قيل: كيف يكون ذلك الأداء فرضًا وهو ليس بفرض عليه في الحال؟

قلنا: وقوع الأداء فرضًا لا يفتقر إلى فرضيته في الحال كالمسافر والمريض والعبد في حق صلاة الجمعة، والمريض والمسافر في حق الصوم في شهر رمضان.

(**ولو كان الأول نفلاً لما أُجزي عن الفرض**)؛ لأن النفل يخالف الفرض وهو أدنى حالاً من الفرض، فكيف يُجزِئ النفل عنه وصفة الفرضية في النفل معدومة؟

فإن قيل: يُشكل على هذا الوضوء قبل الوقت فإن ذلك نفل ينوبُ عن الفرض الذي يُفترض عليه بعد دخول الوقت.

قلنا: لا يرِد ذلك علينا؛ لأن الوضوء تبع للصلاة وشرط لها، ففي الشروط يُعتبر وجودها بأي وصف كان لا وجودها بطريق الفرضية.

ووضع عنه التكليف وإلزام الأداء وجملة الأمر ما قلنا أن يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه؛ لأن الصبا من أسباب المرحمة فجعل سببًا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو، ولذلك لا يُحرم الميراث بالقتل ولا

ألا ترى أن سائر الشروط من لبس الثياب وتطهير المكان واستقبال القبلة وغيرها لو وُجد على وجه الإباحة أو لنفع نفسه من لبس الثياب لدفع الحر والبرد ينوب عن وجود الشرط بطريق الفرضية، فأولى أن ينوب الشرط النفل عن الشرط الفرض، بخلاف الإيمان فإنه رأس العبادات المقصودة فلا يصح فيه أن ينوب النفل عن الفرض كما في سائر العبادات المقصودة من الصلاة والزكاة والصيام، (**ووضع عنه التكليف وإلزام الأداء**) أي وضع عنه تكليف الإيمان وإلزام أدائه.

و قوله: (**عن كل عهدة يحتمل العفوَ**) قيّدها باحتمال العفو لتخرج الردّة ولذلك أي ولأجل أن الصبا من أسباب المرحمة (**لا يُحرم الميراثَ بالقتل**)[1]، يعني إذا قتل الصبي مُورثَه يرِث منه؛ لأن الحرمان عن الإرث بسبب القتل ثبت جزاء جناية القاتل والصبي ليس من أهل الجزاء بطريق العقوبة في الدنيا، بخلاف الرقّ والكفر حيث يُحرم بهما الإرث؛ لأن ذلك لعدم الأهلية لا لاعتبار الجزاء. يوضحه أن الرق أثر الكفر والكفر موت كما أن الإسلام حياة. قال الله تعالى: ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾[2] أي كافرًا

---

(١) خلافا للجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) فإنه يحرم من الميراث.
انظر: المبسوط ٣٠/٤٨، المجموع ١٦/٦١، المغني ٧/١٦٢.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٢٢.

يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق؛ لأن الرق يُنافي الأهلية للإرث، وكذلك الكفر لأنه ينافي أهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه أو عدم أهليته لا يعد جزاءً والعهدة نوعان: خالصة لا تلزم الصبي بحال. و مشوبة يتوقف لزومها على رأي الولي .

ولما كان الصبي عجزاً صار من أسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الأغيار، وأما العته بعد البلوغ فمثل الصبي مع العقل في كل الأحكام،

فهديناه، والميت لا يرث الحي، ولأن الرقيق مال والمال ليس بأهل للميراث، ولأن القول بوراثة الرقيق قول بوراثة الأجنبي من الأجنبي؛ لأن ما للرقيق لمولاه فكان الميراث لمولاه في الحقيقة وهو أجنبي وذلك باطل، ولأن الإرث نوع ولاية ولا ولاية للكافر على المسلم، وكذلك لا ولاية للرقيق على نفسه فأولى أن لا يكون له ولاية على غيره.

(خالصة لا تلزم الصبي بحال) نحو الحدود والقصاص.

(ومشوبة يتوقف لزومها على رأي الولي) نحو لزوم العهدة في البيع والإجارة والوكالة.

(صار من أسباب ولاية النظر) أي تثبت الولاية، أي تثبت للغير عليه ولا تثبت له على الغير.

[«العته»]

(و العته) ما يوجب خللاً في العقل؛ لأن المعتوه من هو مختلط الكلام يشبه كلامه مرة بكلام العقلاء ومرة بالمجانين[1] ، والعته نظير آخر أحوال

---

(١) المعتوه: ناقص العقل وعُتِهَ عَتَهًا ورجل عتاهية وهو الأحمق. =

حتى إنه لا يمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرًا، وكونه صبيًا معذورًا أو معتوهًا لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه الإسلام أو أمه ولا يؤخر والصبي محدود فوجب تأخيره.

الصبي، والجنون بمنزلة أول أحوال الصبي .

(**لا يمنع صحة القول والفعل**) حتى لو أسلم يصح ولو أتلف مال الغير يَضمن[1] .

(**ولكنه شُرع جبرًا**) أي جبرًا للنقصان لا الجبر الذي هو ضد الاختيار .

(**والصبا محدود فوجب تأخيره**) أي تأخير العرض؛ لأن فيه عهدة على

= وفي الاصطلاح: عبارة عن آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط العقل، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين فرحًا وإما غضبًا.
انظر: الصحاح ٦ / ٢٢٣٩ مادة: عته، التعريفات ص ١٩٠، التعريفات الفقهية ص ٣٧٢-٣٧٣

(١) لكن يمنع العهدة، أي ما يوجب إلزام شيء ومضرة، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولا يرد عليه بالعيب، ولا يصح طلاقه امرأة نفسه ولا إعتاقه.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٥٢، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٤٨٤-٤٨٥، شرح ابن الملك ص ٩٥٠، التلويح على التوضيح ٢ / ١٦٨-١٦٩، عوارض الأهلية عند الأصوليين للجبوري ص ٢٠٤ .

وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان.

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل أن يجعل عذرًا.

الصبي وهي فرقة المرأة عنه على تقدير إباء أبيه وأمه الإسلامَ ومطالبة المهر عنه في الحال وهو ليس من أهل العهدة.

قيّد المعتوه بالعاقل، احترازًا عن المعتوه غير العاقل فإنه والمجنون سواء.

(**وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان**) أي يُعرض عليهما الإيمان في الحال.

[«**النسيان**»]

(**وأما النسيان**) فهو عبارة عن الجهل الطارئ[1] (**فلا ينافي الوجوب**)؛ لأنه لا يُعدِم العقل.

(**ولكنه يحتمل أن يُجعل عذرًا**)، ذكر بلفظ الاحتمال؛ لأنه جُعل عذرًا في موضع ولم يُجعل في موضع آخر، وإنما احتمل أن يُجعل عذرًا؛ لأن النسيان وصف جُبل عليه الآدمي فكان مضافًا إلى من له الحق على ما أشار إليه

---

(١) النسيان: خلاف الذكر والحفظ، ورجل نَسيان كثير النسيان للشيء.
وفي الاصطلاح: هَو الغفلة عن معلوم في غير حالة السُنة، فلا ينافي الوجوب، أي نفس الوجوب ولا وجوب الأداء، أو هو ترك الإنسان ضبط ما استودع إما لضعف قلبه أو عن قصد حتى يحذف عن القلب ذكره.
انظر: الصحاح ٦ / ٢٥٠٨ مادة: نسي، التعريفات ص ٣٠٩، التعريفات الفقهية ص ٥٢٦

و لكن حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء، وحقوق الله تعالى ابتلاء.

لكن النسيان إذا كان غالبًا يُلازم الطاعة إما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم، وإما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة ـ جعل من أسباب العفو في حق الله تعالى؛ لأنه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل

النبي عليه السلام بقوله: «**إنما أطعمك الله وسقاك**».

(**لأن حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم**) إلى آخره. يعني أن الله تعالى غني عن العالمين وله أن يبتلي عباده بما شاء، والأمر والنهي ابتلاء من الله تعالى لعباده مع غناه عن أفعالهم وأقوالهم.

وأما في حق العبد فليس فيه ابتلاء، بل حقه معصوم شرعًا لحاجته وافتقاره إليه، وإذا أتلف غيره حقه بأي وصف كان وجب عليه جبرانه لحاجته إلى ما يَجبُر حقَّه.

(**لكن النسيان إذا كان غالبًا يلازم الطاعة**) يعني أن النسيان لا ينافي الطاعة ولا تخلو الطاعة عنه كالنسيان في الصوم، فإن الصوم يبقى مع وجود الأكل إذا كان ناسيًا مع أن الأكل مناف ركن الصوم وغلبه النسيان فيه لدعوة الطبع إلى الأكل والشرب، وكذلك النسيان يغلب على البشر حالَ الذبح لخوف يعتريه أو اضطراب يلحقه، فلذلك جُعل نسيان التسمية عفوًا فحلَّت الذبيحة[1].

---

(١) وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وبه قال عطاء، وطاوس، =

سببًا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد، لأن النسيان ليس بعذر من جهتهم.

والنسيان ضربان: ضرب أصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير، وهذا يصلح للعتاب.

والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرًا وكذلك في غير الذبيحة لأنه ليس مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية.

(**والنسيان ضربان: ضرب أصلي**) وهو أن يكون مركبًا فيه على وجه ليس في وسعه حفظه كالنسيان في الصوم والذبيحة؛ لأنه ليس له فيهما حالة مذكرة تذكّر حفظه فكان النسيان فيه عفوًا.

(**وضرب يقع فيه المرء بالتقصير**) وهو فيما له حالة مذكرة كالأكل والكلام ناسيًا في الصلاة، وكذلك نسيان ما حفظه من العلوم الشرعية. إنما يقع فيه لتقصيره بسبب ترك التكرار، ولهذا استحق الوعيد من نسي القرآن بعد الحفظ.

(**لأنه ليس مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود**)؛ لأن القياس فيما ذكرنا أن لا يُجعل عفوًا أيضًا؛ لأن الحكم بعدم الشيء مع وجوده حقيقة مما يأباه القياس كالأكل في الصوم، وكذلك الحكم بوجود الشيء مع عدمه حقيقة

= والحسن، وسعيد بن المسيب، وعبدالرحمن بن أبي ليلى، وربيعة.
انظر: الهداية ٩ / ٤٨٩، الكافي لابن عبدالبر ص ١٧٩، المجموع ٩ / ٧٧، المغني ١١ / ٣٣.

حتى إن سلام الناسي لـما كان غالبًا عُد عذرًا.

فأما النوم فعجز عن استعمال قدرة الأحوال فأوجب تأخر الخطاب للأداء لأن النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج، وإذا كان

حكمًا كما في ترك التسمية على الذبيحة ناسيًا، فجعل النسيان عفواً فيهما بخلاف القياس فلا يُعدّى هذا الحكم إلى غير المنصوص إلا إذا كان هو مثل المنصوص عليه من كل وجه فحينئذ يُعدى إليه.

(**حتى إن سلام الناسي لما كان غالبًا**) في الصلاة ألحقناه بالصوم في جعله عذراً، وذلك إذا سلّم في القعدة الأولى على ظن أنها القعدة الأخيرة، ثم علِم أنها القعدة الأولى لا تفسد صلاته، والتسليم في غير ذلك الموضع لمّا لم يكَن غالبًا لم يُجعل عذراً بل تفسد الصلاة.

[«النوم»]

(**فعَجْز عن استعمال الأحوال**) يعني به الإدراكات الحسية من السمع والبصر وغيرهما، والأفعال الحسية من القيام والركوع والسجود وغيرها أي لا يقدر على استعمال قدرة مُدركة للأحوال، فلما كان هو عجزاً عن تحصيل القدرة التي تحصل بها الأفعال عند استعمال الآلات السليمة لعدم الاختيار للنائم لم يُعتدّ أفعاله من القيام والركوع والسجود؛ لأن هذه الأفعال اختيارية لا تتحقق بدون الاختيار.

وأما القعدة الأخيرة فلا نصَّ عن محمد ـ رحمه الله ـ فيها أنها تُعتدّ من الفرض أو لا تُعتد إلا أنه ذكر مسألة يستدل بها على اعتدادها من الفرض فيما

كذلك فلا يسقط الوجوب.

قال النبي عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها» وينافي الاختيار أصلاً حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام وغير ذلك، والمصلى إذا قرأ في صلاته وهو نائم في حال قيامه لم تصح قراءته. وإذا تكلم النائم في صلاته لم تفسد صلاته،

إذا وجدت في حالة النوم[1]، وهي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأخيرة وقعد ثم نام قدر التشهد ثم انتبه بعد قعوده قدر التشهد في النوم ثم قهقه قال: لا تفسد صلاته وتنتقض طهارته. دلت المسألة على اعتداد القعود المأتيّ به في حالة النوم من الفرض[2]، لأنه لو لم يُعتد من الفرض لوُجدت القهقهة قبل القعود قدر التشهد فتفسد صلاته، وحيث لم تفسد علم أنه معتدّ به، ولعل الفرقَ بين القعدة وغيرها من الأركان أن القعدة فرض وليست بركن[3]؛ لأن القعدة للاستراحة، والعبادة تنبئ عن المشقة، وغير القعدة من الأفعال كالقيام والركوع والسجود ركن فكان أقوى حالاً من

---

(١) النوم: نام فلان نومًا ونيامًا وقد نام ينام فهو نائم، والجمع نيام وجمع النائم نُوَّمٌ على الأصل ونُيَّم على اللفظ.
و في الاصطلاح: حالة طبيعية تتعطل معها القوى بسبب ترقّي البخارات إلى الدماغ.
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠٤٦ مادة: نوم، التعريفات ص ٣١٧، التعريفات الفقهية ص ٥٣٦

(٢) انظر: رد المحتار ١ / ٤٤٨، الهداية مع شرحيها فتح القدير والعناية ١ / ٣٨٩-٣٩٠.

(٣) انظر: رد المحتار على الدرالمختار ١ / ٤٤٨.

وإذا قهقه النائم في صلاته فقد قيل تفسد صلاته، ويكون حدثا وقيل تفسد صلاته ولا يكون حدثًا وقيل: يكون حدثًا ولا تفسد صلاته.

والصحيح أنه لا يكون حدثًا لأن القهقهة جُعلت حدثًا لقبحها في مواضع المناجاة، وسقط ذلك بالنوم ولا يفسد أيضًا لأن النوم يبطل حكم الكلام.

وأما الإغماء فإنه ضرب مرض وفوت قوة، حتى كان النبي ﷺ غير

القعدة، فما هو المراد من شرعية الصلاة وهو التعظيم والتذلل والتعبد لا يوجد في النوم بخلاف القعدة فإنها للاستراحة والنوم كذلك فيتوافقان فجاز أن تُحتسب القعدة بالنوم[1].

و قوله: (والصحيح أنه لا يكون حدثًا) ولا تفسد صلاته وقع على خلاف ما اختاره في «الفتاوى».

و قال في «الخلاصة» وغيرها: ولو ضحك في النوم في الصلاة قهقهة لا تنتقض طهارته ولكن تفسد صلاته، وهو المختار[2].

---

(١) لأن القعود الأخير مقدار التشهد فرض عند الحنفية، وعند الشافعية، والحنابلة: التشهد الأخير والجلوس له من أركان الصلاة فلا تصح بالنوم.
انظر: الهداية ١ / ٧٠، رد المحتار ١ / ٤٤٨، المجموع ٣ / ٤٦٢، المغني ١ / ٥٧٨.

(٢) انظر: كتاب الصلاة الفصل الثالث عشر اللوحة رقم ٣٦ من الخلاصة - خلاصة الفتاوى - لافتخارالدين طاهر بن أحمد بن عبدالرشيد البخاري، المتوفى سنة ٥٤٢هـ، الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية تحت رقم ٢٣٦٥.
وراجع في المسألة كذلك: الهداية ١ / ٥١ - ٥٢.

معصوم عنه والإغماء في فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو أشد منه، لأن النوم فترة أصلية وهذا عارض ينافي القوة أصلاً.

ألا يرى أن النائم إذا كان مستقرًا لم يكن نومه حدثًا لأنه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا محالة، والإغماء بكل حال يكون حدثًا والنوم لازم بأصل الخلقة وكان النوم من المضطجع في الصلاة إذا لم يتعمده حدثًا لا يمنع البناء، والإغماء من العوارض النادرة في الصلاة.

[«الإغماء»]

(لأن النوم فترة أصلية وهذا عارض ينافي القدرة) أراد به أن الإنسان لا يخلو عن فترة النوم وأنه يوجد في كل إنسان ظاهرًا لا أن يكون المراد به أنه ليس من العوارض، ولهذا أورده في العوارض، وهذا عارض «أي الإغماء»[1] عارض يَعرِض إنسانًا دون إنسان فكان في كونه عارضًا أقوى من النوم، وفي تفويت القوى أشدَّ منه أيضًا؛ لأن النوم يمكن إزالته بالتنبيه ولا كذلك الإغماء.

---

(١) الإغماء: تركت فلانًا غَميًا أي مغشيًا عليه.
و في الاصطلاح: آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة.
انظر: الصحاح ٦ / ٢٤٤٩ مادة: غمى، التعريفات الفقهية ص ١٨٥، التعريفات ص ٤٨، فواتح الرحموت ١ / ١٧١.

وهو فوق الحدث فلم يكن يلحق به، ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرًا؛ لأن الإغماء مرض ينافي القدرة أصلاً، وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الأداء، وإذا بطل الأداء بطل الوجوب لما قلنا، وهذا استحسان، وكان القياس أن لا يسقط به شيء من الواجبات مثل النوم امتداده في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة على ما فسرنا.

(وهو فوق الحدث) أي الإغماء فوق الحدث السماوي من النوم مضطجعًا غير متعمد وغيره فلا يُلحق به في حق البناء؛ لأن البناء ثبت بخلاف القياس فلا يلحق به ما هو فوقه في الحدث كالجنابة.

(أن لا يسقُط به شيء من الواجبات)؛ لأن العقل غير زائل من المغمى عليه كما في النائم[1].

(على ما فسرنا) أراد به قوله: فأما في الصلوات فبأن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد(٢) ـ رحمه الله ـ إلى آخره.

---

(١) سقوط الأداء بالإغماء عند امتداده استحسان، وكان القياس أن لا يسقط بالإغماء شيء وإن طال كما ذهب إليه بشر بن غياث المريسي؛ لأنه مرض لا يؤثر في العقل ولكنه يوجب خللاً في القدرة الأصلية فيؤثر في تأخير الأداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم.

والفرق أن الإغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات، فإذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء، وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٦٢.

(٢) انظر: ص (٢٢١٥).

و في الصوم لا يعتبر امتداده، لأن امتداده في الصوم نادر، وكذلك في الزكاة وفي الصلاة غير نادر، وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجًا.
وأما الرق؛

(لأن الامتداد في الصوم نادر) فلا يعتبر[1]، لأن النادر لا حكم له؛ لأن الأحكام تُبتنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر، وفي الصلاة غير نادر والحرج فيها بالتكرار فلذلك سقطت عند التكرار.

(جاءت السنة) أي في الصلاة جاءت السنة على نحو ما قلنا وهي: أن عمار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ أُغمي عليه يومًا وليلة فقضاهن، وعبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أُغمي عليه في ثلاثة أيام فلم يقض الصلوات[2]، كذا في «المبسوط»[3].

(فلم يوجب حرجًا) أي فيما إذا لم يزد الإغماء على يوم وليلة.

[«الرق»]

(وأما الرق)[4] فإن قلت: فلِم أورد الرقّ من العوارض السماوية مع أن

---

(١) فلو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وكذا حكم الزكاة.
راجع: كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٢٩٠، شرح ابن الملك ص ٩٥٣، فواتح الرحموت ١ / ١٧١، الهداية ٢ / ٣٦٧.
(٢) لم أقف على الأثرين.
(٣) انظر: المبسوط ١ / ٢١٧.
(٤) الرق ـ بالكسر ـ من الملك، وهو العبودية.

فإنه عجز حكمي، شُرع جزاء في الأصل،

سببه هو الكفر مع وصف الخراب فكان في يده إزالته وكان من المكتسبة كالجهل ؟

قلت: قال شيخي - رحمه الله - في جواب هذا: ليس هذا كالجهل، فإن العبد بعد ما صار مرقوقًا ليس في يده إزالته، وهناك بعد ما كان جاهلاً هو في يده إزالته .

ألا ترى أنه عد المرض من العوارض السماوية مع أن إزالة المرض في يده بالمعالجة في بعض الصور وهاهنا ليس في يد العبد إزالة الرق في جميع الصور فأولى أن يُعَدّ هو من السماوية .

(**عجز حكمي**) أي لا حسيّ فكم من عبد يكون أقدر حسًا من الحر لكن هو عاجز عما يقدر عليه الحر حكمًا مثل الشهادة والولاية والملك والتزوج بالأربع ونحوها .

(**شُرع جزاء في الأصل**)؛ لأن الكافر لما ألحق نفسَه بالبهائم في حق عدم التكليف جازاه الله تعالى بالملك للعباد عليه كالبهائم، أو لمّا استنكف أن يكون

---

(١) الرق - بالكسر - من الملك، وهو العبودية .
وفي الاصطلاح: عبارة عن عجز حكمي شُرع في الأصل جزاء عن الكفر، ويقابله الحرية، والرقيق من يتصف بالرق .
انظر: الصحاح ٤ / ١٤٨٣ مادة: رقق، التعريفات ص ١٤٨، التعريفات الفقهية ص ٣٠٨ .

لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال، وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في «الجامع» في مجهول النسب: إذا أقر أن نصفه عبد لفلان ـ إنه يجعل عبدًا في شهادته وفي جميع أحكامه.

عبداً لله جازاه الله تعالى بأن صيره عبد عبده.

(**لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية**) هذا استدراك عما وردت الشبهة على الكلام الأول، وهو قوله: «شُرِع جزاءً» بأن يقال: لمّا كان جزاء لاستنكافه[1] وجب أن لا يبقى عند زوال الاستنكاف أو لا يثبت في حق من لم يستنكف أصلاً من أولاده بل بقي الرق بعد زوال الاستنكاف وثبت في أولاده أيضًا وإن لم يوجد الاستنكاف منهم أصلاً لكون بقاء الرق من الأمور الحكمية لا الجزائية كبقاء الحرية بعد الإسلام.

(**العُرضة**): هي المُعّرض للأمور[2] قال الشاعر:

فلا تجعلوني عرضة للوائم[3]

(**والابتذال**): شب وروز داشتن جامه وآنجه بدان ماند. فكذلك العبد

---

(١) استنكف: استكبر.
راجع: القاموس المحيط باب الفاء فصل النون مادة: نكف.

(٢) وفلان عُرْضَةٌ للناس: لا يزالون يقعون فيه، وجعلت فلانًا عُرْضة كذا أي نصبتُه له.
راجع: الصحاح ٣/ ١٠٩٠ مادة: عرض.

(٣) لم أقف على قائله.

وكذلك العتق الذي هو ضده؛ حتى إن معتق البعض لا يكون حرًا أصلاً عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في شهاداته وسائر أحكامه وإنما هو مكاتب .

صار محلاً للتعرض والامتهان على حسب ما شرع للمولى من قضاء حاجته به من استعماله في خدمته وتمليكه وتملّكه كما في سائر أمواله .

(**وكذلك العتق الذي هو ضده**) أي ضد الرق، يعني لما كان الرق غيرَ متجز لم يكن العتق الذي هو ضده متجزيًا، لأنه لو كان متجزيًا يلزم أن يكون الرق متجزيًا أيضًا؛ لأنه لو ثبت في بعض المحل العتق فالبعض الآخر لا يخلو إما أن يكون رقيقًا أو حرًا فإن كان رقيقًا ثبت تجزّيهما وهو ممتنع بالاتفاق، وإن كان حرًا ثبت عدم تجزي العتق .

(**حتى إن معتق البعض لا يكون حرًا أصلاً عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في شهاداته وسائر أحكامه**) . وإنما هو مكاتب غير أنه لا ينفسخ بالفسخ أو بالتعجيز .

وقال في «المبسوط»: فإن العتق عنده يتجزى ـ أي الإعتاقَ عند أبي حنيفة رضي الله عنه يتجزى ـ حتى إن من أعتق نصف عبده فهو بالخيار في النصف الباقي إن شاء أعتقه وإن شاء استسعاه[1] في النصف الباقي في نصف قيمته، وما لم يؤدّ السعاية فهو كالمكاتب .

---

(١) السعاية شرعًا هي: ما كُلِّف العبدُ من العمل تتميمًا لعتق نفسه .
راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٢١.

. . . .

و عند أبي يوسف ومحمد والشافعي ـ رحمهم الله ـ يعتق كله ولا سعايةَ عليه[1] لقوله عليه السلام: «**من أعتق شقصا[2] من عبد فهو حر كله ليس لله تعالى فيه شريك**»[3]، ولأن اتصال أحد النصفين بالآخر أقوى من اتصال الجنين بالأم؛ لأن ذلك يعرَض الفصل، ثم إعتاق الأم يوجب عتق الجنين لا محالة، فإعتاق أحد النصفين أن يوجب عتق النصف الآخر أولى .

و استدل أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ بحديث سالم عن ابن عمر ـ رضي الله عنهم ـ أن النبي عليه السلام قال: «**مَنْ أعتق شقصًا له من عبد فإن كان موسراً فعليه خلاصه، وإلا فقد عتق ما عتق ورَقّ ما رقّ**»[4]، والمعنى فيه أن هذا

---

(١) فعند الشافعية والمالكية إن كان بين النفسين عبد، فأعتق أحدهما نصيبه فإن كان موسرًا قوّم عليه نصيب شريكه وعتق، وإلا عتق منه ما عتق ورق منه ما رق .
و عند الإمام أحمد لا يتجزى .
انظر: الكافي لابن عبدالبر ص ٥٠٤، المجموع ١٦ / ٥، المغني ١٢ / ٣٥٢.

(٢) الشِّقص والشَّقص: النصيب في العين المشتركة من كل شيء .
انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢ / ٤٩٠ .

(٣) خرجه الإمام أحمد في مسنده ٥ / ٧٥ عن قتادة عن أبي المليح عن أبيه أن رجلاً من هذيل أعتق شقيصًا له من مملوك، فقال رسول الله ﷺ: «**هو حر كله، ليس لله تبارك وتعالى شريك**».

(٤) خرجه البخاري في كتاب الشركة باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل ٥/ ١٥٦ ـ ١٥٧، حديث رقم ٢٤٩١ عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**من أعتق شقْصًا له من عبد ـ أو شريكًا أو قال نصيبًا ـ وكان له ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق، وإلا فقد عتَق منه ما عتق**». وفي حديث رقم =

. . . .

إزالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع، وتأثيره أن نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق .

فالرق اسم لضعف ثابت في حق أهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم، وهو لا يحتمل التملك كالحياة، إلا أن بقاء ملكه لا يكون إلا ببقاء صفة الرق في المحل كما لا يكون إلا باعتبار صفة الحياة في المحل، وذلك لا يدل على أن الحياة مملوكة له، فإذا ثبت أنه يملك المالية وملك المالية محتمل للتجزي فإنما يزول بقدر ما يُزيله، ولهذا لا يعتق شيء منه بإعتاق البعض عند أبي حنيفة - رحمه الله - ، وإنما سُمي فعله إعتاقًا مجازًا على معنى أنه إذا تم إزالة الملك بطريق الإسقاط يَعقُبه العتق الذي هو عبارة عن القوة لا أن يكون الفعل المزيل ملاقيًا للعتق كالقاتل فعله لا يَحُل الروح وإنما يَحُل البنية ثم ببعض البنية تزهق الروح فيكون فعله قتلاً من هذا الوجه .

أما إعتاق الجنين عند إعتاق الأم فليس لأجل الاتصال .

ألا ترى أن إعتاق الجنين لا يوجب إعتاق الأم والاتصال موجود، ولكن الجنين في حكم جزء من أجزائها كيدها ورجلها وثبوت الحكم في التبع بثبوته في المتبوع وأحد النصفين ليس بتبع للنصف الآخر، فلذلك لم يكن إعتاق أحد

= ٢٤٩٢ عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «من أعتق شقيصًا من مملوكه فعليه خلاصه في ماله، فإن لم يكن له مال قُوِّم المملوكُ قيمة عدل ...» وخرجه غيره بألفاظ متقاربة .

و قال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ الإعتاق انفعاله العتق فلا يُتصور دونه .

و إذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق ،

النصفين موجباً للعتق في النصف الباقي ، وتأويل قوله عليه السلام : «فهو حر» سيصير حرًا كله بإخراج الباقي إلى الحرية بالسعاية ـ إلى هذا أشار في «المبسوط»[1] .

(**وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ الإعتاق انفعاله العتق**) أي لازمه ومطاوعه ، يقال : أعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسَر ، ولا وجود للمتعدي بدون لازمه ؛ لأن التعدية إثبات اللازم وإثباته مع كونه معدومًا لا يتحقق فكذلك الإعتاق مع العتق ، فإذا كان كذلك لا يكون الإعتاق متجزيًا ولو كان متجزيًا مع أن العتق غير متجزّ يلزم أحد أمرين : إما وجود المتعدي بدون اللازم وهو ممتنع ، وإما عدم تجزي الإعتاق على تقدير ثبوت اللازم وهو العتق فيثبت هو ضرورة .

(**كالتطليق**) وهو فعل غير متجز ؛ لأن التطليق لا يتنصف لما أن انفعاله وهو الطلاق غير متجزّ بأن يطلُق نصف المرأة دون نصفها الباقي ، فكذلك الإعتاق مع العتق لما لم يتجزّ الانفعال وهو العتق بالاتفاق يجب أن لا يتجزّى فعله وهو الإعتاق .

---

(١) انظر : المبسوط ٧/١٠٢ـ١٠٣ .

و قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ الإعتاق إزالة الملك متجزي تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق، لأنه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك، فإذا سقط بعضه فقد وجد شرط علة العتق وصار ذلك

(وقال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ الإعتاقُ إزالة لملك متجزٍ تعلق به حكم لا يتجزَّى وهو العتق) ولا يصح أن يقال: إن الإعتاق إثبات القوة؛ لأن العتق عبارة عن القوة، يقال: عتق الطير إذا قوِي وطار عن وَكْره[1] وإثبات القوة ليس في وسع البشر، والإعتاق الذي هو عبارة عن إزالة الملك في وسعه، لكن إذا زال ملكه عن العبد بالإعتاق تثبت له القوة فلذلك سمي إعتاقًا، وهذا لأن إزالة الملك حق العبد وإثبات العتق ليس بحقه.

فصرف اللفظ الدال على فعله إلى ما هو حقه أولى من الصرف إلى ما هو ليس بحقه؛ (لأنه عبارة عن سقوط الرق) أي العتق عبارة عن سقوط الرق، وهذا توسُّع في الكلام؛ لأن العتق عبارة عن القوة على ما قلنا، غير أن العتق لا يتصور بدون سقوط الرقّ فكان سقوط الرق لازمه ثبوت العتق فعبَّر به عنه، كما أن الحركة ليست عبارة عن زوال السكون بل هي عرض يلزم من وجوده زوال السكون فجاز أن نعبّر بزوال السكون عن الحركة؛ فكذلك هاهنا جاز أن نعبّر عن ثبوت العتق بسقوط الرق.

(وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك) يعني أينما ثبت سقوط كل

---

(١) وكْرُ الطائر: عُشُّهُ والجمع وُكور وأوكار.
قال أبويوسف: سمعت أباعمرو يقول: الوَكَرَ ـ العش حيثما كان، في جبل أو شجر، وقد وكر الطائر يكرُ وكْراً أي دخل في وكْره.
راجع: الصحاح ٢ / ٨٤٩ مادة: وكر.

كأعداد الوضوء أنها متجزية تعلق بها إباحة الصلاة وهي غير متجزية، كذلك إعداد الطلاق للتحريم.

وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالاً

الملك يثبت سقوط الرق؛ لأنه لا يتصور سقوط الرق الذي هو العتق مع بقاء الملك.

(**وكذلك إعداد الطلاق للتحريم**) أي للحرمة الغليظة.

فصار حاصل اختلافهم راجعًا إلى تفسير الإعتاق، فعندهما الإعتاق إثبات العتق والعتق لا يتجزى بالاتفاق، وهو انفعال الإعتاق فلا يتجزى الإعتاق أيضًا.

وعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ الإعتاق إزالة لملك متجزّ فكان الإعتاق أيضًا متجزيًا[1]، فكان اختلافهم هاهنا بمنزلة اختلافهم في مسألة الصابيات[2].

وقوله: (**لقيام المملوكية مالاً**) أي قيام المملوكية من حيث المالية يمنع كونه مالكًا للمال، يعني هو مملوك من حيث هو مال فلا يتصور أن يكون مالكًا

---

(١) انظر اختلاف الحنفية في المسألة في: الهداية ٤ / ٤٥٨.

(٢) لأن ذبيحة الصابي وصيده يحل عند أبي حنيفة ويكره، وعندهما لا يحل.
والصابئون جمع الصابي، والصابي في اللغة: من خرج ومال من دين إلى دين، وهم قوم يُشبه دينُهم دين النصارى لأنهم يقرون بعيسى عليه السلام ويقرؤون الزبور فهم صنف من نصارى.
انظر في كل ذلك: المبسوط ١١ / ٢٤٧، تفسير القرطبي ١ / ٤٣٤.

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي البدنية لأنها للمولى، لأن ملك الذات يوجب

للمال لما بين المالكية والمملوكية من المنافاة؛ لأن المالكية عبارة عن قدرة شرعية على المال[1] والمملوكية عبارة عن عجز شرعي عنه.

و كذلك المال مبتذَل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة بخلاف مالكية غير المال فإنه ليس بمملوك من ذلك الوجه، فَلا يمنع مالكيتَه كالنكاح والإقرار بالدم والحدود على ما يجيء[2]، وهذا لأن استحالة الاجتماع بين المتضادين إنما يتحقق إذا تُصورّ الاجتماع بينهما من جهة واحدة لا من جهتين مختلفتين كالنكاح يُثبت الحِل في المنكوحة والحرمة في أمها.

و حصل من هذا أنه لما كان مالاً مملوكًا لم يكن أهلاً لملك المال ولا لما هو مختص بملك المال (**حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرِّي**)[3] وإن كانا يملكان التصرفَ؛ لأن التسري مختص بالملك في الرقبة ورقبتهما مال فلا يملكان التسرِي[4].

(**وهي البدنية**) أي القدرة البدنية؛ (**لأنها للمولى**) أي لأن قدرة العبد

---

(١) وملكَّهُ الشيء تمليكًا أي جعله ملْكاً له. يقال: مَلَّكهُ المال والملك فهو مُملَّك.
راجع: الصحاح ٤ / ١٦٠٩ مادة: ملك.

(٢) راجع: ص (٢٢٣٥) فما بعدها.

(٣) انظر تعريفه في: هامش (١٦) ص (١٠٨٥).

(٤) ويجوز عند الحنابلة التسري للعبد وللمكاتب بإذن سيده، وللشافعي فيه قولان.
انظر: المبسوط ٥ / ١٢٩، المجموع ١٦ / ٢٨، المغني ٩ / ٢٨٠ - ٢٨١.

ملك الصفات القائمة لكونها تبعًا إلا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية.

ملك المولى تبعًا لملك الرقبة؛ لأن ملك الذات علة لملك الصفات (**إلا ما استثنى عليه في سائر القُرب البدنية**) أي إلا ما استُخرج على المولى في باقي العبادة البدنية مثل الإيمان والصلاة والصوم فإنه ليس للمولى منعُ عبده عن الإتيان بتلك العبادات البدنية؛ لأن تلك العبادات مستثناة عن تصرف المولى في حقها بالمنع إجماعًا .

وكان شيخي - رحمه الله - يقول: كان ورد الاستفتاء من نسف[1] إلى بخارى[2] بالسؤال عن هذا الاستثناء بأن لفظ هذا الاستثناء في أي موضع من الكتب؟

قيل في جوابه: إن الاستثناء هاهنا معنوي لا لفظي بإجماع المسلمين يعني إن المسلمين أجمعوا من لدن رسول الله عليه السلام على أنه ليس للمولى منعُ عبده عن هذه العبادات البدنية فكان بمنزلة الاستثناء .

لأن ملك الذات لمّا أوجب ملك الصفات والذات ملك المولى اقتضى

---

(١) نسف: مدينة كبيرة كثيرة الأهل، تقع بين جيحون وسمرقند، والآن مدينة من مدن أزبكستان .
انظر: معجم البلدان ٥ / ٣٢٩ .

(٢) بخارى: من أعظم مدن ماوراء النهر وأجلها، تقع في شمال مدينة سمرقند، وهي مدينة من مدن أزبكستان حاليًا .
انظر: معجم البلدان ١ / ٤١٩ .

بخلاف الفقير؛ لأنه مالك لما يحدث من قدرة الفعل إذا حدثت وهي الاستطاعة الأصلية.

القياس أن يملك المولى جميع صفات عبده بالتصرف فيه بأن يمنعه عن الصلاة والصوم أيضًا إجراءً لإطلاق هذا الأصل، فلما تخلف حكم هذه العبادات عن هذا الأصل كان ذلك بمنزلة الاستثناء عن ذلك الأصل.

فإن الاستطاعة التي يحصل بها الإيمان والصلاة والصوم ليست للمولى وهو في حقها مُبقًى على الحرية بخلاف استطاعة الحج فإنها للمولى، والمعنى فيه أن حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة، فقُدِّم حق العبد على حق الله تعالى لحاجته، فلهذا إذا حج ثم أعتق لا يسقط عنه حجة الإسلام، وأيَّد هذا قوله عليه السلام: «**أيما عبد حج عشر حجج ثم عتق فعليه حجة الإسلام**»[1] فصار هذا كالحر الذي يَحُج عن الغير؛ لأن العبد حجَّ بقدرة هي للمولى.

(**بخلاف الفقير**)؛ لأن القدرة الأصلية وهي قدرة البدن ثابتة له، وإنما شُرطت استطاعة الزاد والراحلة ليتمكن بها من أداء الحج، فإذا تمكن بدونها كان المستطيع بالزاد والراحلة فكان كالمسافر والمريض والعبد يُصلون الجمعة حيث تصح منهم الجمعة ويسقط عنهم فرض الظهر؛ لأن عدم وجوب الجمعة كان لنفي الحرج، فإذا تحملوا الحرجَ وأدَّوا الجمعة يسقُط عنهم فرض الوقت الذي كان عليهم وهو الظهر.

---

(١) ذكره ابن حجر العسقلاني في الدراية ٢ / ٣، والسرخسي في المبسوط ٤ / ١٤٩.

فـأمـا الـزاد والـراحلة فـلليـسـر فلم يجب وصح الأداء، والرق لا ينـافي مالكية غير المال وهو النكاح،

و قـوله: (**فأما الزاد والراحلة فلليسر**) وذكر اليسر هاهنا لبيان نفي الحرج لا لإثبات القدرة الميسرة؛ لأن الحج إنما وجب بالقدرة الممكّنة لا بالميسرة، بدليل بقاء وجوبه على من افتقر بعد أن ملك الزاد والراحلة .

(**والرق لا ينافي مالكية غير مال وهو النكاح**)؛ لأن العبد آدمي مكلّف كان ينبغي أن يملك كل ما يملكه الحر من هذا الوجه، إلا أنه لما كان مملوكًا مالاً استحال أن يكون مالكًا للمال؛ إذ الاجتماع بين الضدين في حق شخص واحد من جهة واحدة محال، وعن هذا قلنا إنه لا ينافي مالكية غير المال؛ لأن المالكية والمملوكية هناك من جهتين مختلفتين فصح أن يجتمعا فيه، فلذلك كان العبد مالكًا للنكاح؛ لأن النكاح من خواص الآدمية ولا منافاة في كونه مالكًا للنكاح فيملك النكاح وإن كان هو مملوكًا مالاً[1].

فإن قيل: كيف يكون مالكا للنكاح فإنه لو نكح بغير إذن المولى لا ينفذ بل يتوقف إلى إجازة المولى ؟

قلنا: إنما يتوقف نفاذه إلى إجازة المولى لتعلق حق المولى به، وهو شَغل ماليته بالمهر والنفقة وماليته ملك المولى فلا يملك شغل ذلك بتصرفه بغير إذن المولى .

---

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٧٣، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٤٩٥، شرح ابن الملك ص ٩٥٨، التوضيح على التنقيح ٢ / ١٧١، عوارض الأهلية ص٢٦٨-٢٦٩

. . . .

والدليل على أنه مالك للنكاح أن اشتراط الشهود إنما يكون عند النكاح لا عند الإجازة، وكذلك لو تزوج بغير إذن المولى ثم أعتقه مولاه قبل الإجازة نفذ ذلك النكاح .

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[1] يقتضي أن لا يملك العبد النكاحَ؛ لأن الله تعالى نفى قدرته على شيء منكّر في موضع النفي فيتناول كل الأشياء والنكاح شيء فلا يملكه بقضية هذه الآية ؟

قلت: بالنظر إلى ظاهر هذه الآية قلنا إنه لا يستبدّ بالنكاح بنفسه بغير إذن المولى .

و أما أصل ملك النكاح فيحصل له بالدليل الذي قلنا، ولهذا كان الحكم المقصود بالنكاح وهو حل الاستمتاع حاصلاً له لا للمولى، وكذلك ملك الطلاق الذي يرفع النكاح حاصل له لا للمولى وكل من يملك الرفع من العقود هو الذي يملك إثباتَه .

عُلم بهذا أن النكاح مملوك له والتوقف إلى إجازة المولى باعتبار ما قلنا من شغل ماليته بالمهر والنفقة وهي لمولاه .

فإن قلت: لمّا ملك العبد النكاح وجب أن لا يملك المولى إجبارَ عبده على

(١) سورة النحل، آية: ٧٥.

والدم والحياة.

النكاح؛ لأنه عاقل بالغ مالك للنكاح فلا يملك إجباره على النكاح كما لا يملك إجبار ابنه العاقل البالغ على النكاح، وهذا لأن ما يتناوله النكاح من العبد غير مملوك للمولى عليه فهو في تزويجه متصرف فيما لا يملكه فلا يستبدّ به كما هو مذهب الشافعي - رحمه الله - .

قلت: استدل علماؤنا - رحمهم الله - في صحة إجبار المولى عبده على النكاح بظاهر قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ وإباءُ عقد المولى شيء فلا يقدر العبد عليه، ولأنه مملوكه على الإطلاق فيملك إنكاحَه بغير رضاه كالأمة، وهذا لأن في الأمة إنما ينفذ عقد المولى عليها بملكه رقبتَها لا بملكه ما يُملك بالنكاح، فإن ولاية التزويج لا تستدعي ملك ما يُملك بالنكاح .

ألا ترى أن الولي يزوج الصغيرة ولا يملك عليها ما يُملك بالنكاح، والزوج لا يزوّج امرأتَه وهو مالك عليها ما يُملك بالنكاح فثبت أن بينهما مفارقة طردًا وعكسًا . هذا كله مما أشار إليه في نكاح «المبسوط»[1] .

(والدم والحياة): أما الدم فإن العبد يملك إتلاف دمه بالإقرار على نفسه بالقصاص فكان فيه كالحر ولا يشترط فيه حضور مولاه، حتى أنه لو أقرَّ به حال غيبة مولاه يُقتل به حال غيبته .

---

(١) انظر: المبسوط ٥ / ١٢٥-١٢٦ .

. . . .

و أما الحياة فإن مولاه لا يملك إتلافَ حياته فكان في عدم ملك مولاه لحياته كالحر .

فإن قلت : ففي صحة إقراره للقصاص إتلاف لماليته وهي للمولى فيجب أن لا يصح إقراره بذلك بدون إذن والمولى كما في النكاح بل أولى ؛ لأن في نفوذ النكاح بدون إذن مولاه شغلَ ماليته بالمهر والنفقة لا إتلاف ماليته من كل وجه ، فلما توقف نفوذ النكاح إلى إذن المولى باعتبار شغل ماليته بدون الإتلاف وجب أن تتوقف صحة إقراره بالقصاص إلى إذن المولى وفيه إتلاف ماليته من كل وجه بالطريق الأولى ، مع أن كليهما في حق الاختصاص بالآدمي متساويان .

قلت : هذا الاستدلال منك عكس موجب الدليل ؛ لأن إتلاف ماليته في صحة الإقرار بالقصاص إنما ثبت بطريق الضمن لصحة الإقرار بالقصاص فكان الاعتبار للمتضمِن الأصلي لا للمتضمَّن الفرعي كما في سائر الأحكام الثابتة بطريق الضمن ، كما في ثبوت المضارّ الدنيوية في حق الصبي بطريق التبعية من حرمان الإرث ، ووقوع الفُرقة بينه وبين امرأته ، وتعجلُ وجوب المهر لصحة ردّته التي لا يمكن ردّها .

وهذا لما أن الضرر الواقع على نفس العبد بالقصاص أكثر من ضرر المولى ؛ لأَن ذلك الضرر واقع على المال وهذا واقع على النفس والنفس أعظم خطراً من المال فلما صح فيما هو أعظم خطراً صح أيضًا فيما هو أقل

. . . .

خطراً بطريق التبعية كما هو مرتبة الأحكام الثابتة بطريق الضمن .

وأما شغل ماليته بالمهر والنفقة ونفوذ النكاح بغير إذن المولى فلا مفاضلة بينهما فلم يكن أحدهما تبعًا للآخر، فلو قلنا بصحة النكاح بدون إذن المولى كان شغل المالية بالمهر قصداً فلا يصح، ولأن النكاح عقد قابل للتوقف في الجملة كما في نكاح الصغار والصغائر بدون إذن الأولياء ونكاح الفضولي .

و أما إقرار العاقل البالغ فنافذ على المقر من كل وجه وبعد النفوذ لا يتوقف على إذن أحد .

فإن قلت : ما وجه الفرق لأبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ في وجوب القصاص على العبد بين البينة والإقرار ؟ حيث يؤاخَذ بموجب إقراره في الحدود والقصاص وإن كان مولاه غائبًا بخلاف ما إذا ثبت الحد والقصاص عليه بالبينة، فإن استيفاءهما يتوقف إلى حضور مولاه عندهما خلافًا لأبي يوسف ـ رحمه الله ـ ؟

قلت : هما يقولان : إن للمولى حق الطعن في البينة دون الإقرار، ولأن الإقرار موجب للحق بنفسه والبينة لا توجب إلا بالقضاء وفي استيفاء موجب القضاء إتلاف المالية وهي للمولى، فإذا كان تمام قضائه متناولاً حق المولى يشترط حضور المولى في ذلك، إلى هذا أشار في إباق «المبسوط»[1] .

---

(١) انظر : المبسوط ١١ / ٢٣ ـ ٢٤ .

وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى أن ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدَّين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب.

(**وينافي كمال الحال** إلى قوله: **مثل الذمة**)، فإن الذمة وهي كون الآدمي محلاً لتوجه الخطاب وأهلاً للإيجاب والاستيجاب من كرامات البشر بخلاف سائر الحيوانات.

(**والحِل**) أي حل الاستمتاع بالنكاح والولاية وهي الشهادة والإرث وغيرهما، ثم ابتدأ بتفصيل كل منهما بالبيان فقال: (**حتى إن ذمته ضعُفت**) فيه بيان ضعف حاله في الذمة.

و في قوله: «وكذلك الحل انتقض بالرق» بيان ضعف حاله في الحل وفي قوله: «وانقطعت الولاَيات كلها بالرق» بيان ضعف حاله في حق الولاية، لكن ضعَف العبد في حق الولاية من كل وجه، فلذلك قال: وانقطعت الولايات كلها بالرق، ويمكن أن يقال فيها ضعف أيضًا لا بُطلان بالكلية.

ألا ترى أنه يلي على نفسه بالإقرار بالقصاص والحدود وهو من باب الولاية من وجه فإن فيه تلف المالية وهي حق المولى، فكان قوله نافذًا على الغير شاء الغير أو أبى وهو معنى الولاية،

و أما قوله: «وانقطعت الولايات كلها» أي بطريق القصد لا بطريق الضمن.

(**فلم يحتمل الدَّين بنفسها**) أي بنفس الذمة وهي رقبة العبد القابلةُ

. . . .

للإيجاب والاستيجاب بخلاف سائر الحيوانات، وضُمّت إليها مالية الرقبة وهو أنه يباع في الدين، (والكسبُ) وهو بالرفَع أي وضُم مكسوب العبد إلى ذمته بخلاف الحر، فإن الحر إذا كان مديونًا ليس لرب الدين أن يأخذ ما في يد المديون من ماله جبرًا إذا لم يكن من جنس دينه، وفي العبد المديون يأخذه ويبيعه حتى يأخذ حقه من ثمنه كما يبيع رقبتَه ويأخذ دينَه من ثمنه .

و ذكر في باب إقرار العبد بالدين من مأذون «المبسوط» وإذا كان على المأذون دين فأقر بشيء في يده أنه وديعة لمولاه أو لمكاتبه أو لعبد له تاجر عليه دين أو لا دين عليه فإقراره باطل؛ لأن حق غرمائه تعلق بكسبه والمولى يخلفُه في كسبه خلافة الوارث المورِّثَ، فكما أن إقرار المريض لوارثه أو لعبده أو لعبد الوارث أو لمكاتبه لا يصح لكونه متهمًا في ذلك وكذلك إقرار العبد لمولاه؛ لأن سبب التهمة بينهما قائم فكذلك لعبد مولاه أو لأم ولده فإن كسبهما لمولاهما .

فأما إقراره لابن مولاه أو لابنه جائز؛ لأنه ليس للمولى في كسبهما ملك ولا حق ملك .

ألا ترى أن إقرار المريض لأب وارثه أو لابن وارثه جاز إقراره لهذا المعنى، وإذا صح الإقرار صار المقر به ملكًا للمقر له فلا يتعلق به حق غرمائه، كما لو أقر به لأجنبي، ولو لم يكن على العبد دين كان إقراره جائزًا في ذلك كله؛

ولذلك قلنا: إن الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه أنه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة؛ لأن حاجتنا إلى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه، وإذا لم يثبت في حق المولى تأخر إلى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت بإقرار المحجور، ومثل

لأنه لا تهمة في إقراره ولا حق لأحد في كسبه[1] .

(**ولذلك قلنا**): **إن الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه أنه يباع فيه رقبته**) أي ولأجل أن رقبته وكسبه تضمّان إلى ذمة العبد لعدم احتمال ذمته الدينَ بنفسها لضعفها تُباع رقبته في الدين الذي ثبت بسبب لا تهمة فيه وهو دين الاستهلاك ودين التجارة[2] .

فأما لا تهمة في دين التجارة فظاهر؛ لأنه وقع في الدين بسبب إذن المولى في التجارة؛ لأن إقراره بدين التجارة لو لم يُقبل منه لامتنع الناس عن المعاملة

---

(١) انظر: المبسوط ٢٥ / ٧٩ .

(٢) مثل دين الاستهلاك بأن استهلك العبد المأذون أو المحجور مال الأجنبي يجب الضمان ويستوفي من رقبته إن لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده، وهذا بلا خلاف؛ لأنه دين ظاهر في حق المولى لثبوته حسًا وعيانًا .
ودين التجارة بأن تصرف المأذون وركبه دين يستوفي من كسبه أو مالية رقبته عند الحنفية إن لم يكن كسب ولم يفده المولى فيباع في الدين .
و قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: لا يباع العبد في دين التجارة؛ لأن رقبته كسب المولى فلا تباع بدين التجارة كسائر كسابه، وهذا لأن مال المولى إنما يشتغل بهذا الدين بالإذن وإنما أذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها؛ لأن الإذن لم يحصل لغيرها .
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٧٤ ـ ٤٧٥، المجموع ١٤ / ٣٩٦ .

أن يتزوج امرأة بغير إذن مولاه ويدخل بها؛ لأن تقوّم البضع إنما يثبت بشبهة عقد عدمت في حق المولى، وكذلك الحل انتقص بالرق لأنه من كرامات البشر.

به في التجارة فلا يفيد إذن المولى فائدته، وكذلك إقراره بدين الغصب والاستهلاك يقبل؛ لأن ضمان الغصب والاستهلاك من ضمان التجارة؛ لأن الغصب يوجب الملك في المضمون عند أداء الضمان.

فالضمان الواجب به من جنس التجارة وإقرار المأذون بمثله صحيح، ولهذا لو أقر أحد المتفاوضين به كان شريكه مطالَبًا به وكذلك دين الاستهلاك؛ لأن الاستهلاك يوجب الملك في المستهلك عند أداء الضمان فكان من دين التجارة .

و قوله: «بسبب لا تهمة فيه» احتراز عن إقرار بدين ثبت بسبب فيه تهمة وهو كما ذكرنا من «المبسوط» فيما إذا أقر بدين لمولاه فإن ذلك لا يقبل في حق الغرماء؛ لأنه متهم عند الغرماء، وكذلك لو أقر أنه وطئ جارية هذا الرجل بنكاح بغير إذن مولاها فافتضّها[1] لم يُصدق؛ لأنه ليس من التجارة فإن وجوب العقر هنا باعتبار النكاح لولاه لكان عليه الحد والنكاح ليس بتجارة، ولهذا لو أقر به أحدُ المتفاوضين لم يلزم شريكه، فإن صدّقه مولاه بذلك بُدء بدين الغرماء؛ لأن تصديق المولى في حق الغرماء ليس بحجة، فوجوده كعدمه،

---

(١) الفضّ: الكسرُ بالتَّفْرقة وفك خاتم الكتاب والنَّفَرُ المتفرِّقون، وافتَضَّها افترعها والماء صبَّه شيئًا بعد شيء، أو أصابه ساعَة يخرجٍ والمرأة كَسَرتْ عدتَّها بمس الطيب أو بغيره .. راجع: القاموس المحيط مادة: الفضّ.

فيتسع بالحرية ويقصر بالرق إلى النصف حتى لا ينكح العبد إلا امرأتين، وكذلك حل النساء يقصر بالرق إلى النصف حتى صح نكاح الأمة إذا تقدم على الحرة ولا يصح إذا تأخر أو قارن لتعذر التنصيف في المقارنة، والعدة تتنصف، لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل، لكن عدد

فإن بقي شيء أخذه مولى الجارية من عقرها . كذا ذكره في مأذون «المبسوط»[1] .

وحاصل ذلك أن الدين الذي وجب بسبب التهمة وليس ذلك السبب من أسباب التجارة ففي إقراره بذلك هو متهم فيه؛ لأنه ليس في ذلك الإقرار دليل يدل على أنه في إقراره صادق، بخلاف دين التجارة فإن إذن المولى في التجارة دليل على وجوب الدين عليه، وكذلك في الإقرار بالدين لمولاه متهم في حق الغرماء على ما ذكرنا وكذلك العبد المحجور متهم في الإقرار بالدين فلا يظهر في حق المولى إذا لم يصدّقه .

(**فيتسع بالحرية**)؛ لأنها سبب لاستجلاب الكرامات .

(**والعدة تتنصف**) أي تتنصف حقيقة فيما إذا كانت العدة بالأشهر .

و أما إذا كانت بالحَيض فتتنصّف أيضًا لكن الحيضة غير متجزية فتتكامل ضرورة؛ لأن جانب الوجود راجح على جانب العدم ولأن فيه القول بالاحتياط .

---

(١) انظر: المبسوط ٢٥ / ٧٥.

الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الأنكحة، لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء.

وعدد الأنكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية فيه رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق.

(لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتُبر فيه بالنساء)[1] لأن عدد الطلاق يدل على أن ما يملكه من الطلقات على حسب ملكه فيُتعرف ذلك عن محله؛ لأن تصرف المتصرف يزداد بزيادة المحل وينتقص بانتقاصه.

فإن من ملك عبدًا واحدًا ملك إعتاقًا واحدًا، ومن ملك عبدين يملك إعتاقين وكذا وكذا، ومحلية الحرة تزداد بالحل فيزداد الطلاق؛ لأن حكم الطلاق بارتفاع القيد عنها، وكل امرأة كان حلُّهَا أكثرَ كان الطلاق أكثر.

وحل الحرة أكثر من حل الأمة؛ لأن نكاح الحرة جائز متقدمًا على الأمة ومتأخرًا عنها ومقارنًا معها بخلاف نكاح الأمة، فإنه إنما يجوز متقدمًا على

---

(١) إن عدد الطلاق معتبر بالنساء عند الحنفية، حتى كانت المرأة حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وإن كان عبدًا. وإن كانت المرأة أمة لا يملك الزوج عليها إلا تطليقتين وإن كان حرًا وهو مذهب علي وابن مسعود ـ رضي الله عنهما ـ.
وقال الإمام مالك والشافعي ـ رحمهما الله ـ عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق الرجل وحريته، وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ، وعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه كان يقول: ينتقص برق أيهما كان.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٧٧ ـ ٤٧٨، الكافي لابن عبدالبر ص ٢٦٢، المجموع ١٧ / ٦٩، المغني ٨ / ٤٤٣، عوارض الأهلية ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

. . . .

الحرة لا غير، فلما كان حلها أكثر كان طلاقها أكثر فيعتبر بالنساء .

وأما النكاح فعبارة عن المالكية؛ لأن الملك يثبت للرجل بالنكاح، فلذلك كان عدد الأنكحة عبارة عن اتساع المالكية فاعتُبر بالرجال[1] ، وهذا لأن الحل لما اتسع بفضيلة المتزوج الذي هو الرجل كما اتسع لرسولنا عليه السلام بالزيادة على الأربع وجب أن يتسع الحل للحر أكثر مما يتسع للعبد؛ لأن الحر له فضل على العبد شرعًا، حتى أظهر الشارع فضله في عامة الأحكام من الشهادة والولاية والإرث وغيرها فكذلك في حق حل النساء . يوضحه أن الرق يُنصِّف الحِل .

ألا ترى أن الحل يتنصف في جانب الأمة بالرق، حتى إن ما يبتنى على الحل وهو القَسْم يكون حالها فيه على النصف من حال الحرة فكذا الحدود تتنصف بالرق، ولما كان كذلك كان حال العبد فيه على النصف من حال الحر والعبد يتزوج ثنتين من النساء والحر يتزوج أربعًا .

وأما في الطلاق فإنما اعتُبر جانب النساء بسبب أن النبي عليه السلام قابل

---

(١) فقال الجمهور (الحنفية، والشافعية، والإمام أحمد) : بأنه يجوز للرقيق أن يتزوج بامرأتين حرتين كانتا أو أمتين .
وقال الإمام مالك ـ رحمه الله ـ في قوله المشهور بأنه يجوز له أن يتزوج بأربع نساء، وفي رواية أخرى عنه : لا ينكح إلا اثنتين .
راجع : روضة الطالبين ٧ / ١٢٢، الكافي لابن عبدالبر ص ٢٤٥، المجموع ١٦ / ٢٤٣، أحكام القرآن لابن العربي ١ / ٣١٣، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٧٦ .

ولذلك تتنصف الحدود في حق العبد ولذلك يتنصف القسم.

الطلاق بالعدة بقوله: «**طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان**»[1] تقتضي التسوية وبالاتفاق في العدة تُعتبر حالها فكذلك في الطلاق، ومن ملك على امرأته عدداً من الطلاق يملك إيقاعها أوقات السنة، وبهذا أفحم عيسى بن أبان الشافعي - رحمهما الله أيها الفقيه إذا ملك الحر على امرأته الأمة ثلاث تطليقات كيف يطلّقها في أوقات السُنة؟ فقال: يُوقع عليها واحدة، فإذا حاضت وطهرت أوقع أخرى، فلما أراد أن يقول: فإذا حاضت وطهرت قال: حسبك، فإن عدتها قد انقضت، فلما تحيّر رجع، وقال: ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سُنة. كذا ذكر في الباب الأول من طلاق «المبسوط» هذه الحكاية[2].

(**فلذلك تتنصف الحدود في حق العبد**) وهذا يتعلق بقوله: «ويقصرُ بالرق إلى النصف» أي فلأجل أن الرق منصِّف لما هو الحكم الثابت للحر من كرامة وملامة تتنصف الحدود في حق العبد، والمعنى فيه أن الحل في حق العبد أنقص فكان جنايته أقلَّ بالنسبة إلى جناية الحر؛ لأن الحل فيَ حق الحر أكمل، فإذا زنى الحر مع كمال الحل كانت جنايته أعظمَ، فكان الجزاء في حقه أوفرَ.

ألا ترى أن المحصن إنما يُرجم لهذا المعنى وهو تكامل جنايته عند توفر النعمة عليه بمقابلة جناية من ليس بمحصَن.

---

(١) خرجه الترمذي في كتاب الطلاق، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان ٣/ ٤٧٩ حديث رقم ١١٨٢، وابن ماجه في كتاب طلاق الأمة وعدتها ١/ ٦٧٢ حديث رقم ٢٠٧٩، والدارمي في كتاب الطلاق، باب في طلاق الأمة ٢/ ٦١٢ حديث رقم ٢٢٠٩.

(٢) انظر: المبسوط ٦/ ٤٠.

ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت بالأنوثة، فوجب نقصان بدل دمه عن الدية، لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف، وهذا نقصان في أحدهما لا بالعدم . ألا يرى أن العبد ليس بأهل لملك المال،

(**ولذلك انتقصت قيمة نفسه**) أي ولأجل أن الرقية موجبة للنقصان انتقصت قيمة نفس العبد وهذا يتعلق بقوله: «وكذلك الحل انتقص بالرق؛ لأنه من كرامات البشر» و قوله: لما قلنا من انتقاص المالكية أي من انتقاص مالكية العبد في حق المال، حيث لا يملك رقبة المال ولكن يملك التصرف في المال بإذن المولى، فيملك المال حينئذ يداً لا رقبة فكان له نقصان المالكية في حق المال فكان قوله: «لما قلنا» إشارة إلى قوله: «وهذا الرق مُبطل مالكية المال».

(**كما انتقص بالأنوثة**) أي كما انتقص المالكية بالأنوثة على تأويل كونها مالكةً أي للنكاح، ثم بيَّن ذينك النقصانين بكلمة الاستدراك بقوله: (**لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان في أحدهما لا بالعدم**).

بيان هذا أن بدل الشيء يتقدّر بقدر كمال ذلك الشيء، وكمال الآدمي بكمال المالكية، فلما كان كذلك كان كمال الدية من غير نقصان للرجل الحر؛ لأنه أقوى في المالكية من الحرة ومن العبد؛ لأنه يملك المال وغير المال على الكمال فوجب بدل دمه وهو الدية على الكمال عند الإتلاف؛ لأنه إتلاف من هو مالك للنوعين جميعًا، والحرة ليست بمالكة لأحد النوعين أصلاً وهو

. . . .

النكاح والطلاق وتملك المال على الكمال فكان حالها نصفَ حال الرجل الحر، فوجب نصف دية الرجل الحر عند إتلافها، والعبد مالك لأحد النوعين على الكمال وهو النكاح والطلاق، ومالك للنوع الآخر وهو المال ما هو الأقوى منه وهو التصرف يداً، فلذلك انتقصت حاله من حال الحر فانتقص عن بدله ما له الاعتبار في الشرع وهو عشرة دراهمَ بأثر عبدالله بن مسعود[1] ـ رضي الله عنهما ـ، وهذا جواب عما قيل فيه: ينبغي أن ينتقص من بدل دمه ربع بدل الحر على هذا التقدير؛ لأنه مالك لأحد النوعين وهو النكاح والطلاق على الكمال ومالك للمال من حيث التصرف باليد لا من حيث الرقبة فكان مالكًا لثلاثة أرباع النوعين فوجب النقصان بربع بدل الحر؛ لأنا نقول: لما ملك أحد النوعين على الكمال وما هو الأقوى في النوع الآخر تَرقّى حاله من حال الحرة وانحطت من حال الحر فوجب النقصان من بدل دمه من دية الحر ما له اعتبار في الشرع وهو عشرة دراهم، ولا يقال بأن العبد مالك للنكاح بطريق النقصان؛ لأنه لا يملك النكاح بدون إذن المولى؛ لأنا نقول: لو كان التوقف إلى إذن المولى يوجب النقصان لزم أن يكون الصبي ناقص المالكية في النكاح وليس كذلك.

و قال في «المبسوط»: وأما النقصان ـ أي نقصان بدل دم العبد عن دية الحر ـ فنقول: بدل النفس قد ينقص عن أعلى الديات باعتبار معنى موجب للنقصان في المحل.

---

(١) ذكره عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٤/ ٤٨٢ بلفظ: «لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم» ولم أقف عليه في كتب الآثار.

لكنه أهل للتصرف في المال.

ألا ترى أنه ينقص بالأنوثة وبالكفر على أصل الخصم وبالاجتنان[1] في البطن بالاتفاق، فإن بدل الجنين دون بدل المنفصل وإن كان الوجوب باعتبار النفسية هناك، إذ لا مالية في الجنين سواء كان حرًا أو مملوكًا فكذلك يجوز أن ينقص عن أعلى الديات باعتبار صفة المملوكية، وهذا لأن تكميل الدية باعتبار كمال صفة المالكية.

ألا ترى أن بدل الأنثى على النصف من بدل الذكر؛ لأن الذكر أهل لمالكية المال والنكاح، والأنثى أهل لمالكية المال دون مالكية النكاح فإنها مملوكة نكاحًا فيتنصف بدلها لذلك، والجنين ليس بأهل للمالكيتين في الحال، ولكن فيه عرضية الأهلية لذلك إذا انفصل حيًا فباعتباره ينتقص له بدله غاية النقصان.

إذا عرفنا هذا فنقول: بسبب الرق تنتقص صفة المالكية؛ لأنه صار مملوكًا مآلاً ولم يبق مالكًا للنكاح بنفسه، إلا أن هذا النقصان بعارض على شرف الزوال بأن يعتق فيجوز أن يُزاد بدل الرق على بدل الأنثى لهذا[2] إلى آخره.

(**لكنه أهل للتصرف في المال**) هذا بالاتفاق.

ألا ترى أن العبد المأذون يتصرف في مال المولى، غير أن الإذن عند

---

(١) الاجتنان: الاستتار.

انظر: الصحاح ٥ / ٢٠٩٥ مادة: جنن.

(٢) انظر: المبسوط ٢٧ / ٣١.

وأهل لاستحقاق اليد على المال ؟ فوجب القول بنقصان في الدية .

وهذا عندنا في المأذون أنه يتصرف لنفسه .

الشافعي عبارة عن التوكيل والإنابة فيتخصص بالتخصيص ويتوقت بالتوقيت، وعندنا هو عبارة عن فك الحجر وإسقاط الحق فلا يقبل التخصيص والتوقيت، (**وأهل لاستحقاق اليد على المال**) .

قال الصدر الشهيد حسام الدين ـ رحمه الله ـ في آخر مضاربة «الجامع الصغير» أن للعبد يداً معتبرة .

ألا ترى أنه لو أودع مالاً عند آخر لا يملك المولى استرداده .

(**وهذا عندنا**) أي وهذا المذكور وهو أهلية التصرف على العموم وأهلية استحقاق اليد على المال[1] .

(**أنه يتصرف لنفسه**) يعني أن تصرفه بعد الإذن بطريق الأصالة لا بطريق النيابة؛ لأن للعبد صحةَ العبارة؛ لأنه داخل تحت قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ الإِنسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾[2] والبيان في حقه ثابت فكان متصرفًا لنفسه، حتى لو أذن له المولى في التجارة وفي يده شيء فقال له المولى: لا تتصرف فيه لا يثبت به الحجر .

---

(١) وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ هو ليس بأهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالإذن من المولى، فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الإكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع .
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٨٣، المجموع ١٤ / ٣٩٧ .

(٢) سورة الرحمن، آية: ٤ .

ويجب له اليد بالإذن غير لازمة وبالكتابة يد لازمة، وقال الشافعي - رحمه الله -: لما لم يكن أهلاً للملك لم يكن أهلاً لسببه، لأن السبب شُرع لحكمة ولم يكن أهلاً لاستحقاق اليد أيضًا.

(**ويجب له اليد بالإذن غيرَ لازمة**) أي التصرف يدًا لا يقع لازمًا للمأذون؛ لأنه بغير عوض ويقع بالكتابة يد لازمة؛ لأنه بعوض، ومعنى غير اللزوم هو أن يتفرد المولى بالحجر، ففي الإذن كذلك، ومعنى اللزوم أن لا يتفرد بالفسخ وفي الكتابة لا يتفرد بالفسخ فصارا نظيري العارية[1] والإجارة.

(**وقال الشافعي: لما لم يكن أهلاً للملك لم يكن أهلاً لسببه؛ لأن السبب شُرع لحكمة**) وقد ذكرنا أن إذن المولى لعبده في التجارة عند الشافعي أمر بالتجارة فيما ليس للعبد في ذلك ولاية أصلاً، كما لو أمر الموكل لوكيله في تصرف شيء من الأشياء فيتقدر بقدر ما أثبت له، وعندنا العبد أهل للولاية الكاملة على العموم من استحقاق اليد وعموم التصرف فلا يتخصص تصرفه عند التخصيص بل يتعمم .

وعن هذا قال مشايخنا - رحمهم الله -، فإن أذن المولى له في نوع منها دون غيره فهو مأذون في جميعها سواء نهى عن غير ذلك النوع صريحًا أو سكت عنه، فإنه يكون مأذونًا في جميع أنواع التجارات[2] .

و قال زفر والشافعي - رحمهما الله -: إن صرح بالنهي عن التصرف في

---

(١) العارية: هي تمليك منفعة بلا بدل .
راجع: التعريفات للجرجاني ص ١٨٨ .
(٢) انظر: الهداية ٩ / ٢٨٥ .

قلنا : إن أهلية التكلم غير ساقطة بالإجماع وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين وإذا صار أهلا للحاجة كان أهلا للقضاء ،

سائر الأنواع فليس له أن يتصرف إلا في النوع الذي أُذن له فيه خاصة[1] .

(**قلنا : إن أهلية التكلم غير ساقطة بالإجماع**) فإنه أهل للوكالة ورواية الحديث وشهادته برؤية هلال رمضان، ويُقبل قوله في بعث الهدايا وغيره .

(**وكذلك الذمة مملوكة للعبد**) حتى لو أقر بالدين وكان مأذونًا يصح مطلقًا، ولو كان محجوراً يصح في حقه، حتى صحت الكفالة بهذا الدين ووجب على الكفيل في الحال، وإن كان وجوبه على العبد المحجور مؤجلاً إلى وقت العتق وكانت ذمته مملوكة للمولى لَما صح إقراره، وكذا لو اشترى المولى شيئًا بثمن يجب على ذمة عبده لا يصح كما لو شرط على ذمة أجنبي، ولو كانت ذمته مملوكة للمولى لصح كما أوجب الثمن على نفسه .

(**وإذا صار أهلاً للحاجة**) أي وإذا صار العبد أهلاً لحاجة إثبات الدين في ذمته بسبب أنه محتاج إلى تنفيذ عباراته في معاملاته فيقع في شغل ذمته بالدين ضرورة، وهو لما ذكرنا أن مَنْ يُعامله لو علم أن الدين لا يجب في ذمة العبد لاحترز من معاملته ولخلا صحَّة عبارته في بياعاته وأشريته عن الفائدة، ولَما حصل مقصود المولى من الإذن في التجارة، ولّما صار أهلاً لشغل ذمته بالدين لهذه الحاجة كان أيضًا أهلاً لقضاء هذه الحاجة وهي قضاء الدين

---

(١) راجع : المجموع ١٤ / ٣٩٧.

وأدنى طرقه اليد وهو الحكم الأصلي.

ليحصل به تفريغ ذمته من الدين .

(**وأدنى طرقه اليد**) أي وأدنى طرق قضاء الدين، وإنما قال: وأدنى طرق قضاء الدين اليد؛ لأن أعلى الطرق فيه اجتماع ملك اليد مع ملك الرقبة، فكان ملك اليد المجردة أدنى الطرق لا محالة وهو الحكم الأصلي أي ملك اليد هو الحكم الأصلي؛ لأن ما هو المقصود يحصل بملك اليد وهو التصرف لقضاء حاجته . لما أن ملك الرقبة وإن كان ثابتًا ربما لا يمكنه التصرف في ملكه لعجزه إما لبُعده أو لمعنى آخر، ولما تمكن من التصرف باليد بدون ملك الرقبة كان اليد أصلية .

أو نقول: إن تصرف اليد يجري مجرى الأصل، وملك الرقبة يجري مجرى الوسيلة، بدليل أن من كان له ملك الرقبة كان ذلك مجوِّزًا لتصرف اليد ولا ينعكس أي أينما كان ملك اليد لا يلزم منه ملك الرقبة كما في المستعير والمستأجر .

وأما إذا كان في شيء ملك الرقبة فيلزم منه ملك اليد وهو الأصل إلا بعارض؛ لأن الملك عبارة عن المطلق الحاجز بخلاف ما إذا لم يُسلِّم المشتري ثمن ما اشتراه ليس له التصرف فيما اشتراه بيده بدون إذن البائع؛ لأن تأخير الثمن منه وذلك عارض، ولمّا كان كذلك كان ملك الرقبة وسيلة إلى ملك اليد، والوسائل غير مقصودة كالوضوء للصلاة، فكان ملك اليد هو الحكم الأصليّ من هذا الوجه .

لأن الملك ضرب قدرة شُرع للضرورة وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال .

(**لأن الملك**) أي ملك الرقبة (**ضربُ قدرة شُرع للضرورة**) وهي قطع طمع الطامعين ليكون المخصوص بالحكم هو الذي اختُصّ بالسبب حتى لا يُؤدي إلى التقاتل والتفاني، ولما حصل جواز التصرف بدون ملك الرقبة كما في المستعير والمستأجر والوكيل كان ملك الرقبة لضرورة قطع طمع الأغيار، فكان ملك الرقبة أمرًا ضروريًا لا أمرًا أصليًا ؛ إذ الأمر الأصلي هو المكنة من الصرف إلى قضاء حاجته وهي باليد .

(**وكذلك ملك اليد بنفسه غيرُ مال**) إنما ذكر هذا ليكون جوابًا لإشكال يرد على ما تقدم من قوله : وهذا الرق مبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالاً[1] بأن يقال بين كون العبد مالكا للمال من حيث التصرف باليد وبين كونه مملوكا في نفسه تناف فكما لا يثبت له ملك رقبة المال لذلك التنافي على ما تقدم وجب أن لا يثبت له ملك اليد أيضًا ، بل أولى لما ذكرت أن ملك اليد هو الأصل .

فأجاب عنه بهذا وقال : إن ملك اليد ليس بمال ، والتنافي إنما يكون في حق العبد بأن كان مالكًا لرقبة المال لأنه مملوك رقبة ، وقد ذكرنا أن الرق لا ينافي مالكية غير المال من النكاح والدم والحياة ، وكذلك ملك اليد فإنه ليس

---

(١) راجع : ص (٢٢٣٥).

ألا يرى أن الحيوان يثبت دينًا في الذمة في الكتابة وإذا كان كذلك كان العبد أصلاً في حكم العقد الذي هو محكم والمولى يخلفه فيما هو من

بمال فيملكه، ثم استدل على أن ملك اليد ليس بمال بالمسألة وهي قوله: (**ألا ترى أن الحيوان يثبت دينًا في الذمة في الكتابة**)، فوجه الاستدلال أن الحيوان لا يثبت دينًا في الذمة بدلاً عما هو مال أو له حكم المال كما في البيع والإجارة، ويثبت دينًا في الذمة بدلاً عما هو ليس بمال كالمهر والخلع.

و المعنى فيهما أن مبنى المبادلات المالية على المضايقة فيبقى في الحيوان الدَين جهةُ الجهالة وإنْ بُولغ في وصفه فيُضايَقُ فيها بخلاف الواجب بمقابلة ما ليس بمال فإن مبناه على المساهلة فكان ما يبقى من الجهالة في الحيوان الدين محتملاً للتساهل في أمره، وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان ملك اليد الثابتُ للمكاتب مالاً لَما صح الحيوان دينًا في ذمة المكاتب بمقابلة ملك اليد الثابت له، وحيث صح ثبوته في الذمة. عُلم أن ملك اليد ليس بمال وإذا لم يكن ملك اليد مالاً يملكه العبد لِما بينا أن العبد يملك ما هو ليس بمال كالنكاح والطلاق كالحر.

فعلم بهذا أن ما يتصرف فيه العبد المأذون من التجارات كان هو له بطريق الأصالة، والمولى يخلُفه فيما هو من الزوائد.

(**في حكم العقد الذي هو محكم**) أراد بالمحكم الأصالة، يعني أن ملك اليد هو الأصل وشُرع ملك الرقبة للضرورة فكان ملك اليد من حكم العقد أصلاً والعبد أهل له والمولى يخلُف العبد في ثبوت ملك الرقبة له.

و تحقيقه أن للعقد حكمين: ملك اليد وهو الأصل، وملك الرقبة وهو من

الزوائد، وهو الملك، ولذلك جعلنا العبد في حكم العبد في حكم الملك.

الزوائد فيخلُف المولى في حق الحكم الذي هو من الزوائد.

(**ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك**) أي ولأجل أن العبد أهل لتصرف المال والمولى يخلُفه في ملك الرقبة جعلنا العبد كالوكيل، فإن من وكّل آخر بشراء شيء فاشتراه الوكيل يثبت الملك للموكل ابتداء، وبه قال أبوطاهر الدباس[1] ـ رحمه الله ـ وهو اختيار الإمام المحقق شمس الأئمة السرخسي[2] ـ رحمه الله ـ وهو الأصح، فإن القول ما قالت حذام[3]، ولهذا لو كان المشترى منكوحةَ الوكيل أو قريبته لا يفسُد النكاح ولا يعتق عليه. كذا في وكالة «التتمّة»[4].

---

(١) هو محمد بن محمد بن سفيان أبوطاهر الدباس، الفقيه وإمام أهل الرأي بالعراق، أخذ عن القاضي أبي حازم عبد الحميد عن عيسى بن أبان عن محمد، وعن الصميري أنه كان من أقرانه عبدالله الكرخي، وكان يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات، ولي القضاء بالشام وخرج منها إلى مكة فمات بها.
انظر: الفوائد البهية ص ١٨٧.

(٢) انظر: المبسوط ٢٥ / ٢ـ٣.

(٣) هذا المثل يضرب في التصديق. قال ابن الكلبي: إن المثل للُجَيْم بن صعب والد حنيفة وعجل، وكانت حذام امرأته، فقال فيها زوجها لجيم: إذا قالت حَذَامَ فصَدِّقُوها ـ فإن القول ما قالتهَ حَذَام. أي القول السديدُ المعتد به ما قالته، وإلاّ فالصِّدق والكذبُ يستويان في أن كلاًّ منهما قول.
انظر: المثل في مجمع الأمثال ٢ / ١٠٦ لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني.

(٤) هي تتمة الفتاوى للإمام برهان الدين محمود بن إبراهيم بن عبدالعزيز الحنفي ـ صاحب المحيط البرهاني ـ المتوفى سنة ٦١٦ هـ، وانظر التفصيل في بحث مصادر الكتاب ص (٥٥).

و في حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون،

(**وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون**) وفي هذا اللفظ إشارة إلى أنه في أكثر المسائل كالوكيل وفي بعضها ليس هو كالوكيل.

أما المسائل التي هو فيها كالوكيل فهي: أنه إذا أذن المولى لعبده في التجارة وهو صحيح ثم مرض ثم باع العبد شيئًا مما في يده للتجارة أواشترى وحابى فيه بغبن فاحش أو يسير ثم مات المولى ولا مال له غير العبد وما في يده، فجميع ما فعَل العبد من ذلك بما يتغابن الناس فيه أو ما لا يتغابن الناس فيه فهو جائز في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ من ثلث مال المولى؛ لأن العبد بانفكاك الحجر عنه بالإذن صار مالكًا للمحاباة مطلقاً في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ حتى لو باشره في صحة المولى كان ذلك صحيحًا منه والمولى حين استدام الإذن بعد مرضه جُعل تصرف العبد بإذنه كتصرفه بنفسه ولو باع المولى بنفسه وحابى يُعتبر ذلك من ثلث ماله المحاباةُ اليسيرة

والفاحشة في ذلك سواء فكذلك إذا باشره العبد، وفي قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ محاباته بما يتغابن الناس فيه كذلك.

فأما محاباته بما لا يتغابن الناس فيه فباطل وإن كان يخرج من ثلث مال المولى؛ لأن العبد عندهما لا يملك هذه المحاباةَ بالإذن له في التجارة. كذا في «المبسوط»[1] فكان في هذا كالوكيل غيرَ مسألة ما إذا اشترى وحابى على ما

---

(١) المبسوط ٢٦/ ٥٣ـ٥٤.

. . . .

نبين .

و كذلك إذا أخرج المولى المأذون من ملكه ليس للعبد أن يقبض شيئًا مما كان على غريمه وقت الإذن ولا يكون خصمًا فيه؛ لأن منافعه صارت للمشتري وإن قبض لم يبرأ الغريم بقبضه لأنه خرج من أن يكون خصمًا فيه فكان قبضه كقبض أجنبي آخر فصار في هذا المعنى كالوكيل بعد العزل .

وكذلك إذا أذن الرجل لعبده في التجارة ثم جُنّ المولى فإن كان جنونه مطبقًا[1] دائمًا فهو حجر على العبد؛ لأن المولى صار موليًا عليه في التصرف وانقطع رأيه فكان حجرًا عليه كما في الوكيل .

وكذلك إذا ارتد المولى وقتل فيه أو لحق بدار الحرب صار هو محجورًا كما في الوكيل[2] . وأما المسائل التي ليس فيها كالوكيل فهي : أن العبد المأذون إذا باع متاعًا من رجل بألف درهم وتقابضا ثم حجر عليه المولى فوجد المشتري بالمتاع عيبًا فالخصم فيه العبد؛ لأن ملك المولى في منافعه باق بعد الحجر، وقد لزمه العهدة بمباشرة سببه بإذن المولى .

وكذلك إذا كان للعبد المأذون دين من ثمن بيع أو إجارة أو قرض أو

---

(١) جُن الرجل جُنونًا وأجنّه الله فهو مجنون، وفي الاصطلاح : هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادرًا، وهو عند أبي يوسف : إن كان حاصلاً في أكثر السنة فمطبق وما دونها فغير مطبق .

راجع : التعريفات للجرجاني ص ١٠٧ ، التعريفات الفقهية ص ٢٥٤ .

(٢) راجع : المبسوط ٢٥ / ٣٧-٣٨ .

. . . .

استهلاك ثم حجر عليه مولاه فالخصم فيه العبد؛ لأنه باشر سبب إلزام العهدة في حال انفكاك الحجر وتأثير الحجر عليه بعد ذلك في منع لزوم العهدة إياه بمباشرة السبب ابتداء لا في إسقاط ما كان لزمه. وهذا أيضا في «المبسوط»[1]، وليس للوكيل بالبيع ولاية قبض الثمن بعد العزل. كذا في «التتمّة».

ومن المسائل التي ليس العبد المأذون فيها كالوكيل مسألة شراء العبد المأذون شيئًا بغبن فاحش، فإن تصرف العبد المأذون بما لا يتغابن الناس فيه جائز في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ بيعًا كان أو شراء، سواء كان عليه دين أو لم يكن[2].

فإن أبا حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فرق في تصرف الوكيل بين البيع والشراء في الغبن الفاحش، حيث جوَّز بيعه بالغبن الفاحش دون شرائه وفي تصرف المأذون سوّى بينهما فقال: لأن الوكيل يرجع على الآمر بما يلحقه من العهدة فكان الوكيل بالشراء متهمًا في أنه كان اشتراه لنفسه، فلما ظهر له الغبن أراد أن يُلزمه الآمِر وهذا لا يوجد في تصرف المأذون؛ لأنه يتصرف لنفسه ولا يرجع بما يلحقه من العهدة على أحد فكان البيع والشراء في حقه سواء. كذا في «المبسوط»[3].

---

(١) انظر: المبسوط ٢٥/ ٩٩.
(٢) خلافًا لصاحبيه.
راجع: المبسوط ٢٥/ ١٥٦.
(٣) انظر: المبسوط ٢٥/ ١٥٦ـ ١٥٧.

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان، ودار الإيمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصًا.

(**والرق لا يؤثر في عصمة الدم**) يعني لا يؤثر الرق في حفظ دم العبد من حيث الإعدام أو النقصان، فلذلك يُقتصّ الحر بقتل العبد فكان العبد في استحقاق عصمة الدم كالحر من كل وجه؛ (**لأن العصمة**) إنما تكون (**بالإيمان ودار الإيمان والعبد فيه مثل الحر**) إلا أن العصمة الحاصلة بالإيمان عصمة مؤثمة، والعصمة الحاصلة بالدار عصمة مقوّمة[1]، ويظهر الفرق بين العصمتين فيمن أسلم في دار الحرب فقتله مسلم عمداً أو خطأ وله ورثة مسلمون هنالك فلا شيء عليه إلا الكفارة في الخطأ، فوجوب الكفارة لوجود العصمة الموثّمة، وعدمُ القصاص والدية لانعدام العصمة المقوِّمة.

وأما إذا قتله في دار الإسلام ففي العمد القصاص وفي الخطأ الدية والكفارة لوجود العصمتين. وإنما يؤثر في قيمته، أي وإنما يؤثر الرق في حق بدل دم العبد. يعني إذا قتل العبدُ خطأ وقيمتُه مثل دية الحر أو أكثر. قلنا: إنه يُنقص عن قيمته عشرة دراهم عن دية الحر بأثر عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ على ما ذكرنا[2].

(**ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصًا**)[3] أي ولأجل أن الرق لا يؤثر في

---

(١) انظر أنواع العصمة في: هامش (٨٣) ص (٦٥).

(٢) انظر: هامش (٣٣) ص (٢٣٠٥).

(٣) اختلف الفقهاء في قتل الحر بالعبد.

فقال الحنفية: يقتل الحر بالعبد لعموم قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**﴾ وقوله: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ دون تفرقة بين نفس =

وأوجب الرق نقصًا في الجهاد لما قلنا في الحج إن الاستطاعة للجهاد والحج غير مستثناة على الولي، ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لأنه عجز ولذلك بطل أمانه عند أبي حنيفة

عصمة الدم قلنا: إن الحر يُقتل إذا كان هو قتل العبد عمداً قصاصاً .

(**وأوجب الرق نقصًا في الجهاد**) حتى كان للمولى أن يمنع عبده عن الجهاد ولا يُعطى له السهم الكامل، ولكن يُرضخ[1] له إذا قاتل، لما أن العبد تبع للحر فلا يُسوّى بين الأصل والتبع في الاستحقاق، ولأن لمولاه أن يمنعه فلا يستحق مثل ما يستحقه المستبدّ في الجهاد، ولا فرق بين المأذون والمحجور لأن ملك اليد الذي للمأذون غير مؤثر في استحقاق السهم .

ألا ترى أن ملك اليد للمكاتب أقوى من المأذون ومع ذلك لا يُعطى له السهم الكامل بل يُرضَخ له لبقاء الرق فيه وتوهّم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج إلى القتال، فكذلك في المأذون يُتوهم منع المولى إياه عن الجهاد فلا يُكمل سهمه لذلك .

(**وانقطعت الولايات كلها**) أي الولايات المتعدية (**ولذلك بطل أمانه**

= ونفس، ولعموم حديث «**العمد قود**» وصونًا لحق الحياة .

و قال الجمهور: لا يقتل لقوله عليه السلام: «**لا يقتل حر بعبد**» ولقول علي رضي الله عنه: «من السنة ألا يقتل حر بعبد».

انظر: بدائع الصنائع ٧ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨، الاختيار ٥ / ٢٦ ـ ٢٧، الكافي لابن عبدالبر ص ٥٨٧، المجموع ١٨ / ٣٥٤، المغني ٩ / ٣٤٨ .

(١) الرضخ: الإعطاء القليل من الغنائم بحسب ما يرى الإمام .

راجع: التعريفات الفقهية للبركتي ص ٣٠٨ .

وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ لأنه ينصرف على الناس ابتداء ولأنه غير مالك للجهاد أصلاً وإذا كان مأذونًا بالجهاد لم يصر أهلاً للولاية .

عند أبي حنيفة وأبي يوسف[1] **ـ رحمهما الله ـ)** أي أمان العبد المحجور عن القتال .

و أما أمان العبد المأذون له في القتال فيصح بالاتفاق ؛ لأن أمان العبد مطلقًا يصح عند محمد ـ رحمه الله ـ سواء كان محجوراً أو مأذونًا وعندهما يصح إذا كان مأذونًا ، وهذا الذي ذكره في الكتاب قول الطحاوي .

و أما الكرخي فقد ذكر قول أبي يوسف مع محمد ـ رحمهم الله ـ **(لأنه ينصرف على الناس ابتداء)** وإنما قال : «ابتداء» احترازاً عن حكم فيه مشقة يثبت في حقه ثم يتعدّى منه إلى غيره ، مثل شهادته بهلال رمضان ، وروايته الأخبار ، وإنما قلنا ذلك لأن العبد المحجور بالأمان يلزم على الناس الامتناعَ من الاسترقاق والاغتنام من غير أن يَلزم عليه الامتناع من ذلك أوّلاً ؛ لأنه لا حق له في الجهاد ولا في مال أهل الحرب ولا في أنفسهم ؛ لأنه لما كان محجوراً عن القتال لم يملك أنفسهم بالقتل حتى يَلزم عليه الامتناع عن

---

(١) اختلف الفقهاء في أمان العبد المحجور عن القتال :
فقال أبوحنيفة ، وأبويوسف في رواية ، وسحنون من أصحاب الإمام مالك ـ رحمهم الله ـ : إنه لا يجوز أمان العبد المحجور إلا أن يأذن له مولاه .
و قال الإمام الشافعي ، ومحمد ، وأبويوسف في رواية : يصح أمانه ، وإليه ذهب الإمام مالك ، وأحمد ـ رحمهم الله ـ .
انظر : الاختيار ٤ / ١٢٣ ، الكافي لابن عبدالبر ص ٢٠٩ ، المغني ١٠ / ٤٣٢ .

....

قتلهم واسترقاقهم بسبب أمانه ثم يتعدى منه إلى غيره .

وليس كذلك ؛ بل لو قلنا بصحة أمانه يلزم على الناس الامتناع عن اغتنامهم ابتداء، وليس للعبد المحجور ذلك بخلاف العبد المأذون في القتال، فإن صحة أمانه إنما نشأت من قتل السراية لا من قبَل الولاية، لأنه لمّا كان مأذونًا في القتال وقاتل يُرضخ له، فعند الأمان يبطُل حقه أولاً من الذي آمنه في حق الرضخ ثم يَسرِي منه إلى غيره، فكان هو مثل شهادته بهلال رمضان[1] فيجب عليه الصوم أولاً ثم يتعدى منه إلى غيره فلم يكن هو من باب الولاية.

و قال في «المبسوط» : فإذا كان العبد المحجور عليه لا يملك القتال لا يَعرف الخيرية في الأمان فلا يكون أمانه جهاداً بالقول، بخلاف المأذون له في القتال ؛ فإنه لما تمكن من مباشرة القتال عَرف الخيريةَ في الأمان فلا يكون أمانه جهاداً بالقول، بخلاف المأذون له في القتال فإنه لما تمكن من مباشرة القتال عَرف الخيريةَ في الأمان فحكمنا بصحة أمانه[2] .

---

(١) عند الحنفية تقبل شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلاً كان أو امرأة، حرًا كان أو عبدًا إذا كان بالسماء علة .
وعند الشافعية فيه قولان، في قول يصح وفي قول آخر لا يصح وهو الصحيح، وعند الحنابلة تجوز شهادة العبد في كل شيء إلا في الحدود والقصاص .
انظر : الهداية ٢ / ٣٢٢، المجموع ٦ / ٢٧٥، المغني ١٢ / ٧٠ـ ٧٢.
(٢) انظر : المبسوط ١٠ / ٧١.

لكن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكًا في الغنيمة فلزمه، ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان. وعلى هذا الأصل صح إقراره بالحدود والقصاص.

و في قوله: (**من قبل أنه صار شريكًا في الغنيمة**) أي في أن العبد المأذون له في الجهاد صار شريكًا للغزاة في حق الرضخ، إشارة إلى أن العبد المحجور لا يُرضخ له وإن قاتل، وكذلك في لفظ «المبسوط» إشارة أيضًا إليه حيث قال في باب معاملة الجيش مع الكفار: وإذا كان العبد مع مولاه يقاتل بإذنه يُرضَخ له[1]، ففي ترتيب حكم الرضخ على العبد المقاتل بالإذن دليل على أن العبد المقاتل بغير الإذن لا يَستحق الرضخَ لما أن مقاتلتَه حينئذ كانت معصية منه لا طاعة وجهادًا؛ لأن لمولاه المنعَ عن الجهاد فلا يستحق الرضخ بالمعصية.

(**وعلى هذا الأصل**) وهذا يحتمل وجوهًا من الإشارة والأولى أن تكون إشارة إلىْ ما يقرُب منه وهو قوله: «فيلزمه ثم يتعدى» يعني أن صحة الإقرار بالحدود والقصاص مبنية على أن لزوم الضرر يثبت على نفس العبد أولاً بالنقصان في الحدود وبالهلاك في القصاص، ثم يتعدى منه إلى مال المولى ومثله غير ممنوع عن العبد بأن تثبت المشقة بخبره على نفسه أولاً: ثم يتعدى منه إلى غيره كما في شهادته بهلال رمضان ويحتمل أن يكون هو إشارةً إلى قوله: «والرق لا يؤثر في عصمة الدم» و يحتمل أن يكون هو إشارة إلى قوله:

---

(١) انظر: المبسوط ١٠ / ٤٥.

وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يصح بهما .

«والرق لا ينافي مالكية غير المال» .

(**وصح بالسرِقة المستهلكة**) أي وصح إقرار العبد سواء كان العبد مأذونًا أو محجوراً بالسرقة المستهلكة، وهذا عندنا خلافًا لزفر، فإن إقرار العبد لا يصح عنده بالسرقة المستهلكة في حق القطع سواء كان العبد مأذونًا أومحجوراً، غير أنه إذا كان مأذونًا يضمن المال .

(**وبالقائمة صح من المأذون**) أي يصح إقرار العبد المأذون بالسرقة القائمة عندنا حتى يُؤخذ بموجَب إقراره؛ حيث لو قطع تقطع يده ويُردّ المال على المسروق منه .

وجه قولنا: أن وجوب الحد باعتبار أنه آدمي مخاطَب لا باعتبار أنه مال مملوك والعبد في هذا كالحر؛ لأنه لا تهمة في إقراره؛ لأن ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يَلحق المولى والإقرار حجة عند انتفاء التهمة .

(**وفي المحجور اختلاف معروف**) أي وفي إقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف، وذلك الاختلاف مشتمل للأقسام الأربعة العقلية غير صورة صحة إقراره بالمال دون الحدّ . (**عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يصح بهما**) أي بالحد والمال حيث تقطع يده ويُرد المال إلى المسروق منه؛ لأنه لا بد من قبول إقراره في حق القطع لما بينا أنه في ذلك مُبقّى على أصل الحرية، ولأن القطع هو الأصل .

وعند محمد ـ رحمه الله ـ لا يصح بهما .

وعند أبي يوسف ـ رحمه الله ـ يصح بالحد دون المال .

ألا ترى أن القاضي يقضي بالقطع إذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ، ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكًا لغير مولاه لاستحالة أن يُقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه ، وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته ، كما لو باع أحد التوأمين فأعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسبَ الذي عنده يثبت نسبُ الآخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة (**وعند محمد ـ رحمه الله ـ لا يصح بهما**) وهو قول زفر حتى لا يقطع يده والمال للمولى ؛ لأن إقرار المحجور عليه بالمال باطل ؛ لأن كسبَه ملك مولاه وما في يده كأنه في يد المولى .

ألا ترى أنه لو أقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة ، وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه ولا يمكن أن يُقطع في هذا المال ؛ لأنه ملك لمولاه ولا في مال آخر ؛ لأنه لم يُقِرّ بالسرقة فيه والمال أصل ، فإذا لم يثبت في حق الأصل لم يثبت في حق التبع .

(**وعند أبي يوسف ـ رحمه الله ـ يصح بالحد دون المال**)[1] ؛ لأنه أقر بشيئين : بالقطع والمال الذي هو للمسروق منه ، وإقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان إقراره فيه حجة ؛ لأن أحد الحكمين ينفصل عن الآخر .

---

(١) وعند الشافعية في السرقة المستهلكة صح إقراره وتعلق برقبة العبد .
وعند الإمام أحمد يقبل إذا كان فيه القطع ، وأما في المال فلا .
راجع في جميع هذه المسائل : المبسوط ٩ / ١٨٣ ـ ١٨٤ ، الهداية ٨ / ٣٢٢ ، بدائع الصنائع ٧ / ٨١ ، المجموع ٢٠ / ٢٩٠ ، المغني ٥ / ١٨٤ .

وذلك إذا كذبه المولى وعلى هذا الأصل قلنا في جنايات العبد خطأ :

ألا ترى أنه قد يثبت المال دون القطع وهو فيما إذا شهد به رجل وامرأتان، فكذلك يجوز أن يثبت القطع دون المال، كما إذا أقر بسرقة مستهلكة، وكالحر إذا قال الثوب الذي في يد زيد أنا سرقته من عمرو، فقال زيد: بل هو ثوبي فإنه يقطع يد المقرّ وإن لم يقبل إقراره في ملك تلك العين للمسروق منه . كذا في «المبسوط»[1] .

(**وذلك إذا كذّبه المولى**) وقال: المال مالي وهو لم يسرقه، فأما إذا صدّقه فإنه يُقطع ويُرد المال إلى المقرِّ له بالإجماع .

(**وعلى هذا الأصل قلنا في جنايات العبد خطأ**) إلى آخره . أي على ما ذكرنا من الأصل وهو أن الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً، فوجه البناء هو أن موجب القتل الخطأ المال لقوله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**﴾[2] ، ولا يمكن إيجاب ذلك على العبد؛ لأنه صلة، فإن معنى الصلة هو وجوب المال بمقابلة ما ليس بمال كنفقة المحارم وهو بهذه الصفة والعبد ليس من أهل أن يجب عليه الصلة؛ لأنه لا يملك المال، ولهذا لا يجب عليه نفقة المحارم، وإذا لم يمكن هاهنا إيجاب المال على الجاني الذي هو عبد، والحال أن الجاني هو المال تعيَّن هو للجزاء والأصل أن يتعين الجاني لجزاء الجناية خصوصًا ما إذا كان الجاني مالاً كان

---

(١) انظر: المبسوط ٩ / ١٨٤ .

(٢) سورة النساء، آية: ٩٢ .

. . . .

نفسه جزاء لذلك .

وذكر في باب جناية العبد من ديات «المبسوط» ، وإذا جنى العبدُ جنايةً خطأ فمولاه بالخيار إن شاء دفعه بها وإن شاء فداه بالأرش وأمسك عبده عندنا .

وقال الشافعي جنايته يكون دينًا في رقبته يباع فيه إلا أن يقضي المولى دينَه ، وحجتنا في ذلك أن المستحق بالجناية على النفوس نفس الجاني إذا أمكن .

ألا ترى أن في جناية العمد المستحقَّ نفس الجاني قصاصًا حرًا كان أو عبدًا فكذلك في الخطأ إلا أن استحقاق النفس نوعان : أحدهما ـ بطريق الإتلاف عقوبة ، والآخر ـ بطريق التملك على وجه الجبران ، والحرُ من أهل أن يستحق نفسه بطريق العقوبة لا بطريق التملك ، والعبد أهل من أن يستحق نفسه بالطريقين جميعًا فيكون العبد مساويًا للحر في حالة العمد ومفارقًا له في حالة الخطأ ؛ لأن عذر الخطأ لا يمنع استحقاق نفسه تملكًا والسبب يوجب الحكم في محله ، وفي حق الحر لم يُصادف محله ، وفي حق العبد السبب قد صادف محله فيكون مفيدًا حكمَه وهو أن نفسه صارت مستحقّةً للمجني عليه تملكًا ليتحقق معنى الصيانة عن الهدَر ، إلا أن يختار المولى الفداء فيكون له ذلك ؛ لأن مقصود المجني عليه يحصُل به وبدل المتلَف عليه يصل إليه بكماله بخلاف إتلاف المال فالمستحق به بدل المتلَف دينًا في ذمة المتلف ولا يُستَحق به

إن رقبته يصير جزاء لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال، ولكنه صلة إلا أن يشاء المولى الفداء فيصير عائدًا إلى الأصل،

نفس المتلف بحال[1].

(**إن رقبتَه يصير جزاء**) حتى لو مات العبد الجاني لا يجب على المولى شيء؛ لأن الأصل أن يكون موجَب الجناية في ذات الجاني، وامتنع الدية هاهنا؛ لأن العبد ليس من أهلها فجعلت رقبته جزاء كما يقتضيه الأصل؛ (**لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال، ولكنه صلة**) معناه أن ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس بأهل للصلة فلا بد من تقدير محذوف قبل قوله: «لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال» حتى يصح الاستدراك منه، فكان تقديره: أن رقبته تصير جزاء لجنايته؛ لأن بدل الدم ليس بضمان مال فلا يجب هو على العبد؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال ولكنه صلة، فكان قوله: «ولكنه صلة» استدراكًا عن قوله: «لأن بدل الدم ليس بضمان مال».

(و قوله: **إلا أن يشاء المولى الفداء**) استثناء عن قوله: إن رقبتَه تصير جزاء، (**فيصير عائدًا إلى الأصل**) يعني إلا أن يشاء المولى الفداء فحينئذ يلزمه أرش الجناية وهو الأصل في موجَب جناية الخطأ، قال الله تعالى: ﴿وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾[2]، والمصير إلى الرقبة كان للضرورة فإذا ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء لا يعود إلى إيجاب الرقبة ثانيًا بعارض

---

(١) انظر: المبسوط ٢٧ / ٢٦-٢٧.

(٢) سورة النساء، آية ٩٢.

عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ حتى لا يبطل بالإفلاس، وعندهما يصير بمعنى الحوالة.

يعترض المولى، وعندهما وجوب الأرش على المولى بطريق الحوالة، كأن العبد أحال الأرش على المولى فعند التوى يعود إلى الرقبة بخلاف ما هو مال.

ألا ترى أن ضمان ما هو مال يُملك قبل القبض وتصح الكفالة به وتجب الزكاة بحولان الحول قبل القبض، وضمان ما ليس بمال كالدية وغيرها لا يُملك قبل القبض ولا تصح الكفالة به ولا تجب الزكاة بحولان الحول لكونها صلة، والعبد ليس بأهل للصلات فيصير عائداً إلى الأصل .

(**عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ**) وهو وجوب الفداء على ذمة المولى.

(**حتى لا يبطل بالإفلاس**) يعني لو أفلس المولى ولم يتمكن من أداء الفداء لا يتحول حق ولي القتيل من الفداء إلى دفع العبد. (**وعندهما يصير بمعنى الحوالة**) يعني يتحول حق ولي القتيل من الفداء إلى دفع العبد فصار كأن العبد أحال على المولى وإذا توى مال الحوالة على المحتال عليه بإفلاسه يعود الدين إلى المحيل وهو العبد هاهنا .

و شرح هذا ما ذكره الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في باب جناية العبد من ديات «المبسوط» وقال:

إذا جنى العبد جناية فاختار المولى إمساك عبده وليس عنده ما يؤدّى وكان ذلك عند قاض أو عند غير قاض فالعبد عبده والأرش دين عليه في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ .

. . . .

وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ : إن أدَّى الدية مكانه كان العبد له وإلا دفع العبد إلا أن يرضى الأولياء أن يبيعوه بالدية ، فبعد ذلك لم يكن لهم أن يرجعوا إلى العبد .

فوجه قولهما أن نفس العبد صار مستحقًا لولي الجناية إلا أن المولى يتمكن من تحويل حقهم من محل إلى محل فيه وفاء بحقّهم فيكون صحيحًا منه ، وإذا كان مفلسًا كان هذا منه إبطالاً لحقهم لا تحويلاً من محل إلى محل يعدله فيكون ذلك باطلاً من المولى .

و هذا لأن ثبوت الخيار للمولى كان على وجه النظر من الشرع وإنما يثبت ذلك النظر على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فإذا آل الأمر إلى الضرر كان باطلا بمنزلة المحتال عليه إذا مات مفلسا فإن الدين يعود إلى ذمة المُحيل ؛ لأنه حوّل حقه من ذمته إلى ذمة المحتال عليه بشرط أن يسلم له ، فإذا لم يَسلِّم عاد كما كان .

و كذلك في بيع المقايضة إذا هلك أحد العوضين قبل القبض بطل العقد في الآخر ؛ لأن صاحبه حول حقه إلى العَرْض الآخر بشرط أن يسلم له فإذا لم يسلم له عاد كما كان ، وكذلك في البيع والأخذ بالشفعة إن سَلّم الثمن كان له أن يأخُذ الدارَ ، وإن عجز عن ذلك لم يكن له أن يأخذها ـ فهاهنا أيضًا إن رضي المولى الفداءَ كان مسقطًا حقَ المولى في العبد ـ وإن أبى أن يرضى كان له أن يأخذ العبدَ ، وأبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول بجناية العبد يُخيَّر المولى بين

وهذا أصل لا تحصى فروعه .

الدفع والفداء ، والمخيَّر بين شيئين إذا اختار أحدَهما تعيّن ذلك واجبًا من الأصل ، كالمكفِّر إذا اختار أحد الأنواع الثلاثة ، فهنا باختياره تبين أن الواجب هو الدية في ذمة المولى من الأصل ، وأن العبد فارغ من الجناية فلا يكون لأولياء الجناية عليه سبيل ، يوضحه أن من ثبت له الخيار شرعًا يستبدّ بالخيار من غير أن يحتاج إلى رضا صاحبه ، ولو رضي الأولياء أن يتّبعوه بالدية لم يبق لهم حق في العبد ، فكذلك إذا اختار المولى ذلك في حال ما ثبت له الخيار شرعًا .

و قيل : إن هذه المسألة في الحقيقة تُبنى على اختلافهم في التفليس[1] ، فعند أبي حنيفة ـ رضيَ الله عنه ـ التفليس ليس بشيء والمال غاد ورايحٌ وهذا التصرف من المولى يكون تحويلاً لحق الأولياء إلى ذمته لا إبطالاً ، وعندهما التفليس معتبر والمال في ذمة المفلس يكون ، فكان هذا الاختيار من المولى إبطالاً لحق الولي[2] .

(**وهذا أصل لا تُحصى فروعه**) أي أصل مسائل الرق أصل لا تُحصى فروعه ، ومن تلك الفروع التي تناسب لما ذكر هنا أن العبد المأذون إذا جنى

---

(١) الفلس يجمع على أفلس في القلة ، والكثير فلوس ، قد أفلس الرجل : صار مفلسًا كأنها صارت دراهمه فلوسًا وزيوفًا ، وفلس من الشيء : خلا منه وتجرد ، وكذلك هو : إصدار القاضي الحكم بإفلاس شخصَ .
راجع : الصحاح ٣ / ٩٥٩ مادة : فلس ، معجم لغة الفقهاء ص ١٣٩ .

(٢) انظر : المبسوط ٢٧ / ٣٦ـ٣٧ .

. . . .

على حر أو عبد جناية خطأ وعليه دين قيل لمولاه ادفعه بالجناية أو افده؛ لأنه على ملك مولاه بعد ما لحقه الدين، وفي البداية بالدفع بالجناية مراعاة الحقَين، فإن اختار الفداءَ فقد ظهرَ العبد من الجناية فيبقى حق الغرماء فيه فيباع في دينهم، وإن دفعه بالجناية اتّبعه الغرماء في أيدي أصحاب الجناية فباعوه في دينهم إلا أن يفديه أولياء الجناية؛ لأن أولياء الجناية إنما يستحقّون ملك المولى فيه بطريق الجزاء لا أن يثبت لهم فيه سبب متجدِّد، فهم بمنزلة الورثة يخلُفون مورثهم في ملكه، والعبد المديون إذا مات مولاه اتّبعه الغرماء في ملك الوارث فباعوه في دينهم إلا أن يقضي الوارث دينهم، فكذلك يتّبعونه في يد صاحب الجناية فيبيعونه في دينهم إلا أن يقضي صاحب الجناية ديونهم .

و منها أنه إذا كان للمأذون جاريةٌ من تجارته فقتلت قتيلاً خطأ فإن شاء المأذون دفعها وإن شاء فدَاها إن كان عليه دين أو لم يكن؛ لأن التدبير في كسبه إليه وهو في التصرف في كسبه كالحر في التصرف في ملكه فيخاطَب بالدفع أو بالفداء بخلاف جنايته بنفسه، فإن التدبير في رقبته ليس إليه .

ألا ترى أنه لا يملك بيع رقبته ويملك بيعَ كسبه .

ومنها أنه لو كان على المأذون دين فجنى جناية فباعه المولى من أصحاب الدين بدينهم وهو لا يعلم بالجناية فعليه قيمته لأصحاب الجناية؛ لأن حق أولياء الجناية لا يمنع المولى من بيع الجاني، فإذا نفذ بيعه كان مفوِّتا على أولياء

. . . .

الجناية محلَ حقّهم، فإن كان عالمًا بالجناية فعليه الأرش، وإن لم يكن عالمًا بها فعليه قيمتُه، كما لو أعتقه ولو لم يبعه من الغرماء ولم يحضُروا ولكن حضر أصحاب الجناية فدفعه إليهم بغير قضاء قاض فالقياس فيه أن يضمن قيمتَه للغرماء؛ لأنه صار مُتلفًا على الغرماء محل حقهم بإخراجه عن ملكه باختياره، فيكون بمنزلة ما لو أعتقه، وفي الاستحسان لا ضمان عليه؛ لأن حق أولياء الجناية ثابت في عينه، والمولى فعل بدون أمر القاضي عينَ ما يأمر به القاضي أن لو رُفع الأمر إليه، فيستوي فيه القضاء وغير القضاء بمنزلة الرجوع في الهبة، ثم هو ما فوَّت على الغرماء محلَ حقهم فإن العبد محل للبيع في الدين في ملك أولياء الجناية، كما لو كان الدفع إليهم بقضاء قاض، وإنما يَضمن القيمة باعتبار تفويت محل حقهم، فإن جعلنا هذا تسليمًا لما هو المستحقُّ بالجناية لا يفوت به محل حقهم، وإن جعلناه تمليكًا مبتدأ لا يفوت به محل حقهم أيضًا؛ لأنهم يتمكّنون من بيعه كما لو باعه أو وهبه ثم لا فائدة في القبض؛ لأن بعد القبض دفعه واجب إليهم بالجناية ثم بيعه في الدين، فلذلك لا يضمن المولى شيئًا بخلاف ما سبق من بيعه إياه في الدين ففيه تفويت محل حق أولياء الجناية على معنى أن البيع تمليك مبتدأ ولا سبيل لأولياء الجناية على نقض ذلك.

هذا كله من باب جناية المأذون من كتاب المأذون من «المبسوط»[1].

---

(١) انظر: المبسوط ٢٦/ ١٧-١٩.

وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة ،ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من أسباب العجز ، ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ، ولما كان عجزاً شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ، ولما كان من أسباب تعلق

[«المرض»]

(**والموت عجز خالص**) بخلاف الرق فإنه أيضًا عجز ولكن ليس بخالص .

(**ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض**[1] **من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله**) ؛ لأن الموت لما كان علةً حقيقةً لثبوت حق الغريم والوارث ، والمرضُ سبب الموت كان المرضُ سببَ علة ثبوت التعلقِ للغريم والوارث به وبالسبب يثبت نوعُ الحكم قبل العلة . ألا ترى أن الجارحَ خطأً لو كفَّر قبل موت المجروح يجوز .

(**ولما كان عجزاً**) أي سببَ العجز (**شُرعت العبادات عليه بقدر المكنة**) أي قائمًا وقاعدًا ومستلقيًا .

---

(١) المرض لغة : السقم .
و في الاصطلاح : حال للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي ، أو هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الطبيعي .
انظر هذا التعريف مع التعريفات الأخرى للمرض في : الصحاح ٣ / ١١٠٦ مادة : مرض ، التعريفات ص ٢٦٨ ، التعريفات الفقهية ٤٧٨ ، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٩٨ ، شرح ابن الملك ص ٩٦١ ، عوارض الأهلية ص ٢٩٧ .

الحقوق فكان من أسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث، وإنما يثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستندًا إلى أوله، فقيل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فإن القول بصحته واجب للحال. ثم التدارك بالنقص إن احتيج إليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق الغريم أو الوارث.

(**بقدر ما يقع به صيانة الحق**)، ففي حق الورثة في الثلثين وفي حق الغرماء في الكل[1]، (**حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم**) مثل النكاح بمهر المثل والاستيلاد والنفقة على نفسه وعلى من تجب نفقته عليه.

(**ولا وارثٍ**) مثل تصرف المريض في ثلث تركته وفي هذه الأشياء التي ذكرنا.

(**مستندًا إلى أوله**) ذكر لفظ الاستناد للفرق بينه وبين التبين، فالتبين هو ما يمكن الاطّلاع عليه للعباد، والاستناد ما لا يمكن الاطلاع عليه لهم قبل ثبوته.

(**وكل تصرف لا يحتمل النقض جُعل كالمتعلِق بالموت كالإعتاق**) هذا التشبيه في حق السعاية.

أما في حق نفوذ العتق في الحال فليس كالمتعلِق فإن المتعلق بالشيء لا يثبت قبل وجود ذلك الشيء، وهاهنا العتق ثابت في الحال، وقال في

(١) إذا كان الدين مستغرقًا.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٤٩٩.

وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لما قلنا، لكن الشرع جوز ذلك نظرًا له بقدر الثلث،

«المبسوط» في كتاب العتق في المرض عن إبراهيم[1] ـ رحمه الله ـ في الرجل يُعتق عبده عند الموت وعليه دين قال: يستسعى في قيمته، وبه نأخذ؛ لأن العتق في مرض الموت وصية والدين مقدّم على الوصية، فإذا كان الدين مثل قيمته أو أكثر ولا مال له سواه فقد بطلت الوصية ووجبت على العبد ردُّ رقبته، ولكن العتق بعد نفوذه لا يحتمل النقض والردَّ فيكون ردّه بإيجاب السعاية عليه، ولا تلزمه السعاية في أكثر من قيمته؛ لأنه لا يَسلّم له أكثر من مالية رقبته.

وإن كان الدين على المولى أقل من قيمته سعى في مقدار قيمته للغرماء وفي ثلثي ما بقي للورثة؛ لأن مال الميت ما بقي بعد قضاء الدين قائمًا يسلم له بالوصية ثلث ما بقي وعليه السعاية في ثلثي قيمته للورثة، وإذا أعتق الرجل في مرضه عبدًا قيمته ثلاثمائة ولا مال للمولى سواه ولا دين عليه فعلى العبد السعاية في مائتي درهم للورثة؛ لأن يسلم له الثلث بطريق الوصية[2].

(**وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاءَ لما قلنا**) أي من أن المرض من أسباب الحجر، (**لكن الشرعَ جوّز ذلك نظرًا له**) فإن الإنسان مغرور بأمله مقصرٌ في عمله ومحتاج إلى تدارك ما فرط منه من التقصير لِما أن الرجوع

---

(١) هو إبراهيم النخعي ـ انظر فيه: المبسوط ٧ / ٧٧.

(٢) انظر: المبسوط ٢٩ / ٢٢ ـ ٢٣.

استخلاصًا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحرج والتهمة فيه أصل.

إلى جـزاء الله تعالى والمصير إليه، وفي الوصية أيضًا إيصال المنافع للإخوان واستذكار بخير بعد حينه من الخلان على وجه فيه طلب رضى الرحمن إذ بها يَقوى رجاؤه من الله تعالَى ثوابَ رفده[1] عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده.

(الاستخلاص): جيزى را براي خود خاص كردن، والإخلاص: جيزي را به هر كسي خاص كردن[2]، والإخلاص مع الاستخلاص كالإيثار مع الاستيثار، أي الموصي بوصيته يَستأثر ثوابَ الله تعالى لنفسه على الورثة بالقليل وهو الثلث.

(ليُعلم) وهو متعلق بقوله: «بقدر الثلث» أي ليُعلم **(أن التهمة فيه أصل)** وهي أن يتّهم أنه إنما أوصى بالكثير لضغينة له بورثته، يعني فلذلك قدّر الشارع جوازَ وصيّته بالقليل وهو الثلث؛ لأنه لو أباح في الكل من غير تقدير بشيء لاحتمل أن يُوصي بالكل فحينئذ صار متهمًا ببُغض ورثته ووقع في قالة الناس بأنه كان يُعادِي ورثتَه والاحتراز عما يُورِث التهمة واجب.

---

(١) الرِّفدُ: العطاء والصلة، والرَّفدُ المصدر، تقول: رَفَدْتُهُ أَرْفِدُهُ رَفْدًا: إذا أعطيته، وكذلك إذا أعنته. وكذلك الإعانة بعطاء.
انظر: المغرب ١ / ٣٣٨، الصحاح ٢ / ٧٥ مادة: رفد، لسان العرب ٣ / ١٨١.

(٢) معناها: الاستخلاص هو: تخصيص شيء لنفسه، والإخلاص هو: تخصيص شيء لكل شخص.

و لما تولى الشرع الإيصاء للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة.

(التولى): بكار كسي قيام كردن وكار كسي را بخود كَرفتن، أي إن الشرع أي الشارع وهو الله تعالى لما بين بنفسه (**الإيصاءَ للورثة أبطل إيصاءَ الموصى لهم**)، يعني أن إيصاء الموصى للورثة كان مفوَّضًا إلى الموصي في ابتداء الإسلام بدليل قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1] ثم تولّى بيان ذلك بنفسه بقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ** . . .﴾[2] الآية، وانتسخت تلك الآية بهذه الآية[3]، فإذا بطل إيصاءُ العباد للورثة بطل من كل وجه

(**فبطل صورة**) بأن يبيع عينًا من ماله من بعض الورثة بمثل قيمته فإن ذلك لا يجوز؛ لأن فيه إيثارَ العين لبعض الورثة لا إيثارَ معناه، وبطل (**معنًى**) أيضًا، وهو أن يُقرّ لأحد الورثة بالمال؛ لأنه وصية معنى، وبطل (**حقيقة**) الوصية بأن أوصى لأحد أقاربه بشيء من ماله، وبطل أيضًا (**شبهة**) الوصية بأن باع جيدًا برديّ من الأموال الربوية من أحد الورثة لما فيه من شبهة الوصية بسبب إيثار الجيد لبعض الورثة، وإن كانت الجودة ساقطةَ العبرة في الأموال الربوية إذا بيعت بجنسها .

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٠ .

(٢) سورة النساء، آية: ١١ .

(٣) وهو قول جمهور المفسرين، ومنهم ابن عباس وابن عمر .
راجع: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ١٥٩ فما بعدها .

حتى لا يصح منه البيع أصلاً عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وبطلت أقاريره له للتهمة.

لأن شبهة الحرام حرام، ولم يصح إقراره باستيفاء دينه من الوارث وإن لزمه في صحته،

فكان قوله: (**حتى لا يصح منه البيع أصلاً عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ**) إلى آخره[1]، بيانًا لتلك الصُور على طريق اللفّ والنشر أي لا يصح بيع المريض بعضَ ماله من ورثته بمثل قيمته أو بأكثر من قيمته عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ.

و ذكر في باب الصرف في المرض من صرف «المبسوط» مريض باع من ابنه دينارًا بألف درهم وتقابضا، فذلك لا يجوز عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأن نفس البيع من وارثه وصيّة له عنده ولا وصية للوارث، وعندهما معنى الوصية في الحط لا في نفس البيع كما في حق الأجنبي، فإذا كان البيع بمثل القيمة أو أكثر فلا وصية فيه ولا تهمة[2].

(**لأن شبهة الحرام حرام**)؛ لأنه عليه السلام «نهى عن الربا والريبة».

(**و إن لزمه في صحّته**) يعني أن ثبوت الدين في حال عدم التهمة له لا

---

(١) فإذا باع المريض من الوارث شيئًا من أعيان التركة فإنه لا يصح أصلاً عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ سواء كان بمثل القيمة أو لم يكن.
و عندهما يصح بمثل القيمة؛ لأنه ليس في تصرفه إبطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والأجنبي فيه سواء.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٠٢.

(٢) انظر: المبسوط ١٤ / ٧٣.

وتقومت الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس كما تقومت في حق الصغار.

يصح، فكذا إذا ثبت في حال التهمة لتهمة العدول عن خلاف الجنس إلى الجنس، يعني يُتهم بأنه إنما لم يبع منه شيئًا بخلاف الجنس لظهور قيمة الجودة على ذلك التقدير فباع بجنسه لئلا تظهر قيمة الجودة.

يعني يُتّهم المريض بأن من قصده أن يؤثر بعض الورثة على غيره بإيصال عين جيّد إليه لينتفع هو به دون غيره فلا يملك هو ذلك القصد في غير الأموال الربوية؛ لأنه لا يملك إسقاط الجودة في غيرها لاعتبارها عرفًا وشرعًا، فعدل عنه وباع الجيد من الأموال الربوية بالردي من الوارث لينتفع ذلك الوارث بجودة ما باعه؛ لأن الجودة في الأموال الربوية إذا بيعت بجنسها ساقطة فرُدّ ذلك عليه للتهمة.

و في قوله: (**وتقوّمت الجودة في حقهم**) إشارة إلى جواز بيع المريض من وارثه الأموال الربوية بجنسها من غير خلاف إذا تساوت في الجودة والرداءة، غير أن الجودة متقوّمة فيها؛ لأنه ذكر ذلك مطلقًا من غير خلاف أحد. إلى هذا أشار في «المبسوط»[1]، والمعنى فيه أن الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود فلا يلزم فيه ما قلنا من إيثار العين لبعض الورثة؛ لأنه لما كان للوارث من ذلك الجنس بمثل عينه وصفته صار كأنه لم يبع منه شيئًا، فلذلك قيل معنى قوله: (**كما تقوّمت في حق الصغار**) أنه لو باع الولي مال الصبي

---

(١) راجعه في: ١٤/٧٦

وحجر المريض عن الصلة إلا من الثلث لما قلنا، ولذلك قلنا: إذا أدى في مرض موته حقًا لله تعالى ماليًا كان من الثلث، وكذلك إذا أوصى بذلك عندنا ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم ومعنى في حق غيرهم صار إعتاقه واقعًا على محل مشغول بعينه، بخلاف

من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز إلا باعتبار القيمة.

(**وحَجر المريضُ عن الصلة**) ولهذا لم تجب عليه نفقة المحارم ولا أداء الزكاة عليه (**إلا من الثلث**)، وقوله: (**لما قلنا**) إشارة إلى قوله: «فكان من أسباب الحجر» أي فكان المرض.

(**وكذلك إذا أوصى بذلك**) أي بأداء حق الله تعالى، وقيد بقوله: عندنا؛ لأن أداء حق الله تعالى عند الشافعي يُعتبر من جميع المال واعتبَره بحقوق العباد.

(**ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم ومعنى في حق غيرهم...**) إلى آخره، يعني أن حق الغرماء والورثة يتعلق بالمال في مرض الموت من حيث الصورة في حق أنفسهم حتى لا يجوز إيثار بعضهم بصورة المال كما لا يجوز الإيثار بالمعنى.

أما في حق الورثة فظاهر حتى لا يكون لأحدهم أن يأخذ التركة ويُعطي قيمتَها لبقية الورثة، وكذلك الغريم على هذا فإنه لو أدى المريض حقَ بعض الغرماء بمال عنده كان لبقية الغرماء أن يَستردّوه منه، وكذلك لو باع المريض بعض ماله منهم بمثل القيمة كان لبقية الغرماء أن ينقضوا البيع.

إعتاق الراهن؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا أصل لا تُحصى فروعه .

و أما في حق الورثة والغرماء من الأجانب فحقّهم متعلق بمعنى المال وهو القيمة لا بصورة المال حتى يصح بيع المريض من الأجانب بمثل القيمة بخلاف بيعه من الورثة والغرماء. (**صار إعتاقه**) أي إعتاق المريض .

(**نفذ هذا**) أي إعتاق الراهن، (**ولم ينفذ ذلك**) أي إعتاق المريض أي من حيث المعنى حتى تجب عليه السعاية، وقد بينا أن إعتاق المريض عنده فيما إذا لم يكن له مال غيره هو نافذ من حيث الصورة لا من حيث المعنى حيث يعتق وتجب عليه السعاية .

(**وهذا أصل لا تُحصى فروعه**) أي أصل مسائل المريض أصل لا تُحصى فروعه، ومن تلك الفروع التي تناسب هذا الموضع ما إذا أعتق المريض عبداً في مرضه لا مال له غيره وقيمته ثلاثمائة ثم مات المولى ثم مات العبد وترك ثلاثمائة فمن ذلك مئتان لورثة المولى والباقي لورثة العبد؛ لأن ثلث رقبة العبد يسلم للعبد عند موت المولى بالوصية وتلزمه السعاية في ثلثي رقبته، فلما مات عن ورثة أحرار إنما يبدأ بقضاء الدين من تركته وذلك مئتان والباقي لورثته[1] .

و منها أن المريض إذا أعتق أمته فولدت بعد العتق قبل أن يموت الرجل أو بعد ما مات لم يدخل ولدها في الوصية؛ لأنها ولدت وهي حرة، وهذا

---

(١) انظر هذه المسألة في: المبسوط ٢٩ / ٢٣ .

و أما الحيض والنفاس فإنهما لا يعدمان أهلية بوجه لكن الطهارة للصلاة شرط .

التعليل مستقيم على أصلهما ؛ لأن المستسعاة عندهما حرة عليها دين والعتق في المرض نافذ عندهما كسائر التصرفات ، وكذلك عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ إن كانت تخرج من ثلثه .

وإن كان الثلث أقل من قيمتها فعليها السعاية فيما زاد على الثلث[1] ، ويكون بمنزلة المكاتب ما دامت تسعى وحق الغرماء والورثة لا يثبت في ولد المكاتبة ؛ لأن الثلث والثلثين لا يعتبر من رقبتها وإنما يعتبر من بدل الكتابة ، فلا يثبت حق المولى في ولدها حتى يعتبرَ خروجُ الولد من الثلث ، فإن ماتت قبل أن تؤدي ما عليها من السعاية كان على ولدها أن يسعى فيما كان على أمه على قياس قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ بمنزلة ولد المكاتبة وعندهما لا شيء على الولد ؛ لأنه حر ، فلا تلزمه السعاية في دين أمه بعد موتها .

[«**الحيض والنفاس**»]

(**فإنهما لا يُعدِمان أهلية بوجه**) ؛ لأن الحيض[2] مُصحّة للبدن بدليل أن انقطاعه في حينه داء تردُّ به الجارية ، ومن البعيد أن يكون المصحح منافيًا

---

(١) انظر : المبسوط ٧ / ٧٤ـ٧٥ .

(٢) الحيض في اللغة : السيلان .

وفي الشرع : عبارة عن الدم الذي ينفضه رَحِمُ بالغةٍ سليمة عن الداء والصغر ، أو دم من الرحم لا لولادة .

راجع : التعريفات للجرجاني ص ١٢٧ ، شرح فتح القدير على الهداية / ١٦٠١ ، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٠٦ .

للأهلية، وكذا النفاس فإنه دُرورٌ[1] ما كان مجتمعًا أوان الحبل، فإذاً درورُه كان مصحة غير أن كلاً منهما ربما يفضي إلى الحرج لو قلنا بوجوب العبادات به وذلك في الصلاة دون الصوم؛ لأن الطهارة شرط أداء الصلاة فلا يتحقق أداؤها مع الحيض والنفاس[2] فلا يمكن القول بوجوب الأداء.

وفي القضاء حرج بيِّن فيسقط عنهما بصفة اليسر، والواجب بصفة اليسر إنما يبقى كما وجب ولو بقي في حق القضاء لا على الوصف الذي كان به وجوب الأداء كان حرجًا.

و قوله: (وقد شُرعت) أي الصلاة، وتحرير الكلام هو أنا لو نظرنا إلى وجوب السبب وبقاء الأهلية للحائض والنفساء، كان ينبغي أن نقول بوجوب الصلاة والصوم على الحائض والنفساء غير أن وجوب الصلاة ثابت بالقدرة الميسرة بالنظر إلى اشتراط الطهارة، فإن اشتراط الطهارة في وجوبها كاشتراط النماء في حق وجوب الزكاة، فكما لا تجب الزكاة هناك بدون النماء كذلك لا تجب الصلاة بدون الطهارة عن الحيض والنفاس، ولمّا لم تتحقق

---

(١) الدر: اللبن، ناقة درور أي كثيرة اللبن.
و المراد هنا: أي سيلان الدم المجتمع وقت الحمل.
راجع: الصحاح ٢ / ٦٥٦ مادة: درر.

(٢) النفاس هو: الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة، أو هو ولاد المرأة إذا وضعت.
راجع: الصحاح ٣ / ٩٨٥ مادة: نفس، التعريفات للجرجاني ص ٣١١، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٥٣٠، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٠٧.

وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما.

و قد جُعلت الطهارة عنهما شرطًا لصحة الصوم أيضًا بخلاف القياس فلم يتعد إلى القضاء ولم يكن في قضائه حرج فلم يسقط أصله.

الطهارة للحائض والنفساء منهما لم يتحقق وجوب الصلاة عليهما فلا يجب قضاء الصلاة عليهما؛ إذ وجوب القضاء يتلو وجوب الأداء؛ لأن القضاء خلف الأداء، ولمّا لم يجب الأصل لم يجب الخلف عند فوت الأصل.

و قوله: (**وفي وضع الحيض والنفاس**) أي وفي إهدارهما وإبطالهما يعني وفي جعلهما كأن لم يكونا (**ما يوجب**) الحرج في القضاء؛ لأن الحيض مما يتكرر والنفاس مما يمتدّ (**فلذلك وُضع عنهما**)، أي فلأجل إيجاب الحرج رُفع وجوب أداء الصلاة عنهما، فلما لم يثبت وجوب أداء الصلاة عليهما وهو الأصل لم يجب قضاؤها عليهما أيضًا وهو الخلف.

(**و قد جُعلت الطهارة عنهما شرطًا لصحة الصوم نصًا أيضًا**) وهو قوله عليه السلام: «**الحائض تدع الصوم والصلاة أيام أقرائها**»، وحديث عائشة - رضي الله عنها - «كنا نترك الصلاة والصوم على عهد رسول الله عليه السلام في أيام الحيض»، والمعنى في الفرق بينهما أن ورود النص في اشتراط الطهارة للصلاة لما كان موافقًا للقياس أثّر عدمُ الطهارة من الحيض والنفاس في أن لا يوجب القضاء أيضًا كما لا يوجب الأداء؛ لكون الحيض والنفاس بدون اختيار الحائض والنفساء.

وأحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها .

وأما الموت فإنه عجز كله مناف لأهلية أحكام الدنيا ، مما فيه تكليف حتى وُضعت العبادات كلها عنه .

والأحكام نوعان :أحكام الدنيا وأحكام الآخرة ، فأما أحكام الدنيا فأنواع أربعة : قسم منها ما هو من باب التكليف ، والثاني ما شُرع عليه لحاجة غيره ، ومنها ما شرع له لحاجته ، ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته ،

وفي الصوم لما لم تشترط الطهارة في أصله بدليل تحققه بالجنابة والحدث كان اشتراط الطهارة في الصوم عن الحيض والنفاس بخلاف القياس ، فلذلك لم يُؤثر في إسقاط القضاء وجُعل كأنّ أصل وجوب الصوم أدرك الحائض والنفساء في وقته فوجب القضاء بناء على وجوب الأداء تقديراً ، ولأن الحرج في قضائه لم يلحقهما بخلاف قضاء الصلاة فإنه يلزم على الحائض خمسون صلاة في كل عشرة أيام من كل شهر ويلزمها قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً .

(**وأحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها**) وقد ذكرناها في بابي الحيض والنفاس من «النهاية»[1] .

[«**الموت** »]

(**فإنه عجز كله**) أي عجز خالص ليس فيه شائبة القدرة بوجه من الوجوه بخلاف الرق وغيره بدليل ما ذكر في «المختصر»[2] بهذا اللفظ .

---

(١) انظر : اللوحة رقم ٤٢ من الكتاب المذكور الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٢٤٨١ .

(٢) ربما يقصد به «مختصر التقويم» للإمام أرسابندي .

هذه أحكام الدنيا .

فأما القسم الأول فقد وضع عنه لفوات غرضه وهو الأداء عن اختيار، ولهذا قلنا : إن الزكاة تبطل عنه وكذلك سائر القرب وإنما يبقى عليه المأثم .

وأما القسم الثاني فإنه إن كان حقًا متعلقًا بالعين يبقى ببقائه ؛ لأن فعله فيه غير مقصود، وإن كان دينًا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم، وهو ذمة الكفيل ؛ لأن ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لأن الرق يُرجى زواله غالبًا ،

(**إن كان حقًا متعلقًا بالعين**) كتعلق حق المودع بالوديعة وحق المعير بالعارية (**يبقى**) بعد الموت[1] (**ببقاء العين لأن الفعل**) في حقوق العباد (**غير مقصود**) وإنما المقصود هو وصول الحق إلى المستحق بأي وجه كان بخلاف حقوق الله تعالى، فإن الفعل هو المقصود هناك تحقيقًا للابتلاء لا المال كما في الزكاة[2]، ألا ترى أن من له الدين إذا ظفر بجنس حقه له أن يأخذه

---

(١) الموت ضد الحياة، ومات يموت ويَمات فهو ميِّتٌ ومَيتٌ، ويستوي فيه المذكر والمؤنث .
وفي الاصطلاح : صفة وجودية خلقت ضدًا للحياة، أو زوال الحياة عمن اتصف بها .
انظر : الصحاح ١ / ٢٦٧، التعريفات ص ٣٠٤، التعريفات الفقهية ٥١٣، عوارض الأهلية ص ٣١٣ .

(٢) اختلف الفقهاء فيمن مات وعليه الزكاة :
فقالت الحنفية : لا تؤخذ الزكاة من تركته، وإن تبرع به الورثة جاز، وإن أوصى به يعتبر من ثلثه .
و قال الأوزاعي والليث : تؤخذ من الثلث مقدمة على الوصايا ولا يجاوز الثلث . =

وهذا لا يرجى زواله غالبًا، فقيل: لا تحتمل الدين بنفسها، ولهذا قيل: إن الكفالة عن الميت المفلس لا تصح، وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ كأن الدين ساقط؛

لحصول مقصوده به، والفقير إذا ظفر بمال الزكاة ليس له أن يأخذ[1] لأن الحق لله تعالى فكان الفعل فيه هو المقصود للابتلاء.

(**وهذا لا يُرجى زواله غالبًا**) أي زوال الموت عن الميت قيد بقوله: «غالبًا» لأن زوال الموت عن الميت في الدنيا كان موجودًا في الجملة، كما في حق عزير عليه السلام، وكما في حق المار على قرية على ما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ**﴾ إلى قوله: ﴿**فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾[2]، وكما في حق الخارجين عن ديارهم حذر الموت، فمنه ما أخبر الله تعالى بقوله: إلى

= و قال الإمام مالك والشافعي وأحمد ومن معهم: لا تسقط الزكاة بموت رب المال وتخرج من ماله وإن لم يرض بها.
راجع: الاختيار لتعليل المختار ١ / ١٠٤، بداية المجتهد ١ / ١٤٩، المجموع ٥/ ٣٣٥-٣٣٦، المغني ٢ / ٥٤٠.

(١) وعند الشافعية للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير، ولهذا كان للفقير عنده أن يأخذ مقدار الزكاة من المال إذا ظفر به.
انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٢٣٤.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٥٩ وتمامها ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ**﴾، قال وهب بن منبه وعبد الله بن عبيد: هو كان إرميا وكان نبيًا، وقال ابن إسحاق: إرميا هو الخضر، وقيل: عزير، وفيه أقوال كثيرة راجعها في تفسير القرطبي ٣ / ٢٨٩.

لأن ثبوته بالمطالبة وقد عُدمت بخلاف العبد المحجور يُقر بالدين فيكفل

قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾[1] وكما كان يحيي الموتى بدعاء عيسى عليه السلام[2]، ولكن الغالب عدمُ زوال الموت كما هو سنة الله تعالى في عامة الموتى في الدنيا فلذلك قال: لا يُرجى زواله غالبًا.

(**لأن ثبوته بالمطالبة**)[3] أي ثبوت الدين؛ لأن الدين وصف شرعي يظهر أثره في المطالبة، والشيء إذا لم يستَعقب أثرًا كان وجوده كعدمه، فلما سقطت المطالبة والذمة قد ضعُفت لم يمكن القول بثبوت الدين في الذمة بخلاف الحي، فإن ذمته تحتمل الدين لقوتها، فلما ضعُفت الذمة بالموت لم يكن بدّ من انضمام المال إلى الذمة الضعيفة، وانضمام ذمة الكفيل إليها

---

(١) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ قيل: إنه قوم من بني إسرائيل وقع فيهم الوباء وكانوا بقرية يقال لها داوردان فخرجوا منها هاربين فنزلوا واديًا فأماتهم الله تعالى، فمر بهم نبي فدعا الله تعالى فأحياهم. وفي الآية أقوال كثيرة راجعها في: تفسير القرطبي ٣ / ٢٣٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ آل عمران، آية: ٤٩، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ المائدة، آية: ١١٠.

(٣) اختلف الفقهاء في الكفالة عن الميت:
فقال أبو حنيفة: لا تصح الكفالة عنه.
و قال الجمهور: (الإمام مالك، والشافعي، وأحمد، و أبو يوسف، ومحمد) تصح عنه.
راجع: الاختيار لتعليل المختار ٢ / ١٧٠، المجموع ١٤ / ٨، المغني ٥ / ٧٣.

رجل عنه صح لأن ذمته في حقه كاملة، وإنما ضمت المالية إليها في حق المولى، وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ صح لأن الدين مطالب به، لكنا عجزنا عنها.

لتتقوّى الذمة الضعيفة به لظهور أثر الدين، وهو المطالبة عند ذلك .

(**فيكفّل رجل عنه صح**) حتى يؤخذ الكفيل به في الحال، وإن كان الأصل وهو العبد غيرَ مطالَب به في الحال بل هو مؤخَر عنه إلى أن يعتق؛ لأن ذمته قابلة للدين في الحال، غير أنه لا يُطالَب به في الحال لعُسرته فكان الدين صحيحًا فصحت الكفالة به لذلك ويؤخذ به في الحال .

(**لأن ذمته في حقه كاملة**)؛ لأنه حي عاقل بالغ مكلف، وقوله: (**وإنما ضُمت المالية إليها في حق المولى**) جواب شبهة ترد على قوله: «لأن ذمته في حقه كاملة» بأن يقال: لو كانت ذمته كاملة في حقه لتحمّلت ذمته الدينَ بنفسها لكمالها كما في الحر، ولما ضُمّت مالية الرقبة إلى ذمته بأن لا يباع العبد المأذون بسبب دينه الذي لحقه بسبب التجارة كما هو مذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ فأجاب عنه بهذا وقال: وإنما ضُمت إليه مالية الرقبة إلى ذمته لظهور هذا الدين في حق المولى، فإنه لماّ أذن له في التجارة التزَم ما كان هو من لوازمها، ومن تلك اللوازم بيع رقبته في دَينه كما في دين الاستهلاك بخلاف ما إذا لحق الدين بالعبد المحجور عليه بسبب التجارة حيث لا يباع هو فيه لعدم ظهوره في حق المولى؛ لأن مولاه لم يأذن له في التجارة فلم يظهر هو في حقه لذلك .

(**لكن عجزنا عنها**) أي عن المطالبة، ولهذا لو خلّف مالا يُطالَب به،

والجواب عنه أنه غير مطالب به؛ لأن ذلك انعدم لمعنى في محل الدين لا لعجزنا لمعنى فينا.

فلهذا لزمته الديون مضافاً إلى سبب صح في حياته، ولهذا صح الضمان عنه إذا خلف مالاً أو كفيلاً.

فعلم أن الدين باقٍ .

(**لأن ذلك العدم**) أي عدَم المطالبة (**لمعنى في محل الدين**) وهو ضعف ذمة الميت فوق ضعف ذمة الرقيق فكان انعدام المطالبة لعدم الدَين. كمن ليس عليه دين لا يمكن المطالبة لعدم الدَين لا لعجز في المطالبة فلذلك لم تصح الكفالة به.

وقوله: (**فلهذا لزمته الديون**) يتصل بقوله: «وإن كان دينًا لم يبق بمجرد الذمة حتى يُضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم» فكان هذا لإيضاح أن ذمة الميت لم تبطل من كل وجه حتى تُلحقَ بالجماد وسائر الحيوانات، بل بقيت مع الضعف القويّ، والضمير البارز في لزمته راجع إلى الميت المفهوم من قوله: «لأن ضعف الذمة بالموت» بدليل رجوع الضمير الذي هو مضاف إليه إلى الميت فيما بعده، وهو قوله: (**صح في حياته**)، أي يضاف الدين إلى سبب صح في حياته بأن وُجد منه ذلك السبب في حياته، كما إذا حفر بئراً على قارعة الطريق فوقع فيها حيوان مملوك بعد موته وهلك يلزم قيمتُه على الذي حفرها وهو ميت وأثَر لزومه أنه يؤخذ من تركته وتصح الكفالة به .

(**ولهذا صح الضمان عنه إذا خلّف مالاً أو كفيلاً**) يعني إذا مات وله مال أو ليس له مال ولكن له كفيل كفل عنه في حياته عن دينه ثم مات هذا

وإن كان شرع عليه بطريق الصلة بطل إلا أن يوصي فيصح من الثلث، وأما الذي شرع له فبناء على حاجته لأن مرافق البشر إنما شرعت لهم لحاجتهم؛ لأن العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه.

المكفول صح أن يكفُل عنه إنسان آخر لبقاء الدين بأثره وهو المطالبة ولتأكد الذمة الضعيفة بما يتقوّى به وهو المالُ أو ذمة الكفيل، (**وإن كان شرع عليه بطريق الصلة**) كوجوب النفقات عليه والزكاة وصدقة الفطر ونحوها.

(**و أما الذي شُرع له**) كجهاز الميت من التكفين وغيره وقضاء دينه (**فبناء على حاجته**) أي فبناء على حسب ترتيب حاجته، وما كانت حاجته إليه أشدَّ فهو مقدم على غيره، ثم وثم إلى أن تنقضي حاجاته كلُها.

(**لأن العبودية لازمة للبشر**)؛ لأنه لا يتصور انفكاك العبودية عن البشر أبد الأبدين؛ لأن هذه صفة للآدمي وغيره من المخلوقات لكونهم مخلوقين لله تعالى وكونُهم مخلوقين له لا يتصور زواله، فكذلك لا يتصور زوال العبودية عن العباد لذلك، فلذلك صارت صفة العبودية بعد الموت باقية، فالعبودية مستلزمة للحاجة فتبقى الحاجة بعد الموت لبقاء العبودية، فلما بقيت حاجة الميت بعد الموت قُدّم ما هو أشدُّ احتياجًا هو إليه.

(**ولذلك بقيت التركة على حكم ملك الميت**) أي ولكون حاجة الميت باقية بعد الموت كانت التركة باقية على ملكه ليُقضى بها حاجته، (**فلذلك قُدّم جهازه**) على الدين لشدة حاجته إلى الكفن بالنسبة إلى الدين، وهذا لأن

و لذلك صحت وصاياه كلها واقعة ومفوضة، ولذلك بقيت الكتابة وهي مشروعة لحاجة المكاتب،

الكفن لباسُه بعد وفاته فيُعتبر بلباسه وقت حياته، ولباسه وقت حياته مقدَّم على دينه حتى لا يباع على المديون ما عليه من ثيابه فكذلك لباسه بعد موته، ومن مات ولا شيء له يجب على المسلمين تكفينه، فيُكفّن من مال بيت المال، وماله يكون أقرب إليه من مال بيت المال، وبهذا يتبين أن الكفن أقوى من الدين، فإنه لا يجب على المسلمين قضاء دينه من بيت المال ويجب تكفينه منه إذا لم يكن له مال. كذا في «المبسوط»[1].

قيل: هذا زي تأخّر الدين عن الكفن في دين لم يتعلق بالعين.

فأما الذي تعلق بالعين في حال حياة المديون كتعلق دين المرتهن بالرهن فإن ذلك الدين مقدّم على التجهيز لتعلق حق المرتهن به فيُقدم حاجته على حاجة الميت كما في حال حياته.

(**ولذلك صحت وصاياه كلها واقعة**) أي مُنفَّذةً في الحال بأن قال المريض: أعتقت عبدي هذا، أو قال: أوصيت لفلان بكذا، (**ومفوَّضة**) أي بأن قال: أعتقوا هذا العبد بعد موتي، أو قال: أعطوا لفلان كذا بعد موتي، (**ولذلك بقيت الكتابة**) بعد موت المولى؛ لأن المولى مالك فيبقى ملكه بعد موته لحاجته وهي إحراز ثواب الإعتاق، هو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «**مَن أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضواً منه من**

---

(١) انظر: المبسوط ٢٩/ ١٣٧.

وهي أقوى الحوائج .

ألا ترى أنه ندب فيه حط بعض البدل فإذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقًا فلأن يتبقى هذه المالكية ليصير معتقًا أولى

النار»[1] .

(**وهي من أقوى الحوائج**) أي حاجة المكاتب إلى حُريته أقوى حوائجه ، وهذه الحاجة له فوق حاجة المولى إلى عتقه ؛ لأن الرق أثر الكفر لما عُرف ودفع أثر الكفر من أقوى الحوائج ، فإذا بقيت مالكية المولى بعد موته ليصير معتقًا فأولى أن يبقى مالكية المكاتب .

(**ألا ترى أنه نُدب فيه حط بعض البدل**) لإبقاء ذلك الأمر المندوب ، قال الله تعالى : ﴿ **وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ** ﴾[2] ، وعند بعض العلماء حَطُّ ربع البدل واجب ليصل إلى الحرية سريعًا فكان قوله : «ألا ترى» لإيضاح إثبات حاجة المكاتب إلى إبقاء عقد الكتابة ليحصل له العتق ويزول عنه وعن أولاده أثر الكفر الذي هو الرق .

(**فلأن تبقى هذه المالكية**) وهي مالكية المكاتب (**أولى**) ؛ لأن الحاجة له

---

(١) خرجه البخاري في كتاب العتق ، باب العتق وفضله ٥ / ١٧٤ حديث رقم ٢٥١٧ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال النبي : «**أيما رجل أعتق امرءًا مسلمًا استنقذ الله بكل عضو منه عضواً من النار ...**» وفي كتاب كفارات الأيمان باب قول الله تعالى : ﴿ **أو تحرير رقبة** ﴾ ١١ / ٦٠٧ حديث رقم ٦٧١٥ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : «**من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار حتى فرجه بفرجه** » ، ومسلم في كتاب العتق باب فضل العتق ١٠ / ١٥١ ، و خرجه غيرهما بألفاظ متقاربة .

(٢) سورة النور ، آية : ٣٣ .

وأما المملوكية فهي تابعة في الباب.

و لهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظر له من وجه حتى

أقوى ليصل بها إلى الحرية وهو معنى قوله: ليصير معتَقًا - بفتح التاء - على صيغة بناء اسم المفعول.

(**وأما المملوكية فهي تابعة**) جواب إشكال وهو أن يقال: في إبقاء الكتابة إبقاء المملوكية في المكاتب والمملوكية بعد ما مات المكاتب لا يمكن إبقاؤها وليس في إبقائها نظر له أيضًا، بل في إبقائها ضرر عليه لكون الرق من أثر الكفر ولظهور أثره في أولاده بوصف الرقبة.

فأجاب عنه بقوله: وأما المملوكية فهي تابعة في باب الكتابة، فإن الأصل فيها مالكية المكاتب يداً.

و الدليل على أن المالكية فيه أصل هو أنه يثبت له ملك اليد في الحال والمقصود من عقد الكتابة الوصول إلى الحرية وزوال المملوكية، فبالنظر إلى المقصود إلى ثبوت مالكية اليد في الحال يُستَدل على أن المالكية هي الأصل فيه، فلما كانت المملوكية تبعا أمكن أن يبقى التبع لأجل الأصل، ووجه ثبوت المملوكية بطريق التبعية هو أن المقصود من عقد الكتابة لما كان هو الوصول إلى الحرية لم يكن بدّ من المملوكية حال بقاء عقد الكتابة، فكانت هي شرطًا لمقصود الوصول إلى الحرية، وذلك إنما يكون لمالكية اليد في الحال فالعِبرة للمقصود المتبوع لا للتَبع.

و قوله: (**ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرًا له**)

صرفت إلى من يتصل به نسبًا أو سببًا أو دينًا، أو دينًا بلا نسب وسبب، ولهذا صار التعليق بالموت بخلاف سائر وجوه التعليق، لأن الموت من أسباب الخلافة فيصير التعليق به وهو كائن بيقين إيجاب حق للحال بطريق

يتصل بقوله: «وأما الذي شُرع له فبناء على حاجته» فكان هو لإيضاح بقاء حاجته بعد الموت في ماله، فلذلك وجبت المواريث لمن يتصل بالميت من أهل دينه من حيث النسب كالولاء وغيره.

أو من حيث السبب والدَين كالزواج من الزوج والزوجة، أو من حيث الدَين لا غير بلا نسب وسبب وهو بيت المال، وفيه يوضع لحقوق المسلمين، يعني أن في انتقال مال الميت إلى من يصلح خليفة له نسبًا أو غير ذلك نظرًا له؛ لأن فيه ثوابَ صلة الرحم له وإيصال النفع إلى المسلمين، واشتُرط من يصلح خليفة له فيمن ينتقل إليه ماله؛ لأن الموت من أسباب الخلافة.

(**ولهذا صار التعليق بالموت يخالف سائر وجوه التعليق**) حتى أن الرجل إذا قال لعبده: إن متُ فأنت حر؛ فهذا التعليق يخالف سائر التعليقات؛ لأن التعليق بالشرط عندنا يمنع انعقاد السبب والتعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب، بل ينعقد سببًا في الحال فلذلك لم يجز بيع المدبر.

بخلاف ما إذا قال لعبده: إن دخلتَ الدار فأنت حر؛ فإنه يصح بيعه قبل وجود الشرط؛ وإنما كان هكذا؛ (**لأن الموت من أسباب الخلافة**)، فباعتبار أنه علّقه بسبب الخلافة الذي هو كائن لا محالة كان له حكم الثبوت في الحال.

وحاصل الكلام: إن الموت لما كان من أسباب الخلافة ظهر أثره في

الخلافة عنه، ألا يرى أن الخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير به المريض محجورًا؛ فكذلك إذا ثبت بالنص وصار المال من ثمراته؛

موضعين: في حق العبد إذا دبّره، وفي حق الوارث إذا مرض مَرض الموت، فيُجعل المدبّر خلفًا عنه في حق العتق بعد موته، ففي الحال تعلّق عتقه بالموت على وجه لا يصح إبطاله، فصار هذا كوجود المرض إذا اتّصل به الموت في حق الوارث لما أن الموت من أسباب الخلافة فكان المدبّر والوارث خلفَين عنه.

وهذا لأن المرض يثبت تعلقَ حق الوارث بالمال، يعني إذا مات في مرضه ذلك.

وكذلك قوله: أنت حر بعد موتي يثبت تعلّق حق العبد في الحرية بموته، فصار المولى محجورًا عن بيعه كما صار محجورًا عن إبطال حق الوارث عند تعلق حقه بالمال، وهو معنى قوله: (**فكذلك إذا ثبت بالنص**) أي إذا ثبت الخلافة بتأويل كون الخلافة بصريح قوله: أنت مدبّر بعد موتي. يعني إذا وُجد سبب الخلافة وهو المرض يثبت للوارث حق لا يجوز للمورِّث إبطاله.

فكذلك إذا ثبت نصًا بقوله: أنت مدبر بعد موتي، (**وصار المال من ثمراته**) أي من ثمرات سبب الخلافة فيثبت المال ضمنًا، وإنما قال هذا لدفع شبهة وهي أن التدبير وصية، وقد قال قبل هذا: «فيصير التعليق به إيجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه» أي قوله: «أنت حر بعد موتي» إثبات حق الحرية في الحال بطريق الخلافة عنه وفيه إخراج مالية العبد عن ملكه فصار

فينظر من بعد؛ فإن كان الحق لازمًا بأصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه وللزومه، وهو معنى التعليق

كإخراج ماله عن ملكه بالإيصاء للموصى له بالمال.

ثم هناك يملك إبطال ما أوجبه في الحال فينبغي أن يملك إبطالَ ما أوجبه في الحال من تدبير العبد أيضًا بجامع أن كلاً منهما إيجاب حق متعلق بالموت في المال، فقال نعم كذلك. إلا أن المال هاهنا صار من ثمرات الخلافة وسبب الخلافة لمّا ثبت بيت المال في ضمنه وهو مالية العبد فلذلك لم يملك إبطالَه بخلاف الموصى له.

فإن المال ثمة أصل وعند ثبوت الخلافة المالُ موجودٌ ولم يتعلق حق الموصى له بالمال قبل الموت فيملك الموصي إبطالَه بخلاف ما نحن فيه؛ لأن إثبات الخلافة في الحرية على وجه التعليق بأمر كائن لا محالة، وهو مما لا يحتمل الإبطالَ، فلذلك لم يملك إبطالَ التدبير بعد إثباته نصًا، فلذلك وقع التدبير لازمًا دون الإيصاء بالمَال للموصى له، (**فيُنظر من بعدُ**) أي بعد ثبوت سبب الخلافة.

(**منَع الاعتراض عليه من المولى**) أي منع ذلك الحق اللازم الاعتراض الصادر من المولى من التصرفات المُبطِلة لذلك الحق اللازم كالبيع والهبة وغيرهما عليه أي على ذلك الحق اللازمِ، (**للزومه في نفسه**) وهو الإعتاق فإنه لا يقبل الفسخ، (**وللزومه**) في سببه وهو تعليقه بأمر كائن لا محالة، ونفس التعليق أمر لازم فكيف إذا كان معلّقًا بأمر كائن لا محالة، وإنما قيّد بقوله: (**وهو معنى التعليق**)؛ لأن بهذا أعني التدبير، وهو قوله: أنت مدبّر

فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كأم الولد فإنها استحقت شيئين: حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لأن التقوم بالإحراز يكون.

وقد ذهب لأن الأمة في الأصل يحرز لماليتها والمتعة تابعة، فإذا صارت

أو قد دبرتك ليس بتعليق حقيقة لعدم كلمة التعليق، وكذلك قوله: إذا متُّ فأنت حر؛ لأن التعليق الحقيقي إنما يكون بالتعليق بأمر له خطر الوجود أي التردد في الوجود لا أن يكون أمرًا كائنًا لا محالة، فلم يكن هو حقيقة التعليق، لكن فيه معنى التعليق لتعلّق عتقه بالموت فلذلك وقع لازمًا.

ثم ترك هاهنا الشقَّ الآخر أي لكونه معروفًا، وهو أن يقول: وإن كان الحق غير لازم بأصله مثل الوصية للموصى له بثلث ماله فهو لا يمنع الاعتراض عليه من المولى حتى صح بيع ما أوصى به وهبتُه والرجوع عنه.

(**وصار ذلك كأم الولد**) أي وصار المدبّر كأم الولد.

(**حق العتق لما بينا**) من أن عتقها تعلّق بالموت وهو كائن لا محالة، فصار الاستيلاد سببَ تعلق حق العتق في الحال كما في المدبر؛ (**لأن التقوم بالإحراز يكون**)؛ لأن التقوم لا يكون بدون العصمة المقوّمة والعصمة المقوّمة بالإحراز تكون.

ألا ترى أن الصيد والحشيش لا قيمة لهما قبل الإحراز.

(**والمتعة**) منها (**تابعة**) ولهذا صح شراء أخته من الرضاع والأمة

فراشًا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية تابعة، فصار الإحراز عدمًا في حق المالية؛ فلذلك ذهب التقوم وهو غرة المالية وانتسخت بغرة المتعة فتعدى الحكم الأول إلى المدبر لوجود معناه دون الثاني؛ ولهذا قلنا: إن

المجوسية وشراء الأختين، (**والمالية تابعة**) لأن الفراش صار أصلاً فيها كالمنكوحة فصارت المالية تابعة، وإنما جُعلت إحداهما تابعة للأخرى عند اجتماعهما؛ لأنه لم يعهد في الشرع أن يكون الإحراز لهما مقصودًا، فكان الإحراز للمالية معارضًا للإحراز للفراش، وقد ثبت الإحراز للفراش هاهنا فينتفي الإحراز للمالية ضرورة فجعلناه تبعا؛ لأن الإحراز لو كان ثابتًا للمالية لتعلقه به الحق المؤكد وهو حق الغريم، والوارث كالمدبر ولم يتعلق بها حق قط، فعلم أن المالية فيها تبع لا أصل.

(**فصار الإحراز عدمًا في حق المالية**) أي بمقابلة الإحراز للمتعة.

(**فتعدّى الحكم الأول**) وهو حق العتق أي على وجه اللزوم لوجود معناه وهو تعلقه بما هو كائن لا محالة.

(**دون الثاني**) وهو سقوط التقوم أي لم يسقط تقوم المدبر لعدم معناه وهو ذهاب الإحراز للمالية.

وقوله: (**ولهذا قلنا**) يتعلق بقوله: «وأما الذي شُرِع له فبناء على حاجته» فكان هذا معطوفًا على قوله: «ولهذا وجبت المواريث» أي ولأجل ما قلنا إن الذي شُرِع للميت يبقى بعد موته لحاجته: قلنا إن المرأة تغسل زوجها[1].

---

(١) اختلف الفقهاء في غسل المرأة زوجها وبالعكس: =

المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها؛ لأن الزوج مالك فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت بخلاف المرأة إذا ماتت لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكة فلا تبقى حقًا لها لأن ذلك حق عليها.

ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها،

(**وقد بطلت أهلية المملوكية**) لأن الشيء المملوك لا يبقى مملوكًا بعد هلاكه، ولأن ما يبقى للإنسان بعد موته هو شيء يقضي به حاجته وبقاء المملوكية ليس مما تقضى به حاجة الميت فأجري على حقيقته من البطلان.

(**ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها**) حتى يحل للزوج تزوّج أختها وأربع

= قال الحنفية: لا يجوز للرجل غسل زوجته ومسها لانقطاع النكاح، ويجوز للمرأة أن تغسل زوجها.

وذهب الشافعية، والأوزاعي، وإسحاق، ومالك، ومن معهم إلى: جواز ذلك في الصورتين (أي في غسل المرأة زوجها وغسل الرجل زوجه).

و قال الإمام أحمد: للمرأة أن تغسل زوجها، أما الزوج ففيه عنه روايتان، فالمشهور عنه أن للزوج غسل امرأته، كمذهب الشافعية، والمالكية، وغيرهم. وفي رواية عنه: ليس للزوج غسلها.

و يؤيد القول الثاني حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: «رجع إلي رسول الله ﷺ من جنازة بالبقيع وأنا أجد صداعًا في رأسي، وأقول: وا رأساه، فقال: **بل أنا وا رأساه، ما ضرَّكِ لو مُتِّ قبلي، فغسلتك وكفنتك ثم صليت عليك ودفنتك**».

و كذلك غسَّل علي فاطمة - رضي الله تعالى عنهما - وأوصى الصديق زوجتَه أسماء أن تغسله فغسلته.

راجع: شرح فتح القدير على الهداية ٢/ ١١١، المهذب ١/ ١٧٥، المجموع ١٢٩ - ١٣٢، المغني ٢/ ٣٩٨، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في إمام الأئمة مالك ١/ ٣٥٠.

ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة، لأن ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد.

ألا ترى أنه يؤكد بالحجة والمال والمحرمية، وأما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر وقد وجب عند انقضاء الحياة، وعند

سواها بعد موتها من غير تراخ .

فعلم أنه لم تبق الوصلة بينهما أصلاً .

(**ألا ترى أنه مؤكد بالحجة**) وهي الشهود (**والمال**) وهو المهر (**والمحرمية**) وهي إثبات حرمة المصاهرة .

(**الدَرْكَ**) : والدَرْكَ ـ بفتحتين وسكون الراء ـ اسم للإدراك ، (**وقد وجب عند انقضاء الحياة**) أي حياة المقتول ، وعند انقضاء الحياة لا يجب للميت شيء سوى ما يُضطر إليه لحاجة تكون له بعد الموت ؛ لأن الأصل أن لا يجب له شيء لبطلان الأهلية والمالكية .

فالشيء إنما يثبت له بعد الموت بخلاف القياس باعتبار الضرورة ولا ضرورة في إبقاء القصاص له ؛ لأنه شُرِع لدرك الثأر ولا ثأر له بعد الموت ؛ لأن الثأر إنما ينشأ من النفس الحيوانية الداعية إلى الانتقام وإلى إطفاء نار الحمية الملتهبة بالاضطرام[1] ، فلذلك قيل : يجب القصاص للأولياء من وجه ؛

---

(١) الضرام ـ بالكسر ـ اشتعال النار في الحَلْفاء ونحوها ، ودقاق الحطب الذي يُسرع اشتَعال النار فيه . واضطرم المَشيب اشتعل .

راجع : الصحاح ٥ / ١٩٧١ مادة : ضرم ، القاموس المحيط باب الميم فصل الضاد .

ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب قد انعقد للميت، ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح أيضًا.

ولهذا قال أبوحنيفة - رحمه الله - إن القصاص غير مورث لما قلنا :إن الغرض به درك الثأر وأن تسلم حياة الأولياء والعشائر، وذلك يرجع إليهم، لكن القصاص واحد لأنه جزاء قتل واحد، وكل واحد منهم كأنه يملكه وحده، فإذا عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلاً وملك الكبير

لأنهم كانوا ينتفعون بحياته ويجب للمقتول من وجه؛ لأن انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع أوليائه به، فلذلك صح العفو منه ومن أوليائه .

و قوله: (**ولهذا صح عفو الوارث عن القصاص**) استدلال من المصنف - رحمه الله - على أن ثبوت ولاية استيفاء القصاص للورثة لم يكن بطريق الوراثة لهم من المورِّث بل بطريق الأصالة ابتداء؛ لأنه لو لم يكن القصاص حقهم ابتداء لما صح منهم العفو عنه حال حياة مورِّثهم، كما لا يصح إبراؤهم غريمَ المورِّث عن الدين حال حياة مورِّثهم .

(**لكن القصاص واحد**) جواب إشكال وهو أن يقال: لما كانت شرعيته لدرك الثأر وأن يسلم حياة الأولياء وذلك يحصل للجميع، فينبغي أن لا يصح استيفاؤه إلا بحضور الكل، فقال في جوابه: (**أنه جزاء قتلٍ واحدٍ وكل واحد من الأولياء كأنه يملكه وحدَه**) كثبوت ولاية الإنكاح للإخوة .

استيفاءه إذا كان سائرهم صغاراً عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ، ولا يمكنه إن كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبًا شرعًا، ولذلك قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في الوارث الحاضر إذا أقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف إعادة البينة، وإذا انقلب القصاص

(**إذا كان سائرهم صغارًا**)[1]؛ لأن احتمال العفو منهم في الحال معدوم.

(**ورجحان جهة وجوده**) أي وجود العفو، وإنما قال هذا؛ لأن مجرد الاحتمال غير معتبر.

(**ثم حضَر الغائب كُلّف إعادةَ البينة**) فلو كان بطريق الإرث لما كُلِّف إعادة البينة؛ لأن أحد الورثة ينتصب خصمًا عن الباقين فيما كان لهم بطريق الإرث كما في المال.

(**وإذا انقلب القصاص مالاً**) لشبهة وقعت أو كان القاتل أباً أو عفا أحد الأولياء صار موروثاً فحينئذ يُقدّم فيه ما كان الميت إليه أشد احتياجًا من قضاء ديونه وتنفيذ وصايا وارثه.

فإن قيل: الأصل هو القصاص وهو ليس بموروث فكيف يكون خلَفه وهو المال موروثاً، والأصل إن السبب الموجب للأصل هو السبب الموجب

---

(١) وقال الإمام الشافعي، وأحمد، وأبويوسف ـ رحمهم الله ـ ليس للكبير ولاية الاستيفاء، حتى يبلغ الصغير.
وروي عن محمد: الرجوع إلى قول أبي حنيفة كما أخذ به الإمام مالك وأحمد في رواية.
راجع المسألة مع أدلتها في: الهداية ١٠ / ٢٢٧، الكافي لابن عبدالبر ص ٥٩١، المغني ٩ / ٤٥٩.

مالاً صار موروثًا لأن موجب القتل في الأصل القصاص، وعند الضرورة تجب الدية خلفًا عن القصاص، فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثًا.

للخلف، فلما لم ينعقد القتل العمد وهو السبب الموجب للقصاص موجبًا للإرث فكيف ينعقد موجبًا لإرث في خلَفه وهو المال ؟

قلنا: الموت سبب الخلافة في الإرث، والإرث إنما لم يثبت في القصاص لضرورة أن شرعيته لدرك الثأر وهو مما لا يحتاج إليه الميت، فإذا انقلب القصاص مالاً ارتفعت الضرورة، وسبب الخلافة في المال بطريق الإرث وهو الموت ثابت فيثبت الإرث.

فإن قلت: لما لم يوجب القتلُ العمد الإرثَ في المال في ابتداء وجوده لم يوجب بعد ذلك؛ لأن ذلك حالة البقاء كالزنا الموجود في دار الحرب واستحداث الملك في الجارية المنكوحة، حيث لم يوجبا حكمهما الذي هو الحدُّ ووجوبَ الاستبراء بعد زوال ما يمنعهما من ثبوت حكمهما وهو الخروج إلى دار الإسلام في الزنا وفرقة الزوج في الجارية المنكوحة؛ لأنهما لما لم يوجبا ذينك الحكمين في ابتداء وجود السبب لم يوجبا بعد ذلك؛ لأن السبب لم ينعقد موجبًا لذلك الحكم حال ابتداء وجوده فلا ينقلب موجبًا بعد ذلك.

قلت: ليست هاتان الصورتان وزان ما نحن فيه؛ لأن الزنا الموجود في دار الحرب واستحداثُ ملك الجارية المنكوحة لم يوجبا حكمًا من الأحكام في ابتداء وجودهما لانعدام شرطهما حتى ينقلب ذلك الحكم إلى حكم آخر عند

ألا ترى أن حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية، فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل، وفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما، ولهذا

وجود شرطه فلغا السبب عن إثبات حكمه لعدم شرطه ابتداء وبقاء لذلك بخلاف ما نحن فيه.

فإن القتل العمد أوجب حكمه الأصلي وهو القصاص وحق القصاص شيء يصلح أن يكون سببًا لوجوب المال بدليل صحة صلح القصاص على المال، ولما انقلب القصاص مالاً صار كأنه هو الواجب الأصلي فيه فيتعلق حق الميت به، كما لو كان الموت موجبًا لإرث المال ابتداء؛ لأن الخلَف إنما يثبت بالسبب الذي يجبُ به الأصل والسبب وُجد في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف إلى ذلك الوقت أيضًا فكان موروثًا .

(**ألا ترى أن حق الموصى له لا يتعلق بالقوَد**) هذا لإيضاح أن الدية تجب من الأصل ويصير موروثًا من الأصل؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لما تعلق بها حق الموصى له كما في القصاص .

(**فاعتُبر بسهام الورثة في الخلف**) يعني يأخذ كل واحد منهم بقدر حقه؛ لأنه متجزّ بخلاف القصاص؛ لأن لكل واحد منهم أن يستوفي كله لاختلاف حالهما وهو أن القصاص غير متجز وسهام الورثة متجزية .

(**وفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما**) يعني أن حال الأصل وهو القصاص لا يصلح لحاجة الميت؛ لأن الغرض منه درك الثأر وهو قد عُدم في حقه، وحال الخلف وهو الدية يصلح لحاجة الميت فكان الخلف مفارقًا لأصله

وجب القصاص للزوج وللزوجة، لأن النكاح يصلح سببًا للخلافة ودرك الثأر، ولهذا وجب للزوجية نصيب في الدية.

ألا يرى أن للزوجية مزية تصرف في الملك فصار كالنسب .

في الحكم المتعلق بكل واحد منهما كما في التيمم مع الوضوء، حيث اشترطت النية في التيمم دون الوضوء؛ لأن الماء مطهّر للشيء طبعًا وشرعًا فلا يحتاج إلى النية التي تجعله مطهرًا بخلاف التراب فإنه غير مطهر في أصله فاحتاج إلى النية التي تجعله مطهرًا شرعًا .

(**ولهذا وجب القصاص للزوج والزوجة**)[1] أي ولأجل أن القصاص وجب للورثة ابتداء وجب للزوج والزوجة؛ لأنهما من الورثة، (**ولهذا وجب بالزوجية نصيب في الدية**) أي ولأجل أن الزوجية تصلح سببًا للخلافة فكان هو استدلالاً على أن الزوجية تصلح سببًا للخلافة .

(**ألا ترى أن للزوجية مزية تصرف في الملك**) أي أن لكل واحد من الزوجين زيادةَ تصرف في مال الآخر وزيادةَ بسوطة وانتفاع بمال الآخر

---

(١) قال أكثر أهل العلم: إن القصاص حق لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب والرجال والنساء والصغار والكبار، فمن عفا منهم صح عفوه وسقط القصاص ولم يبق لأحد إليه سبيل .

و قال الحسن، وقتادة، والزهري، ومن معهم: ليس للنساء عفو .

و المشهور عن الإمام مالك: أنه موروث للعصبات خاصة وهو وجه لأصحاب الشافعي، كما لأصحاب الشافعي وجه ثالث وهو: أنه لذوي الأنساب دون الزوجين .

راجع تفصيل المسألة مع أدلتهم في: تفسير القرطبي ١٠ / ٢٥٤-٢٥٥، الكافي لابن عبدالبر ص ٥٩١، المغني لابن قدامة ٩ / ٤٦٣ .

وأما أحكام الآخرة فأربعة: ما يجب له، وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته، وما يلقاه من ثواب وكرامة أوعقاب وملامة؛ لأن القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل، وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار، **فكان له حكم الأحياء، وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء والله أعلم .**

بالنسبة إلى تصرف الأقرباء في مال القريب الآخر، وعن هذا لم تصح شهادة أحدهما للآخر بخلاف شهادة الأخ لأخيه، فلما كان كذلك كان للقريب نصيب في الدية فأولى أن يكون لأحد الزوجين في دية الآخر نصيب، وعن هذا قال فصار كالنسب .

و قوله: (**وما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه**) هذان في حق السبب (**وما يلقاه من ثواب وكرامة أو عقاب وملامة**) هذان في حق الحكم أي بقاء ما يجب له من المظالم بأن ظلم عليه غيره أو ما يثبت له من الملك بعد موته بسبب باشره في حياته، كما إذا رمى صيداً فأصاب السهم الصيد بعد ما مات الرامي فإن الصيد يكون له ويُصرف في حوائجه كما في سائر أمواله، وكذلك لو نصب شبكةً فتعلق به صيد يكون له أيضًا، وكذلك قوله: «وما يجب عليه» أي بقاء ما يجب عليه، كما إذا حفَر بئراً في قارعة الطريق فوقع فيها إنسان أو حيوان بعد موت الحافر هو عليه يؤخذ بضمانه من تركته .

(**كالرحم للماء**) من حيث إنه وُضع فيه إلى زمان ثم يخرج منه .

(**في هذا المنزل**) وهو القبر (**الابتلاء في الابتداء**) أي بعد ما صار بالغًا

. . . .

في الدنيا حال حياته، فعلى هذا كان قوله: «الابتلاء» فاعلَ يمضي، وفي بعض النسخ للابتلاء في الابتداء، وهو سؤال المنكر والنكير في القبر وهو ابتلاء، وهو آخر ابتلاء في حق الميت في الدنيا، ثم السؤال في حق البالغ ظاهر لورود الآثار المتتابعة فيه[1] .

وأما إذا مات الصبي فإنه يُسأل ولكن يُلقنه المَلَك، وقال بعضهمْ: لا يلقنه الملك ولكن يلهمه الله تعالى بفضله حتى يُجيب كما ألهم عيسى عليه السلام بالجواب في المهد حتى قال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ﴾[2] الآية، وبهذا نأخذ. كذا ذكره الإمام الزوندويستي في «الروضة»[3] .

❁ ❁ ❁

---

(١) منها ما خرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر ٣ / ٣٧٤ حديث رقم ١٠٧١ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقبر الميت ـ أو قال أحدكم ـ **أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما منكر والآخر نكير** . . .» الحديث.

(٢) سورة مريم، آية: ٣٠.

(٣) انظر: اللوحة رقم ١٦٠، باب سؤال منكر ونكير . . . من كتاب روضة العلماء لأبي علي الحسين بن يحيى البخاري الزندويستي، الموجود صورته على شكل مايكروفلم في الجامعة الإسلامية تحت رقم ٣٤٥ .

باب العوارض المكتسبة

وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه.

أما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر، والذي من غيره عليه الإكراه.

أما الجهل فأربعة أنواع: جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرًا أصلاً في الآخرة، وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرًا أيضًا في الآخرة، وجهل يصلح شبهة، وجهل يصلح عذرًا.

أما الأول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرًا لأنه مكابرة وجحود بعد

باب العوارض المكتسبة

(أما التي من جهته فالجهل)؛ لأن الله تعالى أعطاه أسبابًا بها يزيل الجهل عن نفسه، فلما لم يشتغل بتلك الأسباب واشتغل بضدها جُعل كأن الجهل حصل منه بخلاف الرق؛ لأنه جزاء على استنكافه، وجزاء فعله لا يكون منه؛ لأن الإنسان لا يجازي نفسَه، وهذه المجازاة من الله تعالى في حق الكافر فكان سماويًا، ولأنه لا يلزم من الكفر الرق كأهل الذمة بل الرق يثبت بالاستيلاء عليه وهو ليس باختياره، ولأنه بعد ما ثبت لا يتمكن من إزالته بخلاف الجهل.

وضوح الدليل.

واختلف في ديانة الكافر على خلاف حكم الإسلام؛ أما أبو حنيفة - رحمه الله - فقد قال: إنها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في

[«الجهل»]

(**والجحود**) إنكارٌ (**بعد وضوح الدليل**) وثبوت العلم[1]، قال الله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ**﴾[2].

و قوله: «بعد وضوح الدليل» أي على حدوث العالم، فإنه لما شاهَد حدوث العالم وجب عليه أن يعتقد بأن له محدثًا أحدثَه؛ لأن الحادث هو ما كان مسبوق العدم، والعالم موجود مشاهَد والعدم لا يُوجد نفسَه، فلا بدّ له من موجد يُخرجه من العدم إلى الوجود وهو المحدِث، والإنكار لوجود المحدِث وصفاته التي هي لازمة الإحداث من الحياة والعلم والقدرة بعد ذلك إنكارٌ بعد وضوح الدليل، (**فإنها تصلح دافعة للتعرُّض**) كاستصحاب الحال.

يعني لو أراد واحد التعرّض لإتلاف خمره يدفعه الكافر بديانته أي باعتقاده بأن الخمر كانت حلالاً متقومة في الأصل، فيبقى كذلك على وصف الحل والتقوم، ونحن أمرنا بأن نتركهم وما يدينون.

---

(١) أو هو: إنكار الشيء مع العلم به، يقال جحده حقه وبحقه جحدا وجحودا.
راجع: الصحاح ٢ / ٤٥١ مادة: جحد، التعريفات الفقهية للبركتي ص ٢٤٦.

(٢) سورة النمل، آية: ١٤.

الأحكام التي تحتمل التغير ليصير الخطاب قاصرًا عنهم في أحكام الدنيا استدراجًا بهم، ومكرًا عليهم، وتركًا لهم على الجهل وتمهيدًا لعقاب

(**في الأحكام التي تحتمل التغيّر**) مثل حرمة الخمر وحرمة نكاحِ الأخت فإن هذه الأحكام تحتمل التغيُّر.

ألا ترى أن نكاح الأخت كان صحيحًا في عهد آدم عليه السلام، والخمر كانت مباحةً في ابتداء الإسلام، فيصلح أن تكون ديانة الكافر في مثل هذه الأحكام دافعة للدليل الموجب للحرمة.

(**الاستدراج**): اندك اندك نزديك كردانيدن خداي تعالى بنده را بخشم وعقوبت خود[1].

(**والمكر**):[2] هو الأخذ على الغِرّة، (**وتمهيدًا لعقاب الآخرة**) يعني أن قصور الخطاب عنهم وإن لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات لم يكن للتخفيف عليهم بل للتغليظ وهو تمهيد عقاب الآخرة بسبب ذلك القصور وترك الخطاب بأداء العبادات.

و هذا لأن الخطاب بأداء العبادات إنما يكون ليسعى المرء بأدائها في فكاك نفسه. قال النبي عليه السلام: «**الناس غاديان بائعٌ نفسه فموبقها**»[3]، يعني

---

(١) معناها: هو تقرب العبد قليلاً قليلاً إلى غضب الله وعقوبته.

(٢) المكر: الاحتيال والخديعة والمَغْرة.
راجع: الصحاح ٢ / ٨١٩ مادة: مكر.

(٣) خرجه مسلم في كتاب الطهارة باب فضل الوضوء ٣ / ١٠٠ بلفظ: «كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها» وخرجه الآخرون بألفاظ متقاربة.

الآخرة والخلود في النار، وتحقيقًا لقول النبي عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر».

فأما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى أنه لا يعطي للكفر حكم

يترك الائتمار بالأوامر، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعي في فكاك نفسه ما لم يُؤمن لا يكون تخفيفًا عليه؛ بل هو نظير أداء بدل الكتابة لما كان ليتَوصَّل به المكاتب إلى فكاك نفسه، فإسقاط المولى هذه المطالبة عند عجزه بالردّ في الرق لا يكون تخفيفًا عليه، فإن ما يبقى فيه من ذُل الرق فوق ضرر المطالبة بالأداء.

ونظيره أيضًا من الحسيات أن مطالبة الطبيب المريضَ بشرب الدواء المُرّ إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرًا له من الطبيب لا إضرارًا به، فإذا أيس من شفائه وترك مطالبتَه بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفًا عليه بل إخبارًا له بما هو أشدّ عليه من ضرر شربِ الدواء المرّ وهو ما يذوق من كأس الحمام، فكذلك هاهنا قولنا: إن الكفارَ لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيانُ عظَم الوزر والعقوبة. كذا قاله الإمام شمس الأئمة[1] ـ رحمه الله ـ.

(**«وجنة الكافر»**)[2] من حيث إنه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الأنفس.

(**فأما في حكم لا يحتمل التبدُلَ**) مثل تديّنهم بعبادة الصنم ـ عصمنا الله

---

(١) راجع: أصول السرخسي ١ / ٧٨.

(٢) خرجه مسلم في صحيحه ١٨ / ٩٣ كتاب الزهد عن أبي هريرة.

الصحة بحال، ولا يبتنى على هذا أنه جعل حكم الصحة بحال، ويبتنى على هـــذا أنه جعـل الخطاب بتحريم الخمر كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من التقوم وإيجاب الضمان وجواز البيع وما أشبه ذلك وكذلك الخنازير، وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال: إذا وطئها بذلك ثم أسلما كانا محصنين، لو قذفا حُدَّ قاذفهما، وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا، فإن قيل: لا خلاف أن الديانة لا تصلح حجة متعدية.

ألا يرى أن المجوسي إذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة أخرى أنهما

تعالى عن ذلك - لا يُعطى له حكم الصحة ولا يكون ذلك دافعًا لدليل الشرع.

(ويبتنى على هذا) أي على أن ديانتهم صارت دافعة.

(وما أشبه ذلك) مثل جواز جعل الخمر أُجرةً في الإجارات ومهرًا في النكاح ودفعهم إياها في الضمانات.

(قُضي بها عنده) أي قُضي بهذه الأحكام عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -.

(لا تصلح حجة متعدية) أي مُلزمة؛ (لأن ديانتها لا تصلح حجة على الأخـــرى) فلما لم تكن ديانتها حجة في حق من هو على ديانتها فلأنْ لا تكون حجة على من اعتقد خلاف دينها بالطريق الأولى.

(وجب أن لا تُجعل حجة متعدية) يعني وجب أن لا تُجعل ديانتهم حجة ملزمة على المسلمين في هذه الأحكام الثلاثة وينبغي أن لا يجب الحد

ترثان الثلثين ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح؛ لأن ديانتها لا تصلح حجة على الأخرى، فكذلك في إيجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وإيجاب الضمان على متلف الخمر، وجب أن لا تجعل حجة متعدية قلنا عنه: هذا تناقض لأنا نجعل الديانة معتبرة،

على القاذف ولا تستحق القضاءَ بالنفقة ولا يجب الضمان على متلفِ خمرهم.

(قلنا عنه: هذا تناقض؛ لأنا نجعل الديانة معتبرة) إلى آخره بيان التناقض أنك ساعدتنا على أن ديانتهم معتبرة في حق الدفع، وما قلت من النقض يؤدي إلى التناقض؛ لأنه يؤدي إلى أن لا تكون ديانتهم معتبرة أصلاً فحينئذ يكون ذلك قولاً باعتبار الديانة وعدم اعتبار الديانة، وهذا هو التناقض.

فقوله: «هذا تناقض لأنا نجعل الديانة معتبرة» إلى آخره. جواب تام؛ لأن السائل يحترز عن التناقض وعند ظهور ما يوجب تناقضًا في سؤاله يمتنع عن مثل ذلك السؤال، والمقصود من الجواب هو أن يظهر من المجيب الجواب ما ينقطع به سؤال السائل؛ لأن الجواب مأخوذ من جاب الفلاة أي قطعها[1]، وذُكر في غصب «المبسوط» ثم وجوب الضمان بالإتلاف لا يكون المحل مالاً متقومًا ولكن شرط سقوط الضمان بالإتلاف انعدام المالية وانعدام التقوم في

---

(١) وجاب يجوب جوبًا إذا خرق وقطع، قال تعالى: ﴿وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ وجُبْت البلاد أجوبها أجيبها واجْتَبْتُها إذا قطعتها.
راجع: الصحاح ١/ ١٠٤ مادة: جوب.

لأنا نأخذ نصف العشر من خمور أهل الذمة، والعشر من خمور أهل الحرب خلافًا للشافعي -رحمه الله- وهذه غير متعدية،

المحل، وهذا الشرط لم يثبت في حقهم مع أنا ضَمنّا بعقد الذمة حفظَها وحمايتَها لهم، والعصمة تتم بهذا الحفظ، ووجوب الضمان بالإتلاف يبتنى على ذلك، فكان هذا من ضرورة ما ضمنّاه بعقد الذمة.

ألا ترى أن في الذي لم يُضمن بعقد الذمة بقي على ما هو مقتضى الشرع كما في عقود الربا، حيث يُتعرَّض لهم في إبطال عقود الربا بينهم؛ لأنا لم نَضمَن ترك التعرُّض لهم في ذلك مع قول الرسول عليه السلام: «**ألا من أربى فليس بيننا وبينه عهد**»[1]، وهذا لأن ذلك فسق منه في الاعتقاد ولا ديانة، وقد ثبت بالنص حرمة الربا في اعتقادهم، قال الله تعالى: ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ**﴾[2] ولم نعمل فيه بما يدّعون من اعتقادهم بحِل الربا.

(**لأنا نأخذ نصف العشر من خمور أهل الذمة والعشر من خمور أهل الحرب**) كما نأخذ من سائر أموالهم كالحنطة والشعير، فجعلنا خمورَهم من الأموال المتقومة بناء على اعتقادهم أنها من الأموال المتقومة وجرَيانِ عقد الذمة بهم على ذلك.

(**وهذه غير متعدية**) أي وهذه الديانة التي يدينون بها بأنها من الأموال

---

(١) خرجه الزيلعي في نصب الراية كتاب النكاح، باب المهر ٣ / ٢٠٣، وقال: «غريب».

(٢) سورة النساء، آية: ١٦١.

وانظر في الإحالة: المبسوط ١١ / ١٠٣.

بل هي حجة عليهم، إلا أنه لا يؤخذ من الخنزير لأن إمام المسلمين ليس له ولاية حماية الخنزير نفسه، فلا يتعدى وله ولاية حماية الخمر لنفسه لتخليل فيتعدى.

وحقيقة الجواب أنا لا نجعل الديانة متعدية لأن الخمر إذا بقيت متقومة لم تثبت بالديانة إلا دفع الإلزام، بدليل؛ فأما التقوم فباق على الأصل

المتقومة نأخذ العشر باعتبارها لا باعتبار أن حجتهم متعدية أي ملزمة علينا بالإجماع، فكذا فيما وراءَ هذا مما قلنا من المسائل، بل أجريناها على موجب اعتقادهم.

(**بل هي حجة عليهم**) يعني أن ديانتهم تصير حجة عليهم ونأخذ العشر باعتبار ديانتهم أنها من الأموال المتقومة؛ لأن العشر إنما يؤخذ من الأموال المتقومة إلا أنه لا يؤخذ أي العشر من الخنزير.

هذا جواب لإشكال وهو أن يقال: لو كان أخذ العشر باعتبار ديانتهم وديانتهم موجودة في حق الخنزير أيضًا فلم لا يؤخذ العشر منه؟

(**وحقيقة الجواب: أنا لا نجعل الديانة متعدية**). يعني ما قلنا إنه تناقض كان ذلك لدفع سؤالهم.

فأما ما هو حقيقة الجواب فهو إنا لا نعتبر ديانتهم متعدية في جميع ما ذكرنا من المسائل، بل كل ذلك بناء على أمر آخر وهو أنا نعتبر ديانتهم في حق الدفع.

(**لم يثبت بالديانة إلا دفع الإلزام بالدليل**) أي دفع إلزامنا إياهم بالدليل الثابت لنا من الكتاب والسنة، أي أنهم يدفعون بديانتهم بأن الخمر متقومة ما

وذلك شرط الضمان ؛ لأن الضمان لا يجب بتقوم المتلف ، لكن بإتلاف المتلف ، وإذا لم تضف إلى تقوم المحل لم تصر متعدية وكذلك إحصان المقذوف شرط

نُلزِمهم بالدليل عدمَ بقاء تقومها ، يعني أن الخمر في الأصل كانت متقومة ثم النص أبطل تقومها فكانت ديانتهم دافعة لذلك الإلزام لا مُثبتة للتقوم للخمر ؛ لأن الضمان لا يجب بتقوم المتلَف لكن بإتلاف المتلف ، وحقيقته أنه لا شك أن الضمان مضاف إلى سببه وسببه الإتلاف لا تَقوم المحل بل هو شرطه ، ولهذا يقال : ضمان الإتلاف وضمان الجناية لا ضمان التقوم ، وهذا لأن الإتلاف فعل قائم بالمتلف والتقوم راجع إلى المحل والمحالّ شروط فلا يجوز أن يكون وصفُ المحلَ الذي هو شرط داخلاً في حكم السبب الذي هو الإتلاف مع صلاحية الإتلاف للسببية .

وقد وُجد السبب وهو الإتلاف من المسلم فكان الضمان مضافًا إلى الإتلاف لذلك ، ولكن المُسلمَ ادّعى عدمَ الشرط وهو التقومُ بدليله ، والكافر يدفع هذه الدعوى الصادرة من المسلم بديانته فبقيت متقومة على زعمه فوجب الضمان لجريان عقد الذمة على اعتبار دفعه بديانته .

ولو لم يكن الضمان مضافًا إلى الإتلاف بل إلى التقوم كانت الديانة متعدية حينئذ ؛ لأن التقوم ساقط عند المسلمين والسبب غير موجود في حق المسلمين وهو التقومُ ، ومع ذلك وجب الضمان كان ذلك حينئذ ثابتا بإلزام الكافر على المسلم ؛ لأن تقومه بناء على اعتقاده فصار حجة على المسلم وذلك منتف .

لا علة وإنما العلة هي المقذوف، وأما النفقة فإنما شرعت بطريق الدفع في الأصل.

ألا يرى أن الأب يُحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه إذا قصد قتله، ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصًا وإذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة،

(**وإنما العلة هي القذف**) فلا يكون الحد مضافًا إلى الإحصان ليكون ثبوته باعتقادهم بل هو مضاف إلى القذف وأنه وُجد من المسلم.

(**وأما النفقة فإنما شُرعت بطريق الدفع**)، يعني أينما شُرعت كان لدفع الهلاك عن المنفق عليه، ودفع الهلاك لا يُعَدُّ إلزامًا فلا يكون وجوب النفقة في نكاح المحارم باعتبار أن ديانتهما كانت متعدية، بل باعتبار دفع الهلاك فإنها لما كانت محبوسة له تجب نفقتها عليه دفعًا لهلاكها.

(**كما يَحِل دفعه إذا قصد قتله**) أي إذا قصد الأب قتل ابنه يحل للابن أن يدفع أباه عن نفسه وإن كان لا يحصُل ذلك الدفع إلا بالقتل دفعًا للهلاك عن نفسه.

فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك لا باعتبار أن ديانة الكفار متعدية.
(**ولا يُحبس بدينه جزاء كما لا يُقتل قصاصًا**)، أي لا يُحبس الأب بدَين الابن إذا مطل بطريق جزاء ظلمه على الابن؛ لأنه لو حُبس فيه كان هو جزاء الظلم ابتداء لا دفعًا لضرر الهلاك عن الابن كما لا يُقتل لذلك قصاصًا للابن؛ لأنه لو اقتص للابن كان هو مجازاة على الأب للابن ولا يُجازى والدٌ لولده،

بخلاف الميراث لأنه صلة مبتدأة لو وجب بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة.

وإذا لم يفسخ بمرافعة أحدهما فقد جعلنا الديانة دافعة أيضًا،

ولكن يستحق الوالدُ الحبسَ والقتلَ بطريق دفع الهلاك عن الابن كما حُبس بسبب نفقة الابن وقتل أيضًا بسبب دفع الهلاك عن الابن على ما ذُكر.

فعُلم أن وجوب نفقة المرأة المحبوسة على زوجها الذي هو محرَم لها كان لدفع الهلاك عنها لا لأن يكون ديانتهما بوجوب النفقة على زوجها المحرَم مُلزمة على القاضي بإيجاب النفقة على زوجها المحرَم.

(**بخلاف الميراث**) وهو ما ذكر من المسألة المجمع عليها، وهي قوله: «ألا ترى أن المجوسي إذا تزوج ابنته» إلى آخره فإنه لو وجب الإرث بالنكاح كانت ديانةُ المنكوحة مُلزِمة على الأخرى زيادةَ الميراث.

فإن قيل: بأن أختها تدين بهذا أيضًا فكانت زيادة الميراث بناء على ديانتهما.

قلنا: لما ترافعتا إلى القاضي وخاصمتا في زيادة الميراث دل ذلك على أن أختها التي هي غيرُ منكوحة لم تلتزم ذلك، ولأن نكاح المحارم ثبت في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببًا للميراث في دينه فلا يثبت ذلك باعتقادهم وديانتهم؛ لأنه لا عبرة لديانتهم في جواز حكم أو فساده إذا لم تقترن ديانتهم بشريعة ثابتة من الشرائع قطعًا.

(**وإذا لم يُفسَخ بمرافعة أحدهما**) فيما ذكر من المسائل (**فقد جعلنا**

هـــذا جواب قد قيل، والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة أنهما لما تناكحا فقد دانا بصحته، فقد أخذ الزوج بديانته ولم تصح منازعته من

الديانة دافعة)؛ لأنها تدفع مرافعة الآخر.

(هذا جواب قد قيل) أي قد قيل في الفرق بين وجوب النفقة بهذا النكاح وبين عدم وجوب الإرث بهذا النكاح.

(ولم تصح منازعتُه من بعد) أي لم تصح منازعة الزوج في عدم وجوب نفقة امرأته التي هي أخته بعد اعتقاده بصحة نكاح أخته؛ لأنه يكون مناقضًا ولا يُسمع قول المناقض.

فإن قلت: ما الفرق الظاهر بين الجوابين؟

قلت: في الجواب الأول كان الفرق بين وجوب النفقة بذلك النكاح على الزوج وعدم ثبوت الميراث بذلك النكاح يدور على ضرورة ديانتهم دافعة للهلاك وعلى صيرورة ديانتهم دافعة موجبة؛ لأن المرأة لما كانت محبوسة للزوج كان وجوب النفقة على الزوج باعتبار دفع الهلاك عن المرأة لا أن يكون ديانة الزوجين بصحة النكاح مُلزمة على القاضي بالحكم بإيجاب النفقة على الزوج بهذا النكاح ودفع الهلاك لا يَرد في الميراث.

ثم لو حكم القاضي بزيادة إرث البنت المنكوحة على الأخرى كانت ديانة الكافرة التي هي منكوحة أبيها مُلزمة على القاضي بأن يحكم بصحة نكاحها، وليست ديانة الكافر بمُلزمة على المسلم شيئًا، وفي الجواب الثاني كان دَورُ الفرق بين وجوب النفقة بذلك النكاح وعدم ثبوت الميراث به على المناقضة وعدم المناقضة، وذلك أن المحرمَين لما تناكحا قد التزم الزوج النفقة على

بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما ؛ لأنه لم يلتزم هذه الديانة ، وأما القاضي فإنما يلزمه القضاء بالتقليد دون الخصومة .

نفسه باعتبار أن في ديانته أن النكاح بينهما صحيح ، ثم لو أراد أن لا يُنفق عليها بسبب أن النكاح بينهما غير صحيح مع بقائه على كفره كان مناقضًا في ديانته فلا تَسقُط النفقة عنه إلا بإسقاط صاحب الحق ، فلذلك لم تصحَّ منازعته للتناقض بخلاف منازعة البنت الأخرى في حق الميراث ، فإنها لما نازعت أختها في استحقاق زيادة الإرث بالزوجية حيث تصح تلك المنازعة منها ؛ لأنها ما أقدمت على النكاح فتكون منازعتُها دليلاً على عدم التزام هذه الديانة ، وهو معنى قوله : (**بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما ؛ لأنها لم تَلتزِم هذه الديانة**) .

أقصى ما في الباب أن عندها أيضًا أن نكاح المحارم صحيح في ديانتها لكن ديانة الكفرة إنما تُعتبر إذا كانت مبنية على شرع سماوي في الجملة ، وقد ذكرنا أن نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام[1] ، لكن لم يثبت الإرث في ذلك النكاح فلم يُعتبر .

و قوله : (**فأما القاضي**) إلى آخره جواب سؤال ، وهو أن ديانة البنت المنكوحة لم تلزَم على البنت الأخرى التي ليست هي في نكاح أبيها ؛ لأنها ليست بداخلة في نكاحهما فلا تكون مُلتزمة ديانتهما بأن نكاح المحارم يوجب الإرث ، فورد على هذا الجواب لزومُ القضاء على القاضي بوجوب النفقة

---

(١) راجع : ص (٢٣٢٠).

....

على زوجها الذي هو أبوها فكانت ديانتهما مُلزِمة على القاضي بإيجاب النفقة على زوجها مع أن القاضي أيضًا ليس في نكاحهما.

فقال في جوابه: ليس لزوم القضاء على القاضي بوجوب النفقة باعتبار أن ديانتهما صارت ملزمة على القاضي بإيجاب بل باعتبار تقلُّد القضاء على العموم بأن يقضي في قضايا المسلمين والكافرين لا باعتبار أن ديانتهم ألزمت القاضي القضاء بوجوب النفقة في نكاح المحارم على الزوج.

و ذكر في «المبسوط» في تعليل أبي حنيفة - رضي الله عنه - ولو تزوج - أي الذمي - مجوسية صح النكاح بالاتفاق، والمجوسية محرَّمة النكاح بخطاب الشرع كذوات المحارم، وإنما حكمنا بجوازه؛ لأن الخطاب في حقهم كأنه غير نازل فإنهم يكذبون المبلِّغ ويزعمون أنه لم يكن رسولاً، وقد انقطعت ولاية الإلزام بالسيف وبالمحاجة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرًا عنهم، وشيوع الخطاب إنما يُعتبر في حق من يعتقد كون المبلِّغ رسولا[1]، فإذا ثبت حكم صحة الأنكحة بهذا الطريق ثبت به ما هو من ضرورة صحة النكاح كالنفقة وبقاء الإحصان.

فأما الميراث فليس من ضرورة صحة النكاح فقد يمتنع التوارث بأسباب كالرق واختلاف الدين.

---

(١) انظر: المبسوط ٥ / ٤٠.

وأما أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فكذلك قالا أيضًا إلا أنهما قالا: إن تقوم الخمر وإباحة شربها وتقوم الخنزير وإباحته كان حكمًا ثابتًا أصليًا.

فإذا قصر الدليل بالديانة بقي على الأمر الأول، فأما نكاح المحارم فلم يكن أصليًا، ألا يرى أنه كان لا يصلح للرجل أخته من بطن واحد من زمن آدم ـ صلوات الله عليه ـ وإذا كان كذلك لم يجز استبقاءه بقصر الدليل،

(وأما أبو يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ فكذلك قالا أيضًا) يعني قالا كما قال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ بأن ديانتهم تصلح دافعة لا ملزمة، لكنهما خالفا في بعض الأحكام بناء على اختلاف التخريج لا في اختلاف أن ديانتهم تصلح دافعة لا ملزمة، ثم ذكر وجه تخريجهما بقوله: (إلا أنهما قالا: إن تقوُّم الخمر) إلى آخره.

(فإذا قصُر الدليل بالديانة) أي قصُر دليلنا على التحريم عن إلزامهم بسبب اعتقادهم على حِل الخمر والخنزير (بقي على الأمر الأول)، وهو الحِل الأصلي، فلذلك لم يجب الحد عليهم إذا شربوا الخمر وصحت بياعاتهم وأشريتهم فيها.

(فأما نكاح المحارم فلم يكن أصليًا) بل كان أمرًا ضروريًا والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة.

(وإذا كان كذلك) أي وإذا كان نكاح المحارم لم يكن أصليًا لم يجز استبقاءه. أي استبقاء حل نكاح المحارم (بقصر الدليل) أي قصُر دليلنا على

ولأن حد القذف من جنس ما يُدرأ بالشبهات، فلا بد من أن يصير قيام دليل التحريم شبهة.

و بالقضاء بالنفقة على الطريق الأول باطل لما قلنا، وأما على هذا الطريق؛

تحريم نكاح المحارم لمعارضة ديانتهم بحله لم يبق حرامًا على الإطلاق على زعمهم، فلذلك لم يُحدَّ قاذفه؛ لأنه صادق في مقالته من وجه، ولئن سلمنا أن النكاح صحيح بينهما إلا أن دليل البطلان، وهو قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾[1] الآية كان شبهة في درء الحد عن قاذفه.

(**والقضاء بالنفقة على الطريق الأول باطل**) يعني لو طلبت المرأة التي هي أخته من زوجها الذي هو أخوها بسبب النكاح عند قاضي المسلمين لا يَقضي القاضي بالنفقة بالنكاح؛ لأن النكاح باطل لما بَيَّنا أن حل نكاح المحارم كان أمرًا ضروريًا فيما كان حلالاً ولم يبق ذلك حلالاً أصلاً بعد انتساخه فلم تجب النفقة بسبب النكاح الباطل كما لا تجب النفقة بسبب النكاح الفاسد في حق المسلمين.

(**وأما على هذا الطريق**) وهو قوله: «ولأن حد القذف من جنس ما يُدرء بالشبهات» فإن هذا الدليل يقتضي أن تكون لها النفقة؛ حيث سلّم لصحة النكاح بينهما. بدليل قوله: «فلا بد من أن يصير قيام دليل التحريم شبهة» فأسقطا الحد لمكان الشبهة والنفقة مما لا يَسقط بالشبهات غيرَ أنها لا تجب؛

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٣.

فلأنه من جنس الصلات المستحقة ابتداء، حتى لم يشترط لها حاجة المستحق.

لأنها من قبيل الصلات المبتدأة كالميراث.

ألا ترى أن أباحنيفة ـ رضي الله عنه ـ جعل لنكاحهم حكم الصحة في حقهم، ومع ذلك لم يجب الميراث بسبب هذا النكاح بالاتفاق لكونه من الصلات المبتدأة، فكذلك النفقة عند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ لا تجب لهذا المعنى.

ودليل كونها صلة مبتدأة ما ذكر في الكتاب بقوله: (**حتى أنه لم يُشترط لها حاجة المستحِق**) يعني أن نفقة المرأة تجب على زوجها وإن كانت غنية ولم يكن وجوب النفقة على الزوج على ما ذكر أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأنها وجبت بطريق الدفع؛ لأن كل ما ثبت بطريق الدفع إنما تجب عند الحاجة ولا تجب عند عدم الحاجة.

ألا ترى أن الأب إذا شهر على ابنه السيف وقصد على قتله ولم يتمكن الابن من دفعه إلا بقتله يحل له قتله لحاجته إلى الدفع، وفي الجهاد إذا أدرك المسلم أباه الحربي لا يحِل لَه قتله بل يُمسكه حتى يقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه، فلو كان وَجوب النفقة علىَ الزوج بسبب دفع الهلاك عن المرأة لَما وجبت للمرأة الغنية لاستغنائها بمالها عن وقوع الهلاك.

ويحتمل أن يكون المراد من قوله: «أما على الطريق الأول» ما قال في تعليل قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وهو ما قال: «وحقيقة الجواب ـ إلى أن

والجواب لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أن الحاجة الدائمة بدوام الجنس لا يردها المال المقدر فتحققت الحاجة لا محالة، وأما الشافعي ـ رحمه الله ـ فإنه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر.

قال ـ وأما النفقة إنما شُرعت بطريق الدفع» وقالا: لم تجب النفقة بطريق الدفع بل وجوبُها صلة مبتدأة على ما قلنا، فلا تجب الصلة المبتدأة بهذا النكاح كالميراث؛ لأن هذا النكاح محكوم عليه بالبطلان.

و أما الطريق الثاني فهو قوله: «والجواب الصحيح عندي فإنهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فأخذ الزوج بديانته» أيضًا لكن لا تجب النفقة عندهما؛ لأنها من الصلات المبتدأة كالميراث، والأوجه هو ما ذكرنا من الاحتمال الأول لمساعدة لفظ الكتاب إياه، ولأن في الاحتمال الثاني صيرورة الطريقين واحد في المآل.

(**والجواب لأبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ**) أي عما قالا: بأن النفقة صلة مبتدأة بدليل وجوبها عند غنى المرأة لا بطريق الدفع حيث قال: (**إن الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يَردّها المال المقدرُ**) يعنى أنها وإن كانت غنية تحتاج للنفقة لدوام حبسها لحقه ومالُها وإن كان كثيراً مقدّرًا فلا يَرُدّ حاجتَها الدائمة؛ لأن المال المقدر لا يبقى مع دوام الحبس، فكان وجوب النفقة بطريق الدفع بهذا الطريق، وما كان وجوب النفقة لأحد بسبب أنه محبوس لحق الغير لا يعتبر فيه الغنى كالقاضي والعامل فإنه تجب النفقة لهما وإن كانا غنيين باعتبار الحاجة الدائمة بدوام الحبس.

فأما سائر الأحكام فلا تثبت، والجواب عنه أن تقويم الأموال وإحصان النفوس من باب العصمة، وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض أيضًا، وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتبين أن ما قلنا من باب الدفع ولا يلزم عليه استحلالهم الربا، وذلك لأن ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم؛ لأن من أصل ديانتهم تحريم الربا

(**فأما سائر الأحكام فلا تثبت**) وهي ما بيناها من الحد لقاذفه وضمان متلفه ووجوب النفقة على الزوج لأنا لو قلنا بثبوتها تكون ديانتهم مُلزِمة.

(**والجواب عنه**) أي عما قال الشافعي بأن سائر الأحكام لا تثبت؛ لأنه لو ثبت يلزم تعدي ديانتهم إلينا مُلزِمةً.

(**فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض**) يعني لا يصير الأموال والنفوس محفوظة عن أيدى المسلمين في حق أحكام الدنيا إلا بعد أن يجب الضمان بإتلافهم فوجب الضمان لضرورة تحقيق العصمة. كذا في «منتخب التقويم».

(**وقد بينا ما يبطُل به مذهبُه**) حيث قلنا: إن الضمان لا يجب بتقوم المتلَف لكن بإتلاف المتلف، والمتلف مسلم فكان الضمان عليه بسبب إتلافه عند وجود الشرط وهو تقوم المحَل المتلَف، وكذلك حد القذف يجب بالقذف لا بالإحصان فلا تكون ديانتهم متعدية.

(**ولا يلزم عليه استحلالهم الربا**) أي لا يلزم على ما قلنا إن ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربا، فإن بيع الربا حرام عليهم أيضًا وإن

وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لأنهم نهوا عنه فكذلك الربا كاستحلالهم الزنا.

وأما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل،

كانوا يدينون بأنه حلال حيث قال «لم تعتبر ديانتهم فيه» (**لأنهم نهوا عنه**) أي نُهوا عن أن يخونوا فيما ائتُمنوا في كتبهم حيث ارتكبوا كان ذلك الاستحلال والديانة منهم فسقًا لا اعتقادًا فكذلك الربا؛ لأنهم نُهوا عنه أيضًا، قال الله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ**﴾[١].

(**فجهل صاحب الهوى**) وهو الذي يتبع هوى نفسه[٢] أي ما أحبته نفسُه ولا يتبع الدليلَ مثل القدرية والجبرية وغيرهما، فالقدرية وهي المعتزلة ينكرون صفات الله تعالى[٣] ويقولون: لا علم لله تعالى ولا قدرة له، وكذا في سائر

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٠.

(٢) انظر تعريف الهوى: ص (١٧٥).

(٣) ويخالفون فيها مذهب أهل السنة والجماعة الذي خلاصة قولهم في باب صفات الله تعالى وأسمائه هو: إنهم يصفون الله عزوجل بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ وينفون عنه ما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه شبهة ولا زلة بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، وأنه سبحانه وتعالى مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه وتعالى له ذات حقيقة وله أفعال حقيقية فكذلك له صفات حقيقية وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا أو حدثًا فإن الله تعالى منزه عنه حقيقة، فهو =

وأحكام الآخرة، وجهل الباغي لأنه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه.

الصفات[1] ، وهذا الجهل منهم لا يُجعل عذراً لمخالفتهم بهذا الجهل للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو استحالة اتصاف الذات بكونه عالمًا بدون العلم، وقادراً بدون القدرة، وسميعًا بدون السمع، فإنهم يعترفون بكون الله تعالى عالمًا وقادراً وسميعًا، وينكرون العلم والقدرة والسمع لله تعالى، وكذا في سائر الصفات، إذ الأسامي المشتقة من المعاني يستحيل ثبوتها بدون تلك المعاني؛ لأن إثباتها بدون تلك المعاني لا يكون إلا لقبًا أوهزؤاً كصبي سمي حين وُلد عالمًا وأميراً، والله تعالى يتعالى عن أن تكون الصفات الثابتة في القرآن بقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[2] وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3] وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4] بطريقَ اللقب علواً كبيراً.

وكذلك لا يُعذَر في (**جهله بأحكام الآخرة**) فيما اعتقد أن صاحب الكبيرة يُخلّد في النار، واعتقاده باستحالة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة مع ورود النص على خلاف اعتقاده، وكذلك اعتقاده في وجوب

= سبحانه وتعالى مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، وليس صفاته عزوجل كصفات خلقه، كما أن ذاته جلا وعلا ليس كذات خلقه.

راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ص٥ / ٢٦ ـ ٢٨.

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٤٤، الفرق بين الفرق ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٧٣.

(٣) سورة المائدة، آية: ١٢٠.

(٤) سورة الشورى، آية: ١١.

فكان باطلاً كالأول، إلا أنه متأول بالقرآن فكان دون الأول، ولكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا في الباغي: إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له

الأصلح للعباد على الله تعالى، واعتقادُ أن العباد خالقون لأفعالهم الاختيارية[1] جهل باطل بلا شبهة لمخالفته الدليل الظاهر من السمعي والعقلي.

(**فكان باطلاً كالأول**) أي وجهل صاحب الهوى وجهل الباغي كل واحد منهما كان باطلاً كالأول وهو جهل الكافر الذي يُنكر وجود الصانع ووحدانيته، فهما يتساويان في أن الجهل فيهما جميعًا لا يصلح عذرًا.

(**إلا أنه متأول بالقرآن**) في اعتقاده أي إلا أن صاحب الهوى والباغي كل منهما متأول بالقرآن في اعتقاده ولم يُحكم لذلك بكفره، وإن كان ذلك التأويل الذي صدر منه ليس بتأويل للقرآن في الحقيقة، فإن صاحب الهوى وهو المعتزلي مثلاً في نفي الصفة يتأول بقوله تعالى: ﴿**وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾[2] ولو قلنا بالصفة والصفة غير الموصوف لا يبقى به التوحيد.

(**و الباغي**) يتأول قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ**

---

(١) انظر جميع هذه الأقوال في: الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٤٤، الفرق بين الفرق ص ١٤٤ـ١٤٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٦٣.

يضمن وكذلك سائر الأحكام تلزمه.

يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾[1] وإمامُ العدل لم يبق واجبَ الطاعة لكفُره بوجود المعصية منه، فبسبب هذا التأويل يُظهر عليه البغي، وهذا فيما إذا لم يكن غاليًا في اعتقاده فكان من المسلمين، وهو معنى قوله: (**ولكنه لما كان من المسلمين**).

وأما إذا غلا في هواه حتى كفر كما غلا بعض الروافض في محبة علي - رضي الله عنه - وهو من اعتقادهم ذلك بريء حتى نسبوا جبريل عليه السلام وهو أمين الوحي إلى الغلط، وهو معنى قوله: (**أو ممن ينتحل الإسلامَ**) أي يتخذ الإسلام نحلة أي دينًا وهو ليس بمسلم.

(**وكذلك سائر الأحكام تلزمه**) أي يلزم الباغي حكمُ ضمان ما أتلف من المال والنفس[2]، وكذلك يلزمه غير ذلك الحكم من الصلاة والزكاة وغيرهما من الأحكام التي تلزَم المسلم بخلاف ما إذا صارت له منَعَة بحيث لا يؤخذ حينئذ بضمان ما أتلف لتقوّى تأويله الفاسد بالمَنَعة الظاهرة[3] فكان ملحقًا

---

(١) سورة النساء، آية: ١٤.

(٢) فلو أن قومًا غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الأنفس واستهلكوا الأموال ثم ظهر عليهم أهل العدل أخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٤٩.

(٣) وفي الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٢٢٢ «وما استهلكه البغاة الخوارج من دم أو مال ثم تابوا لم يؤخذوا به، وما كان قائمًا ردوه بعينه، هذا كله فيمن خرج بتأويل يسوغ له».
و انظر المسألة كذلك في: المبسوط ٢٤ / ١٠٨.

فإذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الإلزام فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان، ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل أسراهم والتدفيف على جريحهم، ولم نضمن نحن أموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم؛

بأهل الحرب في حق عدم وجوب الضمان لانقطاع ولاية إلزام أهل العدل[1].

(**والتدفيف على جريحهم**) يقال: دفّفت على الجريح تدفيفًا إذا أسرعت قتله. قال أبوعبيد[2]: يروى بالدال والذال معًا. كذا في الصحاح[3].

---

(١) وقال الشافعي - رحمه الله - في قوله القديم: يلزم الضمان وإن كان له منعة؛ لأنه مسلم ملتزم أحكام الإسلام وقد أتلف بغير حق فيجب عليه الضمان؛ لأنه من أحكام الإسلام ولا عبرة لتأويله؛ لأنه مبطل في ذلك، وكيف يعتبر اعتقاده بعدما التزم أحكام الإسلام لإثبات أمر على خلافه بخلاف الحربي؛ لأنه غير ملتزم حكم الإسلام أصلاً.

و في قوله الجديد وهو الصحيح مع أبي حنيفة ومالك وغيرهم القائلين بعدم وجوب الضمان على الباغي.

راجع: المبسوط ١٩ / ٢٠٧ - ٢٠٨، الكافي لابن عبد البر ص ٢٢٢، المجموع ٢٤ / ١٠٨، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٤٨.

(٢) هو أبوعبيد القاسم بن سلام، كان أبوه عبداً روميًا لرجل من هراة - مدينة في غرب أفغانستان - كان القاسم صالحًا، زاهدًا، كريمًا، وله نيف وعشرون كتابًا في فنون مختلفة، منها «غريب الحديث» و«أدب القاضي» و«المذكر والمؤنث»، ولد سنة ١٥٧هـ، وتوفي ٢٢٣ هـ.

راجع: الأعلام ٢ / ٧٨٣، مقدمة الصحاح ص ٧٦.

(٣) انظر: الصحاح ٤ / ١٣٦٢، والمغرب ١ / ٣٥ مادة: دفف.

لأن الإسلام جامع والقتل حق، وهم لم يُحرموا أيضًا أن قتلوا أيضًا عند أبي حنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ لأن القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم، وإن كان باطلاً في الحقيقة وجب حبس أموالهم زجراً لهم ولم نملك أموالهم؛ لأن أصل الدار واحدة وهي بحكم الديانة مختلفة فثبتت العصمة من وجه وهو الإسلام دون وجه فلم يجب الضمان بالشك، ولم يجب الملك بالشبهة،

(**لأن الإسلام جامع**) أي جامع لنا وللباغي في دين واحد في الأصل فكان الدين الواحد جامعًا بين المورِّث والوارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الإرث.

(**والقتل حق**) فكان كالقتل بحق القصاص فلم يوجد القتل الذي هو مانع عن الإرث .

(**في حكم الجهاد بناءً على ديانتهم**)؛ لأنهم قالوا: نحن على الحق وأنتم على الباطل، فلزمنا مجاهدتكم وليس لنا ولاية الإلزام لقوتهم وشوكتهم فاعتُبرت ديانتهم لذلك[1]، (**لأن أصل الدار واحدة، وهي بحكم الديانة مختلفة فتثبت العصمة من كل وجه، فلم يجب الضمان بالشك فلم يجب الملك بالشبهة ولم يجب الملك بالشبهة**) بيان هذا أن كل واحدة

---

(١) وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ: لا يرثه بحال؛ لأنه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما لو قتله ظلمًا من غير تأويل وهذا لأن اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته إنما يعتبر ذلك في حقه خاصة.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٥١.

بخلاف أهل الحرب لأن الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه.

وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة

من الطائفتين اعتقدت على أن الأخرى على الباطل وقد غلبت على دار الإسلام وجعلَتْها دار الحرب فلزمنا محاربتها فلم يجب الضمان بالشك ولا يجب الملك أيضًا بالشك، وهذا لأنه لو كانت الدار مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء ولم يجب الضمان، ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان، فإذا كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد من حكم الاختلاف والاتحاد على الإطلاق بالشك فلذلك لم يجب الضمان نظرًا إلى الاختلاف، ولم يثبت الملك نظرًا إلى الاتحاد.

فإن قلت: لِم لَم يُعكس حكما الاختلاف والاتحاد ولم يُقَل يثبت الملك نظرًا إلى الاختلاف ويجب الضمان نظرًا إلى الاتحاد؟

قلت: فيه ترك العمل بجانب الاتحاد من كل وجه، وذلك لأنه لما كان موجبًا للملك بالنظر إلى الاختلاف وهو الأقوى كان موجبًا نفي الضمان بالطريق الأولى وهو الأضعف، فكان فيه ترك العمل بجانب الاتحاد؛ لأن استيلاءهم لما كان مثبتًا أقوى الأمرين بأي شبَه كان كان مثبتًا لأضعفهما بالطريق الأولى.

وقوله: (**وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة** - إلى

وأئمة الفقه، أوعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة فمردود باطل ليس بعذر أصلاً مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، ومثل القول بالقصاص في القسامة، ومثل استباحة متروك التسمية عمداً والقضاء بالشاهد الواحد وبيمين المدعي؛ لأنه أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم، وعلى هذا يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ.

وأما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في غير

قوله - **لأنا أُمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)** فإن قلت: ما وجه المطابقة بين الدليل والمدلول والظاهر عدم المطابقة؟

قلت: وجهها أن يقال ليس هذا الجهل عذراً؛ لأنا أُمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومخالفة الكتاب والسنة منكر، فلزمنا النهي عنه فلا يكون الارتكاب منهم على تلك المخالفة عذراً لا في الدنيا ولا في الآخرة، وكان هذا التعليل لبيان أن ما ذكرنا من قولنا: إن جهلَهم ذلك ليس بعذر؛ لأنه جهل باطل قول لا على طريق التشنيع بل على طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(وعلى هذا يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ) أي ما كان فيه مخالفة الكتاب والسنة المشهورة لا ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا يكون كذلك ينفذ فيه قضاء القاضي.

(في موضع الاجتهاد الصحيح). يعني في موضع يسوغ فيه الاجتهاد

موضع الاجتهاد، لكن في موضع الشبهة.

أما الأول فإن من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر قد أجزأه فالعصر فاسدة، لأن هذا جهل على خلاف الإجماع، وإن قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده أن العصر أجزى عنه جاز ذلك؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت، وقال أصحابنا ـ رحمهم الله ـ فيمن قتل وله وليان فعفا أحدهما عن القصاص ثم قتله الثاني

(**لكن في موضع الشبهة**) كوطء الابن جارية أبيه أو أمه.

(**فالعصر فاسدة**) يعني عندنا.

أما عند الشافعي فجائزة؛ (**لأن هذا جهل على خلاف الإجماع**) أي ظنّه بأن ظهره بدون الوضوء جائز وقع على خلاف الإجماع؛ لأن أحداً لم يقل بجواز الصلاة بدون الوضوء ولا بخلَفه، (**وإن قضى الظهر**) إلى آخره، فالمقصود هذه المسألة.

وأما الأولى فإنما ذكرها لترتيب هذه المسألة عليها، وقوله: (**وعنده**) أي وعند المصلي.

(**لأنه جهل في موضع الاجتهاد**) أي بالدليل الذي ذكره الشافعي في عدم اشتراط الترتيب[1]، وبالقياس على ما إذا كان الوقت ضيّقًا أو الفوائت

---

(١) قال النووي في المجموع ٣ / ٧١: «واحتج أصحابنا بأحاديث ضعيفة أيضًا ـ في عدم اشتراط الترتيب ـ والمعتمد في المسألة أنها ديون عليه فلا يجب ترتيبها إلا بدليل ظاهر وليس لهم دليل ظاهر، ولأن من صلاهن بغير ترتيب فقد فعل الصلاة التي أمر بها فلا يلزمه وصف زائد بغير دليل، والله أعلم».

وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال وأنه وجب لكل واحد منهم قصاص كامل، فإنه لا قصاص عليه لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد، وفي حكم يسقط بالشبهة، وكذلك صائم احتجم ثم أفطر على ظن أن الحجامة فطرته، وعلى ذلك التقدير لم تلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير، ومن زنى بجارية امرأته أو جارية والده وظن أنها تحل له لم يلزمه الحد،

كثيرة وعلى الصيام.

(**لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد**)؛ لأن القصاص لا يسقط عند البعض[1] بعفو أحدهما.

(**وعلى ذلك التقدير لم تلزمه الكفارة**) أي على تقدير ظنه أن الحجامة أفطرته اعتماداً على ظاهر الحديث[2]، أوعلى قول المفتي الذي أفتاه بقول الأوزاعي[3] يعني أكل عمداً بعد الاحتجام على ظن أن صومَه فسد بالاحتجام[4]، أو على ظن أن أكل العمد بعد الحجامة لا يوجب الكفارة يكون

(١) وهم بعض أهل المدينة.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٥٧.

(٢) وهو قوله ﷺ الذي خرجه الترمذي في صحيحه في باب كراهية الحجامة للصائم ٣ / ١٣٥ حديث رقم ٧٧٤ عن رافع بن خديج عن النبي ﷺ قال: «**أفطر الحاجم والمحجوم**» قال الترمذي: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح.

(٣) إذ الأوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمداً على قوله عليه السلام حين رأى رجلين حجم أحدهما صاحبه: «**أفطر الحاجم والمحجوم**».
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٥٧.

(٤) اختلف العلماء في إفطار الصوم بالحجامة وعدم إفطاره بها. =

فيصير الجهل والتأويل في موضع الاشتباه شبهة في الحدود دون النسب والعدة بخلاف ما إذا وطئ جارية أخيه أو أخته، وكذلك حربي أسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال: لم أعلم بالحرمة لم يحد، بخلاف ما

جهله هذا عذرًا فلا تجب الكفارة لما قلنا؛ أي لأنه جهل في موضع الاجتهاد في حكم يسقُط بالشبهة؛ لأن كفارة الفطر مما تسقط بالشبهة.

(**فيصير الجهل في موضع الاشتباه شُبهة في الحد**) وإنما قيل إنه في موضع الاشتباه فإن الأب إذا وطء جارية ابنه لا يلزمه الحد فيشتبه على الولد أن القرابة واحدة وهي قرابة الوِلاد فيظن الولد بسبب هذا الاشتباه أن الانتفاع بمال الأب يحل له كما للأب في ماله.

(**وكذلك في جارية**) امرأته لِما أن المنافع بينهما متصلة فيظن حل

= فذهبت عائشة ـ رضي الله عنها ـ والأوزاعي، والإمام أحمد بن حنبل، ومن تبعهم: أنها تفطر الصوم، مستدلين بحديث «**أفطر الحاجم والمحجوم**».

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الحجامة لا تفطر، واستدلوا بحديث رواه البخاري وغيره «أنه ﷺ احتجم وهو صائم» وقالوا إن هذا الحديث ناسخ للحديث السابق؛ حيث كان هذا في السنة العاشرة من الهجرة، والأول في السنة الثانية، وصرح بالنسخ ابن عبدالبر وغيره.

أو أن المراد بالحديث الأول: أنهما تعرضا للفطر، أما الحاجم فلأنه لا يأمن من وصول الشيء من الدم إلى جوفه عند المص، وأما المحجوم فلأنه لا يأمن من ضعف قوته بخروج الدم فيئول إلى الفطر.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٥٧، بدائع الصنائع ٢ / ١٠، الهداية بشرحيها العناية وفتح القدير ٢ / ٣٢٩، المجموع ٦ / ٣٤٩ـ٣٥٣، المغني ٣ / ٣٦.

إذا زنى، وبخلاف الذمي إذا أسلم ثم شرب الخمر وقال: لم أعلم بحرمتها فإنه يحد هذا بناء على هذا الأصل الذي ذكرنا.

وأما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر أنه يكون عذرًا في الشرائع، حتى أنها لا تلزمه لأن الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرًا لأنه غير مقصِّر، وإنما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في أول ما ينزل فإن من لم يبلغه كان معذورًا مثل ما روينا

جاريتها تبعا لسيِّدتها كما في سائر الأموال (**دون النسب والعدة**) أي يؤثر جهله في سقوط الحد أما لا يؤثر في ثبوت النسب والعدة.

(**بخلاف ما إذا زنى**)؛ لأن الزنا حرام في الأديان كلها فجهله لا يُجعل عذرًا (**على هذا الأصل الذي ذكرنا**) وهو أن الجهل في موضع الاشتباه كان شبهة في درء الحد، وإذا لم يكن في موضع الاشتباه والاجتهاد لا يُجعل عذرًا.

(**لأنه غير مقصِّر**) أي في طلب الدليل فكان جهله عذرًا؛ لأنا لو قلنا بأن جهله لا يُجعل عذرًا كان ذلك تكليفًا بالإتيان بشيء قبل السماع وهو تكليف بما ليس له في وُسعه؛ لأن الإنسان لا يمكنه الإتيان بالمأمور به إلا بعد علمه بالأمر بذلك الشيء، وإلى هذا أشار محمد ـ رحمه الله ـ في مسافر إذا كان في رحله ماء وهو لا يعلم به فيتيمم.

قال: يجوز تيممه[1] لأن النسيان يعدم القدرة وكان الأمر بالوضوء مع

---

(١) ولا يعيد صلاته، وقال أبويوسف: يعيد.
انظر: الهداية ١ / ١٤٠.

في قصة أهل قبا وقصة تحريم الخمر، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ الآية، فأما إذا انتشر الخطاب في دار الإسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع، فمن جهل من بعد فإنما أتى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يُعذر، كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء

ذلك تكليفًا بما ليس في الوسع ثم البلوغ بطريقين: بطريق السماع صريحًا، وبطريق الاستفاضة والشهرة.

أما السماع: فلا شبهة فيه.

و أما الاستفاضة: فإنها تقوم مقام السماع والبلوغ.

ألا ترى أن النبي عليه السلام سمَّى نفسه مُبلّغًا إلى جميع الناس، ومعلوم أنه ما بلّغ إلى جميع الناس بنفسه بل حصل التبليغ منه تارة بالكتاب وتارة بالرسول وتارة بالتبليغ ثم قال: «**ألا هل بلغت ؟** قالوا: نعم، ثم قال: **اللهم فاشهد**»[1]، والمعنى فيه أن الخطاب بعد الشهرة صار متيسر الإصابة، فعدم الوصول بعد ذلك كان بتقصير من جهته فلا يكون عذرًا.

---

(١) خرجه البخاري في كتاب الحج باب الخطبة أيام منى ٣ / ٦٧٠ حديث رقم ١٧٤١ بلفظ «...**ألا هل بلغت؟** قالوا: نعم. قال: **اللهم اشهد**. ..»، وفي كتاب الفتن باب قول النبي ﷺ: «**لا ترجعوا بعدى كفاراً**. . .» ٣/ ٢٩حديث رقم ٧٠٧٨ بلفظ «...**ألا هل بغلت ؟** قلنا: نعم. قال: **اللهم اشهد**. ..» وبهذا اللفظ مسلم في كتاب القسامة باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال ١١ / ١٧٢.

موجود فصلى لم يجزه، وكذلك جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالإذن يكون عذرًا؛

(**وكذلك جهل الوكيل بالوكالة**) يعني أن الوكيل لا يصير وكيلاً بدون علمه؛ لأن في صيرورته وكيلاً ضربَ إيجاب وإلزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة إذا قبل الوكالة في بعض المواضع.

ألا ترى أنه لو كان وكيلاً بشراء شيء بعينه لا يتمكن من شرائه لنفسه، وكذلك لا يجوز تصرفه فيه مع من لا تقبل شهادته له، فلما كان في صيرورته وكيلاً نوعُ إيجاب عليه لا تثبت الوكالة بدون علمه، وهذا لأن حكم الشرع لا يثبت بدون العلم مع كمال ولاية صاحب الشرع، فلأن لا يثبت الحكم من جهة العباد بدون العلم أولى.

وكذلك المأذون حيث يلزمه الجري على موجب الإذن وتتعلق الديون برقبته وكسبه في الحال ويطالَب به قبل العتق، بخلاف ما إذا لم يكن مأذونًا حيث لا يطالَب بالدَين الذي في ذمته في الحال، فلما كان جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالإذن عذراً كان تصرفهما قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ على الموكّل والمولى حتى لو اشترى الوكيل قبل العلم بوكالة يقع العقد للوكيل؛ لأن الشراء لا يتوقف.

و أما لو باع متاعًا للموكل قبل العلم بالوكالة كان موقوفًا؛ لأن تصرف الفضولي في البيع موقوف.

ثم ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ الوكالة والإذن في باب أقسام السنة من قبيل

لأن فيه ضرب إيجاب وإلزام فلا بد من علمه، إلا أنه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة، وإن كان فضوليًا لأنه ليس بإلزام محض، بل هو مخير، وجهل الوكيل بالعزل، وجهل المأذون بالحجر، وجهل مولى العبد الجاني فيما

ما لا إلزام فيه أصلاً، وذكرهما هنا من قبيل ما فيه نوع إلزام بحسب اقتضاء الدليل كلَ واحد منهما، وقد ذكرنا في «الوافي» وجه اقتضاء الدليل[1].

و قيل معنى قوله: (**لأن فيه ضرب إيجاب وإلزام**) يعني إذا تصرفا بحكم الوكالة والإذن يلزمهما حقوق العقد فكان فيهما إلزام من هذا الوجه.

(**وإن كان فضوليًا**) و(إن) هذه للوصل.

و أما إذا كان المخبر رسول الموكِّل والمولى فلا شك أنه لا تشترط العدالة في الرســـول[2]؛ لأن كلام الرسول ككلام المرسِل، وفي المرسِل لا يُشترط العدد أو العدالة فكذا فيمن قام مقامه (**بل هو مخير**) أي بل كل واحد من الوكيل والمأذون مخيّر إن شاء قبل الوكالة والإذن وإن شاء لم يقبل هذا في الوكيل ظاهر؛ لأنه لا ولاية لأحد عليه فلا يجب عليه قبول الوكالة فلذلك كان هو على خيِرَة الردّ.

---

(١) وفي الوافي لوحة رقم ٢٢٤ «و كذلك جهل الوكيل حتى لا يصير وكيلاً بدون علمه في كونه وكيلاً بدون علمه ما لو كان له نوع إلزام، حتى لو كان وكيلاً بشراء شيء بعينه ليس له أن يشتريه لنفسه، ولأنه يلزم حقوق العقد فيجب أن يلزمه بدون التزام وذلك بعد العلم، وكذلك في المأذون يجب الدين في ذمته ويجب عليه التسليم والتسلم، لكن ليس فيهما إلزام من كل وجه فلم تشترط العدالة فيمن يبلغه.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٦٣.

يتصرف فيه، وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرًا لأن الدليل خفي وفيه إلزام، فشرط أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في الذي يبلغه من غير رسالة العدالة أو العدد، وكذلك جهل المرأة البكر بإنكاح الولي مثله.

وكذلك قوله في تبليغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا إذا لم يكن المبلغ رسول الإمام وكذلك جهل الأمة المنكوحة إذا أعتقت بالإعتاق أو بالخيار بعد العلم بالإعتاق يجعل عذرًا؛

وأما العبد فكان ينبغي أن لا يكون على خيرة الرد، لكن هو على خيرة الرد أيضًا كالوكيل؛ لأن مولاه ما أمره بالتجارة بل أذن له في التجارة والإذن لرفع المانع عن التصرف لا لإيجاب التصرف عليه، فلذلك كان هو أيضًا على خيرة الرد حتى لو أمره بذلك يجب عليه الائتمار من غير تردد.

(**لأن الدليل خفي**)؛ لأن الحجر والبيع وجناية العبد لا يكون مشهوراً غالبًا، (**وفيه إلزام**) من حيث إنه يلزم على الوكيل الامتناع من التصرف في مال الموكل، وعلى المأذون الامتناع من التصرف في مال المولى على وجه لو تصرف الوكيل يقع تصرفه على نفسه، وكذلك في الشفيع إلزام الطلب على الشفيع في حال العلم وإبطال شفعته إن لم يطلب وفي مولى العبد الجاني إلزام الفداء بالتصرف في العبد الجاني فكان في هذه المسائل إلزام من هذا الوجه فلا يلزمهم بدون علمهم .

(**وكذلك قوله في تبليغ الشرائع إلى الحربي**) الذي أسلم في دار الحرب أي وكذلك قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في هذا يعني أنه يَشترط

لأن الدليل خفي في حقها، ولأنها دافعة بخلاف الصغيرة البكر إذا بلغت وقد أنحكها أخوها فلم يعلم بالخيار لم تعذر،

العدالة أو العدد في مبلّغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب[1].

و قال الإمام شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ: الأصح عندي أنه لا يشترط العدالة أو العدد في هذا الفصل خاصة. أراد به مبلّغ الشرائع. إلى دار الحرب؛ لأن كل مسلم يلزمه تبليغ الشريعة إلى من لم يعلم أحكام الشرائع. قال النبي عليه السلام: «**ألا فليبلّغ الشاهدُ الغائبَ**» فكان المبلغ بالتبليغ مسقطًا ما وجب عليه فلا يُشترط فيه العدد أو العدالة بل يُشترط فيه ما يصير به أهلاً للتبليغ من العقل والإيمان[2].

(**لأن الدليل خفي في حقها**) أي دليلَ تثبيت ثبوت الخيار وهو العتق ودليل ولاية خيار العتق لها[3] لأن العتق غير مشهور وهي أيضًا لا تتفرّغ من خدمة المولى لتتعلّم الشرائع، وتعلم ولاية ثبوت خيار العتق لها.

(**فلم يعلم بالخيار لم تُعذر**)؛ لأنها قادرة على التعلم لعدم اشتغالها بخدمة أحد فكان الجهل بتقصير منها.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٦٤ـ٥٦٥.

(٢) راجع: أصول السرخسي ١ / ٣٣٨.

(٣) إذا أعتقت الأمة المنكوحة ثبت لها الخيار؛ إن شاءت أقامت مع الزوج وإن شاءت فارقته لقول النبي ﷺ لبريرة حين عتقت: «**ملكت بضعك فاختاري**» وهو يمتد إلى آخر المجلس؛ لأنه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلَة الثابتَ بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة، فإن لم تعلم بالإعتاق أو علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها =

وجعل سكوتها رضى ؛ لأن دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ، ولأنها تريد بذلك إلزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها ، والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ، ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء .

وعلى هذا الأصل قال أبوحنيفة ومحمد ـ رحمهما الله ـ في صاحب خيار الشرط في البيع : إذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه إن ذلك لا يصح إلا بمحضر منه ؛

(وجُعل سكوتُها رضًا) أي سكوتها بعد البلوغ ، (ولأنها تريد بذلك إلزام الفسخ ابتداء لا الدفعَ عن نفسها) ، والجهل لا يصلح عذرًا في الإلزام البتة بخلاف الجهل في موضع الدفع فإنه قد يصلح للدفع .

و الدليل على أنها لا تريد الدفع عن نفسها أن النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها بخلاف الأمة ؛ لأنها تدفع زيادة القيد التي تثبت عليها بعد العتق وهي الطلقة الثالثة .

(ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء) يعني شرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى لو قالت الحرة : رددتُ لا ينفسخ النكاح بدون القضاء بخلاف خيار العتق فإن النكاح ينفسخ بمجرد اختيار المعتقة نفسها .

(إن ذلك لا يصح إلا بمحضر منه) أي إلا بعلم منه .

= شرعًا كان الجهل منها عذرًا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك .

راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٦٥ .

لأن الخيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار؛

وأما مَن له الخيار إذا أجاز بغير علم صاحبه جاز بالإجماع، وكذلك عند أبي يوسف في الفسخ بدون علم صاحبه صح خلافًا لهما[1]، (**لأن الخيار وُضع لاستثناء حكم العقد**)؛ لأن الشرط دخل على حكم العقد وهو لزوم الملك في البياعات لما ذُكر، والمعلّق بالشرط عُدم قَبْله فصار كالاستثناء من حيث المنع، إلا أن الاستثناء يمنع انعقاد السبب في حق المستثنى وشرط الخيار يمنع الحكم؛ لأن شرط الخيار لما ثبت بخلاف القياس ظهر أثره في حق الحكم تعليلاً لعمله مهما أمكن، فإذا امتنع الحكم بقي الخيار وفاتت صفة اللزوم عن البيع وخيار الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم كما في الوكالة، لا أن شرط الخيار وُضع للفسخ لا محالة؛ لأن حكم التخيير الاختيار كما أن حكم الكسر الانكسار، وبثبوت الاختيار له صار العقد غيرَ لازم، وقوله: «لأن الخيار» أي التخيير.

وقوله: (**لعدم الاختيار**) أي لعدم اختياره أحد الحكمين وهما الفسخ والإجازة، ولعدم الاختيار أثر في عدم لزوم العقد كما في بيع المكرَه والهازل، فَإن السبب فيهما قد انعقد ولكن غير لازم، ولما لم يوضع شرط الخيار للفسخ لا محالة لم يكن الفسخ حكمًا للخيار؛ لأن حكم الشيء يثبت بذلك الشيء لا محالة فحينئذ يصير من له الخيار بالفسخ متصرفًا على صاحبه بالإلزام؛ لأن صاحبه ربما يجري على موجب العقد على ما هو ثابت عنده من

---

(١) انظر: حاشية رد المحتار ٤ / ٥٨٠.

فيصير العقد به غير لازم، ثم يفسخ لفوت اللزوم لا أن الخيار للفسخ لا محالة، فيصير هذا بالفسخ متصرفًا على الآخر بما فيه إلزام فلا يصح إلا بعلمه، فإن بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلاث بلا شرط عدالة وبعد الثلاث لا يصح، وإن بلغه فضولي شرط فيه العدد أوالعدالة عند أبي حنيفة خلافًا لمحمد ـ رحمهما الله ـ، فإن وجد أحدهما صح التبليغ في الثلاث ونفذ الفسخ وبعد الثلاث لا يصح وبطل الفسخ.

وأبويوسف جعل صاحب الخيار مسلطًا على الفسخ من قبل صاحبه فأضيف ما يلزم صاحبه إلى التزامه والله أعلم.

غير خيار فهو بالفسخ يُلزمه خلافَ موجب العقد فيُشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار دفعًا للضرر عنه.

و قوله: (**لا أن الخيار للفسخ لا محالة**) جواب عن قول أبي يوسف ـ رحمه الله ـ فإنه يقول: إن صاحب الخيار مسلط على الفسخ من قبَل صاحبه فلا يتوقف على علمه، وهما يقولان: إن الخيار لم يوضع للفسخ.

ألا ترى أن من اشترى شيئًا قبل الرؤية كان له حق الفسخ بخيار الرؤية بناء على فوات صفة اللزوم عن العقد لا أن الخيار وُضع للفسخ؛ إذ لو كان موضوعًا للفسخ لوُجد الفسخ لا محالة؛ لأنه حكمه بل ربما لا يفسخ ويجيز.

(**صح في الثلاث**) أي في ثلاثة أيام (**وبعد الثلاث**) لا يصح أي سواء كان عدلاً أو غير عدل، (**فإن وُجد أحدهما**) أي العدد أوالعدالة .

❁ ❁ ❁

فصل في السكر: وهو القسم الثاني

السكر نوعان: سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور.

أما السكر بالمباح مثل من أكره على شرب الخمر بالقتل؛ فإنه يحل له وكذلك المضطر إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به؛ وكذلك إذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والأفيون أو شرب لبنًا فسكر به، وكذلك على قول أبي حنيفة إذا شرب شرابًا يتخذ من الحنطة والشعير والعسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب، فإن السكر في هذه

فصل في السكر

(فإنه يحل له)؛ لأن الخمر في حال الإكراه مُبقّاة على الأمر الأصلي من الحل للاستثناء، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1] فالصدر للتحريم وهذا مستثنى منه وحكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه فيكون حكم المستثنى الحلّ لا محالة.

الأفيون: دواء مخدِّر بسبب كه إنسان را بيهوش ميكند، أو شرِب لبنًا فسكر به كلبن الرماك[2].

(١) سورة الأنعام، آية: ١١٩.

(٢) الرماك جمع رمكة، وهي الفرس والبرذونة التي تتخذ للنسل، واللفظة معرَّبة.
و لبن الرِّماك: هو مادة سريع الانحدار، مدرّ للحيض المنقطع من قبل الحرارة واليبس، مفتح لأورام الرحم شربًا إذا احتقنت المرأة به، وهو حار يُنقّي من القروح، والترك يشربونه ويسكرون، وليس يبلغ مثل الشراب بل يحط الطعام =

المواضع بمنزلة الإغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو فصار من أقسام المرض، وبعض هذه الجملة مذكور في «النوادر».

وأما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم، وكذلك السكر من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق؛ لأن هذا وإن كان حلالاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف ـ رحمهما الله ـ فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه، وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم، ألا يرى أنه يوجب الحد وهذا السكر بالإجماع لا ينافي الخطاب، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ

(لأن ذلك ليس من جنس اللهو) أي في أصله ليس هو من جنس اللهو.

عَتُقَ الشيء ـ بالضم ـ عتَاقَةً أي قَدُمَ، وعتقتهُ أنا تعتيقًا أي جعلته قديمًا وسابقاً، والمُعتَّقةُ الخمر التي عُتِّقت زمانًا حتى عَتقت[1]، وفي المصادر التعتيق: كهنه كردن خمر شدن[2].

(وهذا السكر)[3] أي السكر الذي حصل من الشرب الحرام.

= ويلين البطن.
راجع: المعتمد في الأدوية المفردة للملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغساني التركماني ص ٤٤٨.

(١) راجع: الصحاح ٤ / ١٥٢٠ مادة: عتق.

(٢) معناها: جعل الخمر قديمًا.

(٣) السكر: غفلة تلحق الإنسان مع فتور في الأعضاء بمباشرة بعض الأسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة.
انظر: التعريفات ص ١٥٩، التعريفات الفقهية ص ٣٢٣، عوارض الأهلية ص٣٥٢، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٧١.

سُكَارَىٰ﴾ ، وإن كان هذا خطابًا في حال السكر فلا شبهة فيه، وإن كان في حال الصحو فكذلك. ألا يرى أنه لا يقال للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، وإذا ثبت أنه مخاطب ثبت أن السكر لا يبطل شيئًا من الأهلية فيلزمه أحكام الشرع كلها وتصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء

(**لا يقال للعاقل: إذا جننتَ فلا تفعل كذا**)؛ لأن ذلك تعليق الخطاب إلى حالة منافية للخطاب، فلما صح هاهنا إضافة الخطاب إلى حالة السكر عُلم أنه مخاطَب حالة السكر، وإنما قلنا إنه علّق الخطاب بحالة السكر؛ لأنه قال: ﴿**وَأَنتُمْ سُكَارَى**﴾[1] جَعل حالة السكر شرطًا لهذا الخطاب؛ لأنه جعلها حالاً والأحوال شروط كما إذا قيل: إن دخلت الدار وأنت راكبة فأنت طالق، والمعلّق بالشرط عَدَمٌ قبله فيوجد الحكم المعلق عند وجود الشرط لما أن المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجود الشرط، فإذا كان مخاطَبًا بخطاب الشرع وهو الأصل كان أهلاً لجميع الأحكام؛ لأن خطاب الشرع بناء على الأهلية الكاملة[2].

---

(١) سورة النساء، آية: ٤٣ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ**﴾.

(٢) وهو قول الجمهور من الشافعية والمالكية وأحد قولي الإمام أحمد. ولذلك قيل: السكران من محرّم كالصاحي.

و قال الظاهرية وفي رواية عن الإمام أحمد: إن أقوال السكران لا يعتد بها، فلا يقع طلاقه ولا يصح بيعه وشراؤه وعتقه. . . و لعل الراجح هو القول الأخير؛ لأن اعتبار القول إنما يكون بالقصد ولا قصد للسكران لزوال عقله فلا يعتبر، أما إلزامه على وجه العقوبة فلا يصح؛ لأن العقوبة تقدر من الشارع ولا تقدر بالرأي.

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٧٥ ـ ٥٧٦، التوضيح على التنقيح ٢/ ١٨٦، شرح الكوكب المنير ١ / ٥٠٦، المبسوط ٢٤ / ٣٤، فتاوى قاضي خان ٣ / ٢٣٣، =

والأقارير، وإنما ينعدم بالسكر القصد دون العبارة، حتى إن السكران إذا تكلم بكلمة الكفر لم تَبِن منه امرأته استحسانًا.

وإذا أسلم يجب أن يصح إسلامه كإسلام المكره، وإذا أقر بالقصاص أو باشر سبب القصاص لزمه حكمه، وإذا قذف أو أقر به لزمه الحد؛

(**وإنما ينعدم بالسكر القصد**)؛ لأنه عديم العقل دون العبارة؛ لأنها توجد حسًا وعيانًا.

(**لم تبِن منه امرأته استحسانًا**)[1] لعدم القصد؛ لأن الرجل إذا تلفّظ بلفظ الكفر، وعلمنا عدمَ قصده لا نجعله كافرًا بخلاف ما إذا قال هازلاً وهو كفر؛ لأنه استخفاف بدين الإسلام، حتى إن من أراد أن يقول في دعائه: اللهم أنت ربي وأنا عبدك، فجرى على لسانه عكسه لا يكفُر لعدم الركن وهو الاعتقاد بخلاف الإسلام فإن الإقرار ركن على قول الفقهاء، ولهذا لو اعتقد الإسلام ولم يُقِرّ اختيارًا لم يكن مسلمًا، وإذا أسلم مكرَهًا يُحكم بإسلامه بناء على وجود أحد الركنين ترجيحًا للإسلام على الكفر.

فلهذا قال في الكتاب (**إذا أسلم يجب أن يصح إسلامه كإسلام المكره**)

= الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢ / ٥٤٣، المغني لابن قدامة ٨ / ٢٥٦ - ٢٥٧، المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ١٠ / ٢٠٨، قاعدة رقم ١٤٥ من القواعد الفقهية للبركتي.

(١) وفي القياس - وهو قول أبي يوسف - تبين منه امرأته؛ لأنه يخاطب كالصاحي في اعتبار أقواله وأفعاله. =

لأن السكر دليل الرجوع، وذلك لا يبطل بصريحه فبدليله أولى،

بخلاف المكرَه إذا أجرى كلمة الكفر على لسانه حيث لا يكفر؛ لأن الإسلام يَعلو ولا يُعلى. هذا كله كان بخط الإمام ركن الدين الأفسنجي[1] ـ رحمه الله.

(**لأن السكر دليل الرجوع**)؛ لأن السكران لا ثبات له على ما يقول في حال سكره، فقلّ ما يثبت بعد الصحو على ما قال في حال سكره فدَل على الرجوع فيُجعل عاملاً في حق حكم يقبل الرجوع.

(**وذلك لا يبطل بصريحه فبدليله أولى**) أي وحد القذف بعد ثبوته بالقذف أو بالإقرار لا يبطل بصريح الرجوع فبدليل الرجوع وهو السكر أولى أن لا يبطل[2].

= راجع: المبسوط ٢٤ / ٣٤، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٧٦.

(١) هو محمود بن محمد بن داود اللؤلؤي البخاري الأفسنجي (أبو المحامد) فقيه، أصولي، محدث، تفقه على الإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد القرشي، وبرهان الإسلام الزربوخي، وحميدالدين الضرير.
من آثاره: شرح على منظومة النسفي سماه «حقائق المنظومة» (الموجود في مكتبة دارالكتب المصرية برقم نس١ ج١ ن خ٣٦ ن ع ٢٠٣٠، وثلاث نسخ أخرى في نفس المكتبة وعلى شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم / ٦٦٦١/ ٠)، ولد ببخارى سنة ٦٢٧هـ، وقتل في وقعة التتار سنة ٦٧١هـ ببخارى.
انظر: تاج التراجم ص ٥٢ رقم ٢١٩، الفوائد البهية ص ٢١٠.

(٢) انظر: فتاوى قاضي خان ٣ / ٢٣٢.

وإن زنى في سكره حد إذا صحا، وإذا أقر أنه سكر من الخمر طائعًا لم يحد حتى يصحو فيقر أو يقوم عليه البينة، وإذا أقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به إلا بحد القذف، وإنما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه أحكام الشرع، لأن السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه، فإن كان سببه معصية لم يعد عذرًا، وكذلك إذا كان مباحًا مقيدًا وهو مما يتلهى به في الأصل، وإذا كان مباحًا جعل عذرًا، وأما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فإن ذلك لا يثبت

(**حُدّ إذا صحا**)[1]، لأن الزنا موجود مشاهدة فلا مردّ له بعد الوجود، وغاية ما في الباب أن فيه عدم القصد بسبب السكر، ولكن ذلك العدم إنما نشأ من الشرب الذي هو معصية فلا يصلح سببًا للتخفيف عليه، ولكن يُحدّ إذا صحا ليفيد فائدتَه.

(**وإذا أقر بشيء من الحدود فلا يؤخذ به إلا بحد القذف**)؛ لأن الرجوع يصح فيما سوى حد القذف والقصاص، وهاهنا قد قارنه دليل الرجوع، فلأنْ كان مانعا من وجوب الحد كان أولى.

(**و كذلك إذا كان مباحًا مقيّدًا**) أي مقيداً إباحته بشرط أن لا يَسكرَ. يعني أن السكر الحاصل من المباح المقيّد كنبيذ التمر والزبيب فحكم هذا السكر كحكم السكر الحاصل من الحرام في أنه لا يُعدّ عذرًا، وقال في «المبسوط» وفي المثلث المطبوخ من ماء الزبيب يفصل بين القليل والكثير فلا بأس بشرب القليل منه.

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤/ ١١.

استحسانًا. لعدم ركنه، لا أن السكر جعل عذرًا أو ما يبتنى على صحة العبارة، فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرًا، وأما الحدود فإنها تقام عليه إذا صحا لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة، إلا أن من عادة السكران اختلاط الكلام هو أصله، ولا ثبات له على الكلام.

وإنما يَحرُم منه ما يتعقّبه السكر وهو القدح الأخير، وقال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: الكأس المسكر حرام، وقال أبويوسف ـ رحمه الله ـ: وإنما مثْل ذلك مثل دم في ثوب فلا بأس بالصلاة به إن كان قليلاً، وإذا كثُر لم تحِل الصلاة فيه.

ألا ترى أن اللبن وما أشبه ذلك حلال فلا ينبغي له إن كان يسكر أن يستكثر منه.

ألا ترى أن البنج لا بأس به بأن يتداوى به الإنسان، فإذا أراد أن يُذهب عقلَه منه فلا ينبغي له أن يفعل ذلك[1].

(**لعدم ركنه**) أي ركن الردة بتأويل الارتداد وهو القصد.

(**إلا أن من عادة السكران اختلاطَ الكلام**) هذا استثناء من قوله: أما الحدود فيقام عليه إذا صحا واستثنى منه وقال: إن الحد الذي ثبت بالإقرار فإنه لا يُقام عليه إذا صحا لوجود دليل الرجوع وهو السكر، والمراد من قوله: يُقام عليه الحدود إذا صحا هو الحدود التي تثبت بأسبابها معاينة بمباشرتها في

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ٩.

ألا يرى أنهم اتفقوا أن السكر لا يثبت بدون هذا الحد.

وقد زاد أبوحنيفة في حق الحدود فيحتمل أن يكون حده في غير الحد هو أن يختلط كلامه ويهذي غالبًا، وإذا كان ذلك أقيم السكر مقام الرجوع فلم تعمل فيما يعاين من أسباب الحد وعمل في الإقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الإقرار بحد القذف والقصاص.

حال السكر كالزنا والسرقة، والحد الذي لا يقبل الرجوع إذا ثبت بالإقرار كحد القذف.

(**وقد زاد أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ في حق الحدود**) حيث قال: هو أن لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجل من النساء[1]، (**فيحتمل أن يكون حدّه في غير الحد هو أن يختلط**) يعني يحتمل أن يكون حد السكر عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ غير حد السكر الذي قاله في حق إقامة الحد على السكران، وأن يقول حد السكر في غير إقامة الحد هو أن يختلط كلامه كما قالا في حد السكر في جميع الصور بذلك.

وأما حد السكر عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في حد إقامة الحد فهو أن يبلغ حدًا لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجل من النساء بعد تحقق اختلاط كلامه؛ لأن الحد مما يُحتال في إسقاطه.

---

(١) وذلك اعتبارًا للنهاية في السبب الموجب للحد كما في الزنا والسرقة؛ لأنه إذا كان يميز بين الأشياء كان مستعملاً لعقله من وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر، وفي اليقظان شبهة العدم، والحد يندرئ بالشبهات.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٧٩.

. . . .

وأما في حق غير الحد من الأحكام كالقول بعدم صحة ردته والقول بصحة إيمانه والقول بعدم إقامة الحدود الخالصة لله تعالى بإقراره فحده هو أن يختلط كلامه كما قالا . والله أعلم .

❁ ❁ ❁

فصل في الهزل: وهو القسم الثالث

و أما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجِد، وهو أن يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل يُنافي اختيار الحكم والرضا به، ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار

فصل في الهزل

(وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له).

وقال الشيخ الإمام أبو منصور ـ رحمه الله ـ الهزل ما لا يُراد به معنى[1]، وبهذا ظهر الفرق بين الهزل والمجاز، فإن المجاز ما أريد به معنى مصطلح عليه ولم يُرد به ما وضع له، بل أريد به غيرُه لمناسبة بينهما.

وأما الهزل فهو أن يراد به ما لم يوضع له، وهو ليس بمعنى مصطلح عليه لعدم مناسبة بين ما وضع له لغة وبين ما أريد به من المعنى.

اعلم أن الجُدّ[2] أعم من الحقيقة، فإن الحقيقة تكون جداً إذا لم تكن هزلا.

---

(١) أو هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة، أو هو أن يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما.
انظر: قول أبي منصور في كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٥٨١ ناقلاً عنه.
وراجع في التعريفات الأخرى: التعريفات ص ٣٢٠، التعريفات الفقهية ص ٥٥٢، عوارض الأهلية ص ٣٧٢.

(٢) الجدُّ: نقيض الهزل، تقول منه: جَدَّ في الأمر يَجدُّ ـ بالكسر ـ جداً.
راَجع: الصحاح ٢ / ٤٥٢ مادة: جدد، التعريفاتَ للجرجاني صَ ١٠١.

الشرط في البيع أنه يعدم الرضا، والاختيار جميعًا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب، هذا تفسير الهزل وأثره.

وشرطه أن يكون صريحًا مشروطًا باللسان إلا أنه لا يشترط ذكره في نفس العقد،

وأما ما يكون جُدًّا فلا يلزم أن يكون حقيقة كالمجاز، فإن المجاز يوجد كثيرًا في كلام الله تعالى، وتعالى كلامه عن الهزل على ما نص الله تعالى بقوله: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ (١٣) وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ**﴾[١].

(**ولا يُعدم الرضا والاختيار**) فرق بين الرضا والاختيار؛ لأنهما غيران؛ لأنه يحتمل أن يكون لإنسان رضًا بالشيء ولا يقع اختياره به[٢].

(**وشرطه أن يكون صريحًا مشروطاً باللسان**) أي شرط أن يكون الهزل في البيع هو أن يشترط باللسان قبل البيع في الخلوة صريحًا لا أن يثبت ذلك بطريق دلالة الحال.

(**إلا أنه لا يُشترط ذكره في نفس العقد**)؛ لأنه لو شُرط ذلك في نفس العقد لا يحصل مقصودهما ويفوت غرضهما؛ لأن الغرض من البيع هازلاً

---

(١) سورة الطارق، آية: ١٣، ١٤.

(٢) بأن يذكر العاقدان باللسان أنهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال. إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فإنه شرط ذكره في العقد، وهذا لأنه لو شرط ذكره في العقد لما حصل مقصودهما؛ لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعًا وهو ليس ببيع في الحقيقة، وهذا لا يحصل بذكره في العقد.
راجع: كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٥٤١، نور الأنوار شرح المنار ٢ / ٥٤١.

بخلاف خيار الشرط، والتلجئة هي الهزل، وإذا كان كذلك لم يكن منافيًا للأهلية ولا لوجوب شيء من الأحكام ولا عذرًا في وضع الخطاب بحال، لكنه لما كان أثره ما قلنا وجب النظر في الأحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فيجب تخريجها على هذا الحد، وذلك على وجوه: إما أن يدخل التلجئة والهزل فيما لا يحتمل النقض، أو فيما يحتمل، فهذا وجه،

هو أن يعتقد الناس بيعًا لازمًا نافذًا وليس ذلك ببيع في الحقيقة.

(**والتلجئة: هي الهزل**)[1] من حيث إنهما لا يراد بهما معنى ما يلفظ به المتعاقدان إلا أن الهزل أعم من التلجئة؛ لأن التلجئة أن يصير المرء مضطرًا إليه، يقال: لَجّأه إذا اضطرّه، وهذا يقتضي أن يكون ما قصد إليه المتبايعان من الغرض سابقًا على البيع لا محالة بخلاف الهزل، فإنه جاز أن يكون ما قصداه من الغرض سابقًا وجاز أن يكون مقارنًا للعقد بأن قال: بعت هذا هازلاً، (**وإذا كان كذلك**) أي وإذا كان معنى الهزل ما ذكرنا بأنه يُنافي اختيار الحكم والرضا ولا ينافي الرضا بالمباشرة[2].

(**فيما لا يحتمل النقض**) كالطلاق (**أو فيما يحتمله كالبيع**).

إما أن يهزلا بأصله أي بأصل البيع بأن يذكرا لفظ البيع وليس من

---

(١) وفي المغرب: أن التلجئة أن تلجئك إلى أن تأتي أمرًا باطنه خلاف ظاهره، فتكون التلجئة نوعًا من الهزل الهزل أعم منها.
انظر: المغرب مادة: لجأ.

(٢) الرضا: الاختيار والقبول.
والاختيار: ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو أخص من الإرادة.
انظر: التعريفات ص ١٤٨، التعريفات الفقهية ص ١٦٤، ٣٠٨.

ووجه آخر أن يدخل على الإقرار بما ينفسخ أولاً، ووجه آخر أن يدخل فيما يبتني على الاعتقاد وذلك وجهان: الإيمان والردة.

فأما إذا دخل فيما تحتمل النقض مثل البيع والإجارة وذلك على ثلاثة أوجه: إما أن يهزلا بأصله أو بقدر العوض أو بجنسه، وكل وجه على أربعة أوجه: إما أن يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الأعراض أو على البناء أو على أن لا يحضرهما شيء أو يختلفا، فأما إذا تواضعا على الهزل بأصله ثم اتفقا على البناء فإن البيع منعقد لما قلنا إن الهازل مختار وراض بمباشرة السبب، لكنه غير مختار ولا راض بحكمه، وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبداً فانعقد العقد فاسداً غير موجب للملك، كخيار المتبايعين معًا على احتمال

غرضهما البيع، أو يعقدا هازلين على أن لا بيعَ بينهما (أو بقدر العوض) بأن عقدا بالعين بشرط أن يَكون الثمن ألْفا، (أو بجنسه) بأن عقدا بالدنانير على أن يكون الثمن الدراهم أو على العكس.

(ثم يتفقا على الأعراض) أي بعد العقد.

(فانعقد فاسدًا غيرَ موجب للملك) أي أبدًا بخلاف ما إذا كان الفساد بوجه آخر، فإنه يوجب الملك إذا اتصل القبض به فكان هذا نظير خيار الشرط أبدًا فإنه لا يوجب الملك.

وإن اتصل القبض به (كخيار المتبايعين معًا) في أنه غير موجب للملك، وفي كل واحد منهما يتفرد بالنقض. أما لا تنفرد بالإجازة؛ لأن للآخر ولاية النقض. وقال في «المبسوط»: وإذا كان الخيار للبائع والمشتري جميعًا

الجواز كرجل باع عبدًا على أنه بالخيار أبدًا، أو على أنهما بالخيار أبدًا فإن نقضه أحدهما ينقض وإن أجازاه جاز .

وعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يجب أن يكون مقدرًا بالثلاث ، وهذا لم يقع الملك بهذا البيع وإن اتصل به القبض، ودلالة هذه الجملة أن الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة، فعلم به أنه لا ينافي الإيجاب ،

لم يتم البيع بإجازة أحدهما حتى يجتمعا عليها[1] .

(**وعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يجب أن يكون مقدرًا بالثلاث**)[2] أي رفع الفساد والإجازة يتقدر بثلاثة أيام عنده كخيار الشرط أبدًا حتى إنه إذا رفع المفسدَ بعد الثلاث لا يجوز هناك فكذا هنا .

و قوله: (**ولهذا**) إيضاح لحكم قوله: كخيار المتبايعين معًا، (**ودلالة هذه الجملة**) وهي أن الهزل لم يكن منافيًا للأهلية وأن الهازل مختار راض بمباشرة السبب ولا يمنع الانعقاد؛ لأنه لو كان منافيًا للأهلية أو كان مانعًا للانعقاد لما صح النكاح؛ لأن الشيء لا يثبت بدون ركنه وأهلية فاعله. ألا ترى أن النكاح لا يثبت بالتعاطي لعدم ركنه ولا ينعقد بعبارة المجنون لعدم أهلية الفاعل. عُلم بهذا أن عبارة الهازل صحيحة في حق انعقاد السبب .

(**لا يؤثر في النكاح بالسُنة**) وهي قوله عليه السلام: «ثلاث جُدّهُن جِد

---

(١) انظر: المبسوط ١٣ / ٥٠ .

(٢) انظر: الدرالمختار مع حاشية ردالمحتار ٤ / ٥٦٨ .

وإنما دخل على الحكم، وأما إذا اتفقا على الأعراض فإن البيع صحيح وقد بطل الهزل بإعراضهما عن المواضعة، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والأعراض فإن العقد صحيح عند أبي حنيفة - رحمه الله - في الحالين، فجعل صحة الإيجاب أولى إذا سكتا، وكذلك إذا اختلفا.

وقال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله -: إذا سكتا واتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، فإن العقد باطل.

وهزلهن جِدّ »[1]، (**وإنما دخل على الحكم**) لما بينا أنه ينافي الرضا بالحكم كبيع المكرَه والبيع بخيار الشرط .

(**في الحالين**) يعني إذا لم يحضُرهما شيء أو اختلفا . (**فإن العقد باطل**) أي فاسد بدليل صحة الانعقاد ولكن فيه فساد؛ لأنه بناء على المواضعة[2] عندهما .

---

(١) خرجه أبوداود في كتاب الطلاق باب الطلاق على الهزل ١ / ٦٦٦ حديث رقم ٢١٩٤ ، والترمذي في كتاب الطلاق باب ما جاء في الجدِّ . . . ٣/ ٤٨١ حديث رقم ١١٨٤ ، وقال أبوعيسى : هذا حديث حسن غريب ، وابن ماجه في كتاب الطلاق باب من طلق أو نكح . . . ١/ ٦٥٨ حديث رقم ٢٠٣٩ كلهم بلفظ : «**ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة** »، والإمام مالك في الموطأ باب جامع النكاح ١ / ٤٣٢ حديث رقم ٥٦ عن سعيد بن المسيب أنه قال: «**ثلاث ليس فيهن لعب: النكاح والطلاق والعتق** ».

(٢) وُضِعَ في تجارته وضيعةً خسر ولم يربح ، والوضيعة في معنى الحطيطة والنقصان تسميته بالمصدر ، وبيع المواضعة خلاف بيع المرابحة ، وهو : أن يبيع السلعة برأسمالها بعد أن يضع للمشتري منه شيئًا .

راجع : المغرب ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠ ، معجم لغة الفقهاء ص ٤٦٨ .

وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء، فاعتبر المواضعة وأوجب العمل بها إلا أن يوجد النص على ما ينقضها، كذلك حكى محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة - رحمهم الله - قوله في كتاب الإقرار، لكنه قال أبوحنيفة - رحمه الله - فيما أعلم، وقول أبي يوسف فيما أعلم ليس بشك في الرواية؛ لأن من مذهب أبي يوسف رحمه الله :إن من قال لفلان علي ألف درهم فيما أعلم أنه لازم، ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي أشهد أن لهذا على هذا ألف درهم فيما أعلم أنه باطل فلم يثبت الاختلاف،

(فالقول قول من يدعي البناء) أي عندهما (إلا أن يوجد النص على ما ينقضها) أي إلا أن يوجد صريح قول بنقض المواضعة وهو أن يتفقا على الإعراض عن المواضعة .

(لكنه قال: وقال أبوحنيفة - رحمه الله -) أي لكن أبايوسف قال: وقال أبوحنيفة - رحمه الله - (فيما أعلم) هذا (ليس بشك في الرواية) ولا تردد فيثبت الاختلاف. يعني أن عند أبي حنيفة - رحمه الله - البيعُ صحيحٌ وعندهما البيعُ باطل فكان أبويوسف - رحمه الله - جازمًا في الرواية عن أبي حنيفة - رحمه الله - أن البيع عنده صحيح فيثبت الاختلاف؛ (لأن من مذهب أبي يوسف - إلى قوله - لازم)، ولا يكون قوله: «فيما أعلم» للشك؛ لأنه لو كان للشك لما وجب شيء، كما إذا قال بعد الإقرار إن شاء الله؛ لأن الأصل براءة الذم فلا يثبت بالشك شيء .

(ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي فلم يثبت الاختلاف)؛ لأن الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما أعلم بطلت روايته عن أبي حنيفة -

والصحيح هو الأول، وقوله فيما أعلم ملحق برواية أبي يوسف لا بفتوى أبي حنيفة.

رضي الله عنه - هاهنا أيضا اعتباراً بمسألة الشاهد فلم تثبت روايتُه عن أبي حنيفة - رحمه الله - في أن البيع صحيح عند أبي حنيفة - رحمه الله - لكن الصحيح هو الأول يعني أن الخلاف بينهم ثابت؛ فالبيع صحيح عند أبي حنيفة - رحمه الله - خلافًا لهما .

وقوله: وكذلك يحكي محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة - رحمهم الله - قوله في كتاب الإقرار في باب الإقرار بالبراءة وغيرها من إقرار «المبسوط» وذكر فيه هذه المسألة بهذه العبارة، ولو قال: إني أريد أن أُلجيء إليك داري هذه وأُشهِدَ لك بالبيع وقد حضر الشهود تلك المقالة فإن أباحنيفة - رحمه الله - قال فيما أعلم: يقع البيع، والمقالة التي كانت قبله باطلة .

وقال أبويوسف ومحمد - رحمهما الله - البيع باطل على الكلام الأول، ثم قال: ومعنى قوله: «أُلجيء» أي أجعَلك ظهراً لي لأتمكّن بجاهك من صيانة ملكي. يقال التجأ فلان إلى فلان وألجأ ظهره إلى كذا والمراد هذا المعنى.
و قيل معناه: أنا مُلجأ مضطرّ إلى ما أباشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة البيع، ثم صحح أبويوسف روايته عن أبي حنيفة - رحمه الله - بقوله: فيما أعلم؛ لأن الرواية عن الغير كالشهادة، وهذا اللفظ شك في الشهادة عند أبي يوسف - رحمه الله -

قال أبوحنيفة رحمه الله: العقد المشروع لإيجاب حكمه في الظاهر جِد، لأن الهزل غير متصل به نصًا فهو أولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبرا العادة وهو تحقيق المواضعة ما أمكن.

ألا ترى أنها أسبق الأمرين وقال أبوحنيفة رحمه الله: الآخر ناسخ.

ولكن روى المُعلَّى[1] عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهم الله ـ مطلقًا أن البيع جائز.

وروى محمد ـ رحمه الله ـ في الإملاء عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ أن البيع باطل وهو قولهما[2].

و قوله: «فيما أعلم» ملحق برواية أبي يوسف، فحينئذ يكون الشك في رواية أبي يوسف في أنه هل سمع من أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ أم لا؟ أما فتوى أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فمشهورة بأن الصحة أولى عنده.

(**العقد المشروع لإيجاب حكمه في الظاهر جِد**) معناه البيع مشروع وهو في الظاهر جدّ لإثبات حكمه وهو الملك؛ لأن الهزل لم يتصل بهذا البيع نصاً فكان العمل بالجِد أولى، وإن سبقه الهزل فرجحنا كونه جِداً باعتبار

---

(١) هو المعلَّى بن منصور الرازي ـ أبويعلى ـ محدث، أصله من الري، سكن بغداد، وصحب أبايوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة النعمان، وحدث عنهما وعن غيرهما، وأخذ عنه كثيرون، من آثاره: كتاب الصلاة، النوادر، والأمالي.
انظر: معجم المؤلفين ١٢ / ٣٠٩، الأعلام ٨ / ١٨٩.

(٢) انظر: المبسوط ١٨ / ١٢٣ ـ ١٢٤.

وأما إذا اتفقا على الجِد في العقد لكنهما تواضعا على البيع باليقين على أن أحدهما هزل وتلجئة فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ، وعندهما العمل بالمواضعة واجب، والألف الذي هزلا به باطل لما ذكر من الأصل، وأما إذا اتفقا على البناء على المواضعة فإن الثمن ألفان عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ؛

الصحة، وقالا: السبق من أسباب الترجيح وترجح جهة الهزل بالسبق، وذلك لأن حالة الهزل لم يُعارضها شيء فتثبت هي نصًا بلا معارض، والسكوت في حالة العقد أو الاختلاف في البناء والإعراض لا يصلح معارضًا لما سبق؛ لأنه لم يتعرض لا للهزل ولا للجدّ فوجب العمل بالسابق.

و قال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ العقد الخالي عن الهزل نصًا يصلح معارضًا وناسخًا للأول باعتبار حمل أمر المسلمين على الصحة والسداد، وهو معنى قوله: (**الآخر ناسخ**) أي البيع الخالي عن الهزل نصًا ناسخ للهزل السابق.

(**وأما إذا اتفقا على الجِد في العقد**) هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة، وهو قوله: أو بقدر العوض (**كان الثمن ألفين**) لبطلان الهزل بإعراضهما باتفاقهما.

(**لما ذكرنا من الأصل**) أي أصل أبي حنيفة ـ ر حمه الله ـ وأصلهما فإن من أصل أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أن العقد المشروع كان ظاهره في الجِد، فكان

لأنهما جدا في العقد، والعمل بالمواضعة يجعله شرطًا فاسدًا فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف، أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد،

العمل بالصحة أولى حملاً لأمر المسلمين على الصلاح، ومن أصلهما أن العمل بالهزل أولى لما أن الهزل سابق والسبق من أسباب الترجيح.

(**لأنهما جَدًّا في العقد**)؛ لأن هزلهما ومواضعتَهما في البدل لا في نفس العقد؛ لأنهما عقدا العقد جداً (**والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدًا**)، أي العمل بالمواضعة في البدل يجعل قبول البيع بألفين شرطًا فاسدًا؛ لأنه شرَط قبول ما هو غير داخل في البيع (**فيفسد البيع**) كما إذا جمع بين حر وعبد وباعهما.

(**فكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف**) يعني أن الجِد في العقد مع الهزل في ثمن يتعارضان؛ لأن كون العقد جداً يوجب صِحة البيع بالألفين والعمل بالهزل في قدر الثمن يوجب فساد البيع فكان الأصل أولى؛ لأن التبع لا يعارض الأصل فصار بمنزلة خلوه عن المعارضة في الوصف لعدم اعتبار الوصف بمقابلة الأصل (**أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد**) فإنهما تواضعا على شيئين:

أحدهما: أن يكون الثمن ألفًا وإن كان البيع واقعًا بألفين، وهو يوجب فساد العقد.

والثاني - أن يكون العقد صحيحًا؛ لأنهما لم يتواضعا على عدم العقد

بخلاف تلك المواضعة .

وقد ذكر أبويوسف ـ رحمة الله عليه ـ في هذا الفصل في روايته فيما أعلم كما في الفصل الأول.

وأما إذا تواضعا على البيع بمائة دينار وأن ذلك تلجئة وإنما الثمن كذا كذا درهمًا .

والعمل بهما أي بالفساد والصحة غير ممكن والقول بصحة العقد مع أن يكون الثمن ألفًا ممكن والعقد أصل والثمن فيه تابع فكان الثمن للبيع بمنزلة الوصف فالفساد الطارئ منه كان فسادًا في الوصف فيكون الأصل أولى بالاعتبار وفيه صحة العقد .

(**بخلاف تلك المواضعة**) أي المواضعة في أصل العقد فإنها مخالفة للمواضعة في البدل ؛ لأن تلك المواضعة تقتضي فساد العقد فيما إذا اتفقا على البناء بالاتفاق ، وهذه تقتضي جوازه بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على البناء أو الإعراض أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا ، وإنما ذكر هذا للفرق بين ما إذا اتفقا على البناء في الهزل بأصل العقد ، فإن ذلك فاسد على قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أيضًا .

وأما مسألتنا وهي ما إذا جَدّا في أصل العقد وهزلا في قدر البدل ففي قولهم جميعًا يصح في الصور الأربع على ما ذكرنا في ظاهر الرواية .

و إنما قلت : إن القول بالجواز قولهم جميعًا في ظاهر الرواية لأنه ذكر في «المبسوط» في باب التلجئة من الإكراه ، ولو أن رجلاً قال لولي امرأة : إني أريد أن أتزوّج فلانة على ألف درهم ويُسمَّع بألفين والمهر ألف ، فقال

فـإن البـيـع جـائز عـلى كل حـال هاهنا ؛ فـفـرق أبويوسف ومـحـمـد ـ

الولي : نعم أفـعَلُ، فتزوجـهـا على ألـفين عـلانية كان النكاح جائزاً والصداق ألف درهم إذا تصادقا على ما قالا في السر ـ إلى أن قال ـ وكذلك البيع، ثم قال : وهذا الجواب في البيع قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ وهـو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ

وأما في رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ فالبيع فاسد إذا تصادقا على أيهما شاء على تلك المواضعة[1] .

ووجه الفرق أن شيئًا من الجد لم يعارض الهزل هناك فكان حكم الهزل ثابتًا في صورة البناء ففسد العقد لذلك .

و أما هاهنا فقد عارض لصور الهزل الجد في أصل العقد، فلذلك رجحنا جانب الصحة في الصُور الأربع ترجيحًا لجانب الأصل على جانب الوصف وحملاً لأمر المسلمين على الصلاح لِما أنهما لم يذكرا الهزل في البدل حال العقد واتفاقهما على البناء إنما كان بعد العقد والاتفاق الطارئ لا يؤثر في العقد الماضي .

(**فإن البيع جائز على كل حال**) أي الصور الأربع من الاتفاق على الأعراض والبناء والاختلاف وما لم يحضرهما شيء من الأعراض والبناء، وهذا لأن الدنانير إذا كانت تلجئة أي هزلاً تعذر العمل بالهزل وبالجد؛ لأن العمل بالهزل أن لا يكون الدنانير ثمنًا، وعلى هذا لا يمكن العمل بالجِد في

---

(١) انظر : المبسوط ٢٤ / ١٢٥ .

رحمهما الله ـ بين هذا وبين الهزل في القدر قالا: لأن العمل بالمواضعين ممكن ثمة؛ لأن البيع يصح بأحد الألفين والهزل بالألف الأخرى شرط لا طالب له، فلا يفسد البيع، فأما هاهنا فإن العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن؛ لأن البيع لا يصح لغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد أولى.

أصل العقد وهو صحة البيع؛ لأن البيع بدون الثمن باطل، فلذلك رجحنا جهة الجد وهو الفرق لهما بخلاف الهزل في القدر؛ لأن أحد الألفين شرط لا طالبَ لَه لاتفاقهما على عدم التسمية فلا يفسد البيع، كمن اشترى حماراً على أن لا يعلفه لا يفسد البيع؛ لأن هذا شرط لا طالب له من جهة الخلق، والبيع لا يصح بغير الثمن والثمن ما يُذكر في العقد فلو لم يجب ما هو المذكور في العقد يبقى البيع بلا ثمن، والبيع بلا ثمن فاسد فكان جعل الثمن ما هو المذكور في العقد وهو الدنانير أولى ليصح العقد.

و هو معنى قوله: (**فصار العمل بالمواضعة أولى**) أي العمل بالمواضعة المذكورة في العقد وهي الدنانير أولى، فحصل من هذا كله أن البيع بالهزل في قدر العوض مع الجد في أصل البيع والبيعُ بالهزل في جنس العوض مع الجِد في أصل البيع جائز بالاتفاق في الصور الأربع وفي كل واحد منهما.

غير أن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه ـ رحمهم الله ـ فيما إذا كان الهزل في قدر البدل كان الثمن هو المذكور في العقد عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ وهو الألفان من الدراهم وعندهما الثمن هو المذكور في السِر وهو ألف درهم.

و أما ما لا يحتمل النقض فثلاثة أنواع : ما لا مال فيه ، وما كان المال فيه تبعًا ، وما كان المال فيه مقصودًا .

أما الذي لا مال فيه هو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين

وأما إذا كان الهزل في جنس البدل كان الثمن هو المذكور في العقد بالاتفاق ، والفرق لهما هو أنه إذا اتحد الجنس مع الهزل في القدر ممكن أي يُجعل بعضُ المذكور ثمنًا فصار بعض الثمن بمنزلة الإسقاط بعد الوجوب بسبب أنه لا طالبَ له ولا يمكن مثل ذلك التقدير فيما إذا اختلف جنس العوض فلذلك كان الثمن هو المذكور في العقد ليصح العقد .

(**وأما فيما لا يحتمل النقض فثلاثة**) أنواع وعدمُ احتمال النقض فيه هو أن لا يجري فيه الفسخ والإقالة كالطلاق والعتاق والهزل فيه أن يُواضع الرجل امرأته أنه يطلّقها علانية ولا يكون بينهما طلاق ، وكذلك العتاق والعفو عن القصاص .

والمواضعة في اليمين هي : أن يواضع مع امرأته مثلاً إني أقول إن دخلت الدار فأنت طالق لكني أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجِد ، وكذلك النذر بأن قال : نذرت هازلاً ، أوتواضع مع فقير أنه يوجب على نَفسه التصدق عليه على ملأ من الناس ولكن يكون في ذلك هازلاً ، أو نوى في هذه الصور كلها في نفسه أنه هازل فيما صدر منه من الطلاق والعتاق والنذر واليمين والعفو عن القصاص .

(**ما لا مال فيه أصلاً**) أي لا يجب لا مال فيه بدون الشرط .

والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بقوله ﷺ: «ثلاث جدهن جِد وهزلهن جِد: النكاح والطلاق واليمين» ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي، ألا يُرى أنه لا يحتمل خيار الشرط، وأما الذي يكون المال تبعًا مثل النكاح فعلى أوجه، إما أنه يهزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه.

أما الهزل بأصله فباطل والعقد لازم، وأما الهزل بالقدر فيه فإن اتفقا على الأعراض فإن المهر ألفان، وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف، بخلاف مسألة البيع عند أبي حنيفة - رحمه الله -، لأنه بالشرط الفاسد يفسد

وأما إذا شرط المال فيجب، (**وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي**) أي لا يحتمل الرد بالإقالة ولا يحتمل التراخي بشرط الخيار كما يحتمل هنا البيع.

(**والعقد لازم**)؛ لأن الهزل ملحق بخيار الشرط فكل ما يؤثر فيه خيار الشرط يؤثر فيه الهزل والنكاح عقد لا يؤثر فيه خيار الشرط فلا يؤثر فيه الهزل وأيّده قوله عليه السلام: «**ثلاث جدهن جِد وهزلهن جِد**».

(**بخلاف مسألة البيع عند أبي حنيفة - رحمه الله -**) حيث يجعل هناك الثمن ألفين وإن اتفقا على البناء؛ لأنه أي لأن البيع (**بالشرط الفاسد يفسد**) والعمل بمواضعة السرّ يُفسده فلا يُعمل بها بل يعمل بالأصل وهو الجِد في العقد دون الوصف وهو الثمن .

و أما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد فيُعمل بالمواضعتين وهما جواز العقد وأن يكون المهر ألفًا .

والنكاح بمثله لا يفسد، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فإن محمدًا ـ رحمه الله ـ ذكر عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أن النكاح جائز بألف بخلاف البيع لأن المهر تابع في هذا؛

(**بخلاف البيع**)؛ لأن المهر تابع في هذا؛ لأنه يصح النكاح بدون ذكره ولا كذلك الثمن.

فإن قيل: قد ذكر قبل هذا: «فكان العمل بالأصل ـ أي بنفس العقد ـ عند التعارض أولى من العمل بالوصف» أي بالثمن فقد جعل الثمن وصفًا والوصف تبع للموصوف ثم ذكر هاهنا في مقام الفرق بين البيع والنكاح؛ لأن المهر تابع، فكان فيه إشارة إلى أن الثمن ليس بتابع في البيع فما وجهُه؟

قلنا: وجهه إن في الثمن معنى الأصالة ومعنى التبعية بدليل شهادة الأحكام على ذينك المعنيين فمعنى الأصالة فيه هو أن لا يصح البيع بدون ذكره والجهالة فيه مانعة لصحة البيع، ومعنى التبعية فيه هو أنه لا يحتاج في الشراء إلى أن يكون الثمن موجوداً في ملك المشتري ولا يتوقف صحة الإقالة إلى بقائه فكان هو في البيع بمنزلة الركن الزائد كالقراءة في الصلاة والإقرار في الإيمان.

وأما المهر في النكاح فتابع من كل وجه وليس فيه شيء من دلالة الأصالة في النكاح فلذلك سمّاه تبعًا على الإطلاق في مقام الفرق، فلما كان للثمن ذانك الوصفان وذكر في مقام الفرق بينه وبين الأصل من كل وجه جانبَ الوصفية التي هي تدل على التبعية، وذكر هاهنا في مقام الفرق بينه وبين التبع

فلا يجعل مقصودًا بالصحة، وروى أبويوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ

من كل وجه جانب الأصالة الذي يدل على المتبوعية ليتبين تفاوتُ الأحكام والفروق بالالتئام[1] .

(فلا يُجعل مقصوداً في الصحة) أي فلا يُجعل المهر مقصودًا في صحته حتى يجب ما هو المذكور في الملأ بخلاف البيع في حق الثمن، يعني أن المهر تابع من كل وجه، فلو اعتبرنا تصحيح التسمية وأوجبنا ألفين كما في البيع يصير المهر مقصودًا في الصحة وهو في نفسه تابع من كل وجه، فلا يجوز أن تكون مقصودًا صحته بوجه من الوجوه لما أن النكاح بدونه صحيح مع أن في تصحيح تسمية المهر على ما ذكر في العَلانية ترك العمل بالمواضعة في حق المهر.

و أما لو اعتبرنا في باب البيع صحة التسمية لا يكون الثمن مقصودًا منه، بل المقصود منه جوازُ البيع؛ لأنه لا يصح بدونه فاعتبرنا صحة التسمية عملاً بإحدى المواضعتين تصحيحًا لمواضعة جواز البيع، وإن كان فيه ترك المواضعة الأخرى وهي وجوب الأقل من الثمن .

و أما هاهنا لو اعتبرنا تركَ العمل بمواضعة الأقل كان فيه إبطال العمل بمواضعة الأقل وليس في إبطاله تصحيح المواضعة الأخرى وهي جواز النكاح لما أن النكاح بدونه جائز .

---

(١) التأم الشيء: انضم والتصق، والقوم التأموا: اجتمعوا .
انظر: الرائد ١ / ٢١٧ .

أن المهر ألفان، فإن التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع، جعل أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ العمل بصحة الإيجاب أولى من العمل بصحة المواضعة، فكذلك هـــذا، وهـــذا أصح، وأمـــا إذا تواضعا على الدنانير على أن المهر في الحقيقة دراهم فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سميا وإن اتفقا على البناء. وجب مهر المثل بالإجماع بخلاف البيع؛ لأنه لا يصح إلا بتسمية الثمن، والنكاح يصح بلا تسمية وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف.

(**وأن التسمية في الصحة مثلُ ابتداء البيع**) أي تسمية المهر في صحتها واعتبارها مثل صحة تسمية الثمن واعتبارها في ابتداء البيع وهو ما إذا تواضعا على البيع بألف وعقدا على ألفين فإن عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ اعتبارَ صحة تسمية الثمن في العقد أولى حتى يُجعل الثمن ألفين فكذا هاهنا، وهذا لأن موجب البيع الصحة والفساد بالعارض وهو الهزل فكذا موجب تسمية المهر الصحة والفساد بالعارض، فلما وجب العمل هناك بصحة البيع مع وجود الهزل والهزل يؤثر في البيع حتى وجب الألفان من الثمن وجب أن تصح التسمية هاهنا ويجب الألفان من المهر بالطريق الأولى، لما أن الهزل لا يؤثر هاهنا في الأصل وهو النكاح، فيجب أن لا يؤثر أيضًا في تبعه وهو المهر؛ لأن التبع فيما يثبت إنما يثبت على وفاق الأصل لا على خلافه، فلذلك قيل: إن هذه الرواية وهي رواية أبي يوسف أصح من رواية محمد ـ رحمهما الله ـ.

(**وجب مهر المثل بلا خلاف**) لما ذكرنا أن المهر تابع ولا يُجعل مقصودًا

وعلى رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ يجب المسمى ويطلب المواضعة وعندهما يجب مهر المثل، وأما الذي يكون المال فيه مقصودًا مثل الخلع والعتق على مال والصلح من دم العمد فإن ذلك على هذه الأوجه أيضًا، فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهماالله ـ ، فأما عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فإن الطلاق لا يقع لأنه بمنزلة خيار الشرط . وقد نص عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق، ويجب المال لما عرف ثمة وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا، لكنه غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع، وإن هزلا بالكل لكنهما أعرضا عن المواضعة وقع الطلاق

بالصحة فيكون النكاح بلا مهر فيجب مهر المثل، (وعلى رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ أنه يجب المسمى) للدليل الذي ذكرنا في رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ فيما إذا كان الهزل في قدر المهر على ما ذكرنا آنفًا، وهو أن المهر تبع للشيء الذي لا يؤثر فيه الهزل وهو النكاح فلا يؤثر في تبعه فكان المهر هو المذكور في العلانية ضرورة .

(فإن ذلك على هذه الأوجه أيضًا) وهي اثنا عشر وجهًا وهي: أن الهزل إما أن دخل في الأصل، أو في قدر المال، أو في جنس المال، ثم تدور هذه الثلاثة في الأربعة التي ذكرناها من البناء والإعراض ولم يحضُرهما شيء واختلفا فكان اثني عشر وجهًا.

(لكنه غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع) أي مشيئة المرأة الطلاقَ

ووجب المال بالإجماع،

غير مقدرة عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ بخلاف الخيار في البيع فإنه مقدّر بالثلاث عنده؛ لأن البيع يفسُد بالشروط الفاسدة فيفسُد البيع بالهزل؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط مؤبّدًا وعنده أن المفسد إذا ارتفع قبل مُضي ثلاثة أيام يعود إلى الجواز.

أما إذا ارتفع بعد ثلاثة أيام فلا يعود إلى الجواز.

و أما الخلع فلا يفسد بالشرط الفاسد فيصح اختيار الخلع من المرأة وإن كان بعد الثلاث وهذا لأن الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لما أن تعليق الطلاق بالشرط جائز لكون الطلاق من الإسقاطات بخلاف البيع، فإن تعليق البيع بالشرط باطل؛ لأنه من الإثباتات وثبت خيار الشرط في البيع بالنص بخلاف القياس، وقد ورد مقدّرًا بالثلاث فيبطل فيما وراء المنصوص عملاً بالقياس.

أما هذا فملائم للقياس فصح غير مقدّر فلا ضرورة في التوقيت بالثلاث. وإن هزلا بالكل أي بأصل الخلع والبدل والجنس وهذا لزيادة التأكيد فإن الهزل لما كان في أصل الخلع كان أيضاً في البدل والجنس.

(**ووجب المال بالإجماع**) أما عندهما فلأن الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال بطريق التبعية لوقوع الطلاق.

وأما عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فلأن المواضعة بطلت في صورة الإعراض بأعراضهما وكذلك إن اختلفا. أما عندهما فلما ذكرنا أن الهزل لا

و إن القول قول من يدعي الإعراض عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ؛ لأنه جعل ذلك مؤثرًا في أصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يفيد الاختلاف وإن سكتا ولم يحضرهما شيء فهو جائز لازم بإجماع، وأما إذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فإن اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لأنهما جعلا المال لازمًا بطريق التبعية،

يؤثر في الخلع وفي بدله فيقع الطلاق ويجب المال .

و أما عنده (**فلأنه جعل القول قولَ من يدّعي الإعراض**) في جميع الصور وكذلك في صورة السكوت؛ لأنه جعل الإيجاب أولى، (**لأنه يجعل ذلك مؤثرًا في أصل الطلاق**) أي يجعل الهزل مؤثرًا في الطلاق من حيث إنه لا يقع كما في البيع (**وعندهما هو جائز**) أي الخلع واقع ثابت، (**ولا يفيد الاختلافُ**) أي اختلاف الزوجين في البناء والإعراض؛ لأن عندهما الهزل غير مؤثر في باب الخلع أصلاً؛ لأنه غير مؤثر في أصل الطلاق ولا في البدل أيضًا ويجب المسمى إذا اتفقا على البناء .

فكذلك إذا اختلفا بل بالطريق الأولى فلا يفيد اختلاف الزوجين؛ لأن الحكم في حال اتفاق الزوجين على البناء أو على الإعراض أو عند اختلافهما سواء يعني أن الخلع واقع والمالَ لازم فلا يفيد الاختلاف فكان الجواب في هذا الفصل عند الكل واحداً، لكن على اختلاف التخريج، فعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ باعتبار المعنى الذي ذكرنا، وهو أنهما إذا اختلفا في البناء والإعراض كان القول قول من يدّعي الإعراض، وعندهما باعتبار عدم تأثير الهزل في الخلع أصلاً (**لأنهما جعلا المال لازمًا بطريق التبعية**) يعني أن

وعند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها ؛ لأن الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط ، وإن اتفقا على

الخلع واقع بالهزل؛ لأن الهزل لا يؤثر فيه عندهما فيجب المال كله أيضا وإن كان الهزل يؤثر في إيجاب المال كما في البيع ؛ لأنه ثبت المال هنا في ضمن الخلع والعبرة للمتضمِّن لا للمتضمَّن كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن فلم يؤثر الهزل في المال أيضًا لذلك فيجب جميع المسمى وإن كان إيجاب المال في بعضه بطريق الهزل .

(**يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها**) أي باختيار المرأة جميع المسمى في الخلع جدًا، وهذا لأن الهزل لما كان مؤثرًا في الخلع عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لم يقع الطلاق فيما إذا اتفقا على البناء، فوجب أن يتعلق الطلاق باختيارها كلَ البدَل جدًا؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط وفي خيار الشرط يتعلق باختيارها فكان الطلاق معلَّقا بقبول كل البدل أو البدل ألفان فكان الخلع واقعًا على الألفين .

أما في أحد الألفين فلا شك ؛ لأنه جدّ فيتعلق به لا محالة وكذلك يتعلق بالألف الأخرى؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط والمعلَّق بالشرط لا يوجد قبل وجود الشرط ؛ (**لأن الطلاق يتعلق بكل البدل**) ؛ لأن الطلاق يتعلق بما علّق به الزوج والزوج علق الطلاق بألفين وإن كان هازلين بأحدهما والمرأة ما قبلت بعضها جدًا لكونهما هازلين في الألف فيكون القبول واقعًا ببعض البدَل لا بكله فلا يقع الطلاق كما إذا قال : أنت طالق بألفين فقبلت أحدَ الألفين .

(**وقد تعلق بعضه بالشرط**) أي بعض البدل بالشرط وهو اختيارها فلا بد

الإعراض لزم الطلاق والمال كله، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ لأنه حمل ذلك على الجِد وجعل ذلك أولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك إن اختلفا.

وأما إذا هزلا بأصل المال فذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فإن المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل

من وجوده لوقوع الطلاق؛ لأن الهزل من جانبها بمنزلة خيار الشرط ولا يقال بأن الألف في هذا جدّ، وقد وُجد القبول فصار كأن الخلعَ واقع على الألف فيقع الطلاق؛ لأنا نقول: نعم كذلك.

لكن الألف الأخرى معلق وجوبها باختيارها والطلاق معلق بالألفين حالة الخلع فتعلّق بهما جميعًا. غاية ما في الباب أن النظر إلى الألف الجِد يوجب وقوع الطلاق والنظر إلى الألف الأخرى لا يوجب فلا يجب بالشك، والفقه فيه ما ذكرنا قبل هذا وهو أنه بمنزلة خيار الشرط والمعلّق بالشرط عَدَمٌ قَبْل وجود الشرط.

(**وعندهما كذلك لما قلنا**) أي يقع الطلاق ويجب المال كله لما قلنا من أصلهما أن الهزل لا يؤثر في الخلع فكذا في بدله.

(**وأما إذا هزلا بأصل المال**) أي بجنس المال بأن ذكرا في العلانية أن بدل الخلع الدنانير (**وغرضهما الدراهم فإن المسمى هو الواجب عندهما**) أي عند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ (**في هذا بكل حال**) أي سواء اتفقا على الإعراض أو البناء أو اختلفا أو اتفقا على أنه لم يحضُرهما شيء لما بينا

الفسخ تبعًا، وأما عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فإن اتفقا على الإعراض وجب المسمى، وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق، وإن اختلفا فالقول قول من يدعي الإعراض وكذلك هذا في نظائره.

وأما تسليم الشفعة فإن كان قبل طلب المواثبة،

أن الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع وفي بدله، فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية للخلع، (**وصار**) أي وصار وجوب المال (**كالذي لا يحتمل الفسخ بطريق التبعية**) للخلع، وإن كان وجوب المال في نفسه مما يحتمل الفسخ.

(**وكذلك هذا في نظائره**) أي الحكم الذي بينا في الخلع هو الحكم في نظائره وهو الصلح عن دم العمد والعتق على مال. أطلق لفظ الجمع على الاثنين حيث لم يقل في نَظِيرَيه لقرب الاثنين من الجمع أو أراد بقوله: «في نظائره» إلحاق ما هو في معناهما كالطلاق على مال وإن لم يذكره؛ لأن الطلاق على مال بمنزلة العتق على مال فجاز أن يُلحق بهما، فكانت هذه الثلاثة حينئذ نظائر الخلع .

والدليل على صحة ما ذكرنا من أن الطلاق على مال ملحق بالعتاق على مال ما ذكره في باب التلجئة من إكراه «المبسوط» فقال: ولو طلق امرأته على مال على وجه الهزل أو أعتق عبده على مال على وجه الهزل وقد تواضعا قبل ذلك أنه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال، ثم قال: وهذا عندنا قول أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ .

فإن ذلك كالسكوت مختار فتبطل الشفعة، وبعد الطلب والإشهاد السلم باطل لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك إبراء الغريم.

وأما عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - يتوقف وقوع الطلاق والعتاق على وجود الإجازة بين المرأة والعبد إلى آخره[1].

(**فإن ذلك كالسكوت مختار**) لما أنه لمّا اشتغل بتسليم الشفعة هازلاً صار ساكتًا عن طلب الشفعة والشفعةَ تبطل بالسكوت عن طلبها بعد العلم بالبيع فكان التسليم تسليمًا.

وأما إذا كان تسليم الشفعة هازلاً بعد طلب المواثبة[2] والإشهاد فبطل التسليم والشفعة باقية لما ذكرنا أن الهزل بمنزلة خيار الشرط أبدًا والتسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط، حتى إنه إذا قال سلّمت شفعتي على أني بالخيار ثلاثة أيام فإن التسليم باطل والشفعة باقية فكذا في صورة الهزل، ولأن الشفعة لا تبطل بعد طلب المواثبة والإشهاد بصريح السكوت فكذا لا تبطل بدلالة السكوت ولا كذلك قبل طلب المواثبة.

(**وكذلك إبراء الغريم**) أي أن ربّ الدين إذا أبرأ غريمه هازلاً يبطل إبراؤه، وبقي الدين كما كان كما في إبراء الغريم بشرط الخيار حيث لا يبرأ هناك فكذلك في الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط.

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ١٢٤.

(٢) وثب الشيء: طلبه، قوله «الشفعة لمن واثبها» أي لمن طلبها على وجه المسارعة والمبادرة، مفاعلة من الوثوب على الاستعارة.
راجع: المغرب ٢ / ٣٤١.

وأما القسم الثاني وهو الإقرار فإن الهزل يبطله سواء كان إقرارًا بما يحتمله الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأنه يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به، فصار ذلك كله ما يحتمل النقض.

ألا يرى أن الإقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره أصلاً فكذلك يبطل بالهزل بطلانًا لا يحتمل الإجازة.

(**وأما القسم الثاني وهو الإقرار فإن الهزل يبطله**) أي يبطل الإقرارَ (**سواء كان إقرارًا بما يحتمل الفسخ**) نحو الإقرار بالبيع والإجارة بأن تواضعا على أن يُقرّ عند الناس بالبيع ولكن لا يكون كذلك، (**أو بما لا يحتمله**) كالطلاق والعتاق بأن تواضعا على أن يقر عند الناس بالطلاق والعتاق وهو ليس كذلك فلا يثبت واحد منهما، فحصل من هذا أن الفرق ثابت بين الطلاق هازلاً وبين الإقرار بالطلاق هازلاً حيث وقع الطلاق في الأول دون الثاني.

فإن قلت: ما الفرق الموضح بين هذين الهزلين أي بين الهزل بالطلاق وبين الهزل بالإقرار بالطلاق حيث وقع الأول دون الثاني مع أنهما يتحدان في الحكم في الحد فإن الطلاق كما يقع بالإنشاء كذلك يقع بالإقرار به في الحد، ولأن الهزل إنما يؤثر فيما فيه خيار الشرط وخيار الشرط لا يؤثر في الإقرار بالطلاق فيجب أن لا يؤثر الهزل فيه أيضًا لما أن الهزل إنما يؤثر فيما هو قابل للفسخ بعد الثبوت كما في البيع والإجارة والطلاق الذي وقع بالإقرار بالجِد غير قابل للرفع والفسخ كالطلاق الذي وقع بالإنشاء.

قلت: الفرق بينهما هو أن الواقع بالإنشاء كالشيء الذي ثبت بالآلة المحسوسة وبعد ما ثبت الشيء بالآلة لا يمكن أن لا يُجعل ثابتًا كالقطع الثابت

. . . .

بالسكين والإحراق الثابت بالنار لا يمكن أن يجعل غير مقطوع وغير مُحرَق وإن كان قطعه وإحراقه بطريق الإكراه والهزل، لما أنه ثابت حسًا فلا يمكن ردُّه ودفعه.

وأما الطلاق الواقع بالإقرار فباعتبار أنه أقر طائعًا جادًا وهو إخبار، فكان خبره محمولاً على الصدق وهو الأصل في خبر العاقل البالغ لا باعتبار أن إقراره بالطلاق موضوع لإيقاع الطلاق، فلذلك كان عند قران الشيء الدال على كذبه في إقراره من الإكراه والهزل حُمل خبره على الكذب فلم يقع به الطلاق.

فكان وقوع الطلاق من إقراره بالطلاق لضرورة حمل إقراره على الصدق لا باعتبار أنه موضوع لإيقاع الطلاق بطريق الأصالة بخلاف إنشاء الطلاق بلفظ موضوع له فإنه لا يحتمل غير الإيقاع، فلذلك لم يتغيّر حكمه بالإكراه والهزل.

و الدليل على أن الإقرار بالطلاق غير موضوع لإيقاع الطلاق وإن كان إقراره بطريق الطوع ما ذكر في باب الإكراه على الإقرار من إكراه «المبسوط» في موضعين فقال: لو أقر بالطلاق طائعًا وهو يعلم أنه كاذب في ذلك فإنه يسعه إمساكُها فيما بينه وبين الله تعالى إلا أن القاضي لا يصدقه على ذلك؛ لأنه مأمور بإتباع الظاهر والظاهر أن الإنسان لا يكذب فيما يلحق به الضرر، فإذا كان مكرَهًا وجب تصديقه في ذلك لوجود الإكراه، فلهذا لا يقع به

. . . .

شيء[1] من الطلاق والعتاق، وبهذا خرج الجواب عن خيار الشرط فإنه لا يؤثر في الإقرار بالطلاق؛ لأن خيار الشرط إنما يؤثر فيما يُستقبَل من الأفعال التي وُضعت للإنشاء لا في الماضي والإقرار بالطلاق إخبار عن وقوع الطلاق فيما مضى من الزمان وخيار الشرط لا يعمل في الماضي فبقي الإقرار طائعًا فيقع الطلاق لِما ذكرنا من حمل أمره على الصدق.

وأما قوله: والطلاق الذي وقع بالإقرار في الحد غير قابل للفسخ فلا يؤثر فيه الهزل.

فقلنا: إنما لا يؤثر الهزل فيما إذا وقع الطلاق.

وأما قبل وقوع الطلاق بالإقرار بالطلاق فيمنع الهزلُ الإقرارَ بالطلاق عن وقوع الطلاق به فلا يرد فيه قولك: «إن الهزل لا يؤثر فيما لا يقبل الفسخ والرد».

و قال في «المبسوط» في تعليل بطلان إقرار المكرَه بالطلاق والعتاق: لأن الإقرار خبر متميّل بين الصدق والكذب، والإكراه الظاهر دليل على أنه كاذب فيما يُقرّ به قاصد إلى دفع شره عن نفسه والمخبَر عنه إذا كان كذبا فبالإخبار لا يصير صدقًا.

ألا ترى أن فِريةَ المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقًا بأخبارهم[2]،

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ٨٣.

(٢) انظر: المبسوط ٢٤ / ٨٣.

وأما القسم الثالث فإن الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل؛ لأن الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض، والهزل بكلمة الكفر

وقوله: فلذلك يبطل بالهزل بطلاناً لا يحتمل الإجازة؛ لأن الإجازة تعتمد وجود شيء موقوف سابق عليه وهاهنا الإقرار ما انعقد موجبًا شيئًا، وصار كبيع حر وهو لا ينقلب إلى الصحة بالإجازة لأنه لم ينعقد موقوفًا حتى يحتمل الإجازةَ بخلاف إنشاء البيع والإجارة هازلاً أو مكرَهًا فإنه يبطل في الحال ولكن يحتمل الإجازة؛ لأن الانعقاد مبني على صحة التكلم بوجود أهلية المتكلم ومحل البيع والإجازة وهما موجودان فينعقد.

(**وأما القسم الثالث**) وهو أن يدخل الهزل فيما يبتنى على الأعتقاد، (**فإن الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل**) أي الهزل بالردة كفر لا باعتبار حكم ما هزَل به بل باعتبار عين الهزل، وهذا لأن الهازل بالشيء غير راض بحكم ذلك الشيء ولكنه راض بمباشرة ذلك الشيء، نحو أن يقول هازلاً: الصنم إله مثلاً ـ نعوذ بالله من ذلك ـ فإنه يصير كافراً بهذا القول، وإن كان هازلاً فيه لا بمعنى ما هزل به وهو اعتقاد الألوهية للصنم؛ لأنه غير معتقد لذلك، ولكنه راض بالتلفظ به فيكفُر لاستخفافه بالدين الحق، وأنه كفر، قال الله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ**﴾[١]، فعلم أن

---

(١) سورة التوبة، آية: ٦٥، ٦٦.

استخفاف بالدين الحق فصار مرتدًا بعينه لا بما هزل به، إلا أن أثرهما سواء بخلاف المكره لأنه غير معتقد لعين ما أكره عليه،

استخفاف الدين الحق كفر.

(**فصار مرتدًا بعينه**) أي بعين ما تلفظ من لفظ الكفر، (**إلا أن أثرهما سواء**) أي الكفر الحاصل بعين الهزل والكفر الحاصل بمعنى ما هزل به وهو اعتقاد الصنم إلهًا مَثَلاً سواء؛ لأن كلاً منهما ردة، وإنما قال هذا لجواب شبهة ترد على قوله: «لكن بعين الهزل» و هي أن يقال: إن الهازل غير راض بموجب هذا الكلام فينبغي أن لا يكفر كما في المكرَه حيث لا يكفُر بتلفّظ ما أُكره عليه من كلمة الكفر.

فقال في جوابها: إنما يكفر بعين الهزل لا بما هزل به؛ لأن أثرهما سواء بخلاف المكرَه على الردة؛ لأن الإكراه إنما يتحقق على إجراء كلمة الكفر على اللسان وهو غير راض بإجراء كلمة الكفر فلم يكفر لعدم الرضى لا للفظ ولا لموجبه بخلاف الهازل؛ لأنه راض بإجراء هذه الكلمة وإجراء هذه الكلمة بالرضا استخفاف بالدين الحق واستخفافه كفر لما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ**﴾ الآية.

ولا يقال إن الهازل لا يعتقد الكفر والكفر والإيمان من باب الاعتقاد فكيف يكفر من غير تبدل الاعتقاد من الإيمان إلى الكفر؛ لأنا نقول: قد تبدل اعتقاده من الإيمان إلى الكفر؛ لأن من الاعتقاد الواجب عليه أن لا يعتقد الاستخفاف بالله ولا يرضى به، ولما كان راضيًا بالتكلم بالكلام الذي يوجب

بخلاف مسألتنا هذه.

فأما الكافر إذا هزل بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي، والله أعلم.

الكفر قد بدّل اعتقاده من الإيمان إلى الكفر فيكفر.

(**بخلاف مسألتنا هذه**) أي مسألتنا التي هي مسألة الهازل مخالفة لمسألة المكرَه حيث لا يكفر المكرَه بإجراء كلمة الكفر على لسانه ويكفُر الهازل به لما أن المكره غير راض لا بعين إجراء كلمة الكفر ولا بمعناه بخلاف الهازل فإنه راض بعين إجراء كلمة الكفر فيكفر.

فأما الكافر إذا هزل بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يُحكم بإيمانه؛ فإن المسلم لما كفر بإجراء كلمة الكفر هازلاً وجب أن يُحكم بإسلام الكافر بإجراء كلمة الإسلام على لسانه هازلاً بالطريق الأولى؛ لأن الإسلام يعلو ولا يُعلى.

ألا ترى أن صورة الإكراه المكرَه غير محكوم بكفره إذا أجرى على لسانه كلمة الكفر مكرَهًا ويُحكم بإسلام الكافر إذا أجرى كلمة الإسلام على لسانه مكرَها باعتبار ما قلنا بأن الإسلام يعلو ولا يعلى ترجيحًا لجانب الإسلام مهما أمكن لوجود أحد ركني الإسلام، وهاهنا أولى أن يكون مسلمًا؛ لأن المسلم في ضدّه يكون كافراً.

❁ ❁ ❁

القسم الرابع : وهو السفه

السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل، فإن كان أصله مشروعًا وهو السرف والتبذير لأن أصل البيع

السفه

خفة تعتري الفاعل فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل[1] ، وأراد بالذي ذكر في معنى السفه السفه المصطلح بين الفقهاء لا السفه الحقيقي[2] .

(**بخلاف موجب الشرع من وجه**) وإنما قال من وجه لأن السفه المفسَّر بالتبذير وهو الإسراف في التصرف في ماله ليس بعمل مخالف للشرع من كل وجه؛ لأنه تصرف في ملك نفسه والملك عبارة عن المطلق الحاجز، فكان المالك مطلَقًا تصرفه كيف شاء ولكن فيه صفة التبذير فكان سفيهًا .

(**وإن كان أصله مشروعًا**) أي وإن كان أصل فعل السفه المصطلح بين الفقهاء وهو التبذير في صرف ماله إلى من يستحق الصرفَ إليه وإلى من لا يستحق الصرف إليه مشروعًا؛ لأن ذلك يدل على فرط الجُود وهو مشروع،

---

(١) انظر تعريف السفه في: ص (١١٩٥).

(٢) في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع، ولذلك تكلم الفقهاء فيه وتعلق الأحكام به من منع المال ووجوب الحجر، ولم يفهم عند إطلاقه ارتكاب معصية أخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وإن كان ذلك سفهًا حقيقة .

راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٠٢ مع تصرف في العبارة .

والبـر والإحسـان مـشـروع، إلا أن الإسـراف حـرام كـالإسـراف من الطعـام والشراب، وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية ولا يمنع شيئًا من أحكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال، وأجمعوا أنه يمنع منه ماله في أول ما بلغ بالنص، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ ثم علق الإيتاء بإيناس من الرشد فقال: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.

وهو أيضًا تصرف في مال نفسه كيف شاء وهو مشروع، والإسراف: مجاوزة الحد، وكلا طرفي الأمور ذميم، وخير الأمور أوساطها.

وقيل بالفارسية: اكَر احتياط مبالغت كني در وسوسه افتي[1]، ثم إضافة الأموال إلى المخاطبين في (قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾[2]) باعتبار وصله الولاية والقيام والمحافظة للأموال لا للملك، وفي (قوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[3]) هذه الإضافة للملك، فإن هذه الأموال مملوكة لليتامى لا للأولياء، إلا أن إضافة الشيء إلى الشيء تجوز بأدنى وصلة وملابسة بينهما، كما يصح أن يقال لمن يقرُب من طرف الخشبة: خذ طرفك وإن لم يكن الطرف ملكًا له باعتبار وصلة القرب منه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾[4] والبيوت للأزواج لكنها كانت في أيدي النساء بالسكنى فأضيفت إليهن.

---

(١) معناها: إذا بالغت في الاحتياط تقع في الوسوسة.

(٢) سورة النساء، آية: ٥.

(٣) سورة النساء، آية: ٦.

(٤) سورة الطلاق، آية: ١.

قال أبوحنيفة رحمه الله: أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه، فإذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط المنع؛ لأنه إما عقوبة وإما حكم لا يعقل معناه

(**الخبرة**): الامتحان. (**حدث ضرب من الرشد**) لاستيفاء مدة التجربة وهي مدة خمس وعشرين سنة[1]، فإن هذه المدة مدة استيفاء التجربة وانتهاء آثار الصبا، فإن هذه مدة تصلح لأن يكون الإنسان فيها جَدًّا فحينئذ يصير فرعه والِيًا، فمحال أن يكون هو موصوفًا بأوصاف الصبا ويكون هو محجورًا عليه بعده مع وجود عقله.

(**إما عقوبة**) زجرًا له عن فعله الحرام ومنعًا له عن ذلك، (**وإما حكم لا يُعقل معناه**)؛ لأن منع المال عن مالكه لا يُعقل؛ لأن الملك عبارة عن المطلق الحاجر على ما مر فعكس الأمر في حقه وهو أن يُحجر المالك عن التصرف في ملكه ويُطلَق غيرُه بالتصرف فيه من غير رضا مالكه حكم لا يُعقل معناه.

---

(١) هذا عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله -، أما عند الصاحبين والإمام مالك والشافعي وأحمد - رحمهم الله - إلى أن يؤنس رشده، ويؤيد قول الجمهور ظاهر الآية: ﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ لأن دفع المال علق بإيناس الرشد لا ببلوغ سن معينة.
راجع في المسألة: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٠٣، كشف الأسرار للنسفي ٢ / ٥٥٨ - ٥٥٩، شرح ابن الملك ص ٩٨٩، التلويح على التوضيح ٢ / ١٩١، فتح القدير شرح الهداية ٩ / ٢٦٠ - ٢٦٢، الشرح الصغير ٣ / ٣٨٧ - ٣٩١، بداية المجتهد ٢ / ٢٧٩، المهذب ١ / ٣٣٨ - ٣٣٩، المجموع ١٣ / ٣٦٦ - ٣٦٧، المغني لابن قدامة ٤ / ٥٢٤.

فيتعلق بغير النص، فإذا دخله شبهة أو صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه. واختلفوا في وجوب النظر للسفيه، فقال أبو حنيفة - رحمه الله - : لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز أن يكون سببًا للنظر.

ألا يرى أنه من قصر في حقوق الله عزوجل مجانة وسفهًا لم يوضع عنه الخطاب نظرًا.

(**فيتعلق بعين النص**)؛ لأن الحكم الذي هو للعقوبة أو الحكمَ الذي هو غير معقول المعنى لا يمكن تعديتُه.

و قوله: (**فإذا دخله شبهة**) يتعلق بقوله: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ**﴾أي دخله شبهة في بقاء السفه.

و قوله: (**أو صار الشرط في حكم الوجود**) يتعلق بقوله: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا**﴾أي صار إيناس الرشد المنكّر في حكم الوجود (**وجب جزاؤه**) وهو الدفع؛ لأن ذلك جزاء الشرط وهو قوله تعالى: ﴿**فادفعوا**﴾.

(**واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال أبو حنيفة - رضي الله عنه -**) لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي - رحمهم الله - يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ.

إلا أن أبا يوسف ومحمدًا - رحمهما الله - قالا: إن الحجر عليه على سبيل النظر له، وقال الشافعي: على سبيل الزجر والعقوبة عليه، ويتبين هذا الخلاف بينهم فيما إذا كان مفسدًا في دينه مصلحًا في ماله كالفاسق، فعند

بل كان مؤكدًا لازمًا، وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا تبطل في ذلك عباراته ولا يعطل عليه أسباب الحدود والعقوبات.

وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ النظر واجب حقًا للمسلمين،

الشافعي يُحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق العقوبة والزجر، ولهذا لم يجعل الفاسق أهلاً للولاية وعندهما لا يُحجر عليه. كذا في «المبسوط»[1].

(**بل كان مؤكدًا**) أي بل كان الخطاب مؤكدًا ولازمًا بسبب التقصير في حقوق الله تعالى، مجانة وسفهًا لا أن يكون الخطاب ساقطًا عنه؛ لأن الترك موجب العقل، والشرع بعد وجود العقل زيادة تأكيد في لزوم الخطاب لا سقوط الخطاب.

ألا ترى إلى قوله عليه السلام: «**ويل للجاهل مرة وللعالِم سبعين مرة**»[2].

(**وقد يُحبس عقوبة**) أي في حقوق العباد كما إذا مطل ديون أرباب الديون.

(**النظر واجب حقًا للمسلمين**) أي الحجر للسفيه عن التصرفات واجب حقًا للنظر والمرحمة لأجل المسلمين؛ لأنه ربما يكون للمسلمين على السفيه ديون فلو لم يحجر عن التصرفات يُتلف ماله ويضر بالمسلمين الذين هم أرباب

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ١٥٧.
وعند المالكية والحنابلة يحجر عليه.
راجع: الهداية ٩ / ٢٥٩، الكافي لابن عبدالبر ص ٤٢٣، المجموع ١٣ / ٣٧٧، المغني ٤ / ٥٠٨.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، لكن ذكر المناوي في فيض القدير ٦ / ٣٧٠حديث رقم ٩٦٥٧ بلفظ: «**ويل لمن لا يعلم، وويل لمن يعلم ولا يعمل سبع ..**».

وحقًا له لدينه لا لسفهه.

ألا يرى أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة، وإن أصر عليها وقاساه بمنع المال.

الديون[1] .

(**وحقًا له لدينه**) أي النظر واجب للسفيه لأجل دينه الإسلام؛ لأنه لو لم يُحجر عسى أن يُتلف ماله ولا يبقي لنفسه شيئًا ينفقه على نفسه، ثم الحجر عندهما عن التصرفات إنما هو عن التصرفات التي هي قابلة للفسخ كالبيع والإجارة.

وأما عن التصرفات التي لا تقبل الفسخ كالطلاق والعتاق فلا يتحجر عنها بالاتفاق؛ لأن السفيه في معنى الهازل فلذلك يؤثر الحجر عليه فيما يؤثر فيه الهزل وما لا فلا. وقوله: (**لا لسفهه**) جواب عما قاله أبوحنيفة - رضي الله عنه - بقوله: «لما كان السفه مكابرة وتركا إلى قوله: لم يجز أن يكون سببًا للنظر».

(**وقاساه بمنع المال**) أي وقاس أبويوسف ومحمد - رحمهما الله - حجر السفيه عن التصرفات على منع ماله عنه إذا بلغ سفيهًا.

(**أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا**)، فإن العفو عمن

---

(١) فإن أبابكر الجصاص - رحمه الله - كان يقول: ضرر السفه يعود إلى الكافة، فإنه لما أفنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالاً على الناس وعيالاً عليهم يستحق النفقة من بيت المال، والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالإجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس.
راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٠٦.

وقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة، وإنما يحسن إذا لم يتضمن ضررًا فوقه وهاهنا يتضمن ضررًا فوقه وهو وقف أهليته وإلحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال لما قلنا: إنه غير معقول، ولأنه عقوبة لا يحتمل المقايسة ولأن اليد للآدمي نعمة زائدة،

وجب عليه القصاص حسن، قال الله تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[2] ولم يُخرجه بكبيرته عن استهال[3] المرحمة في الدنيا، وهذا لأنه وإن كان مرتكبًا للكبيرة فكيمياء الإيمان معه، وخاصية الكيمياء هي أن تجعل الصُفر ذهبًا، فكذلك الإيمان يجعل غيرَه طاعة، وإليه وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[4] .

(وأما في الآخرة) فإن الكبيرة سوى الكفر جائز المغفرة، فكان العفو عن صاحب الكبيرة في الآخرة حسنًا أيضًا .

و قوله: (النظر من هذا الوجه جائز لا واجب) جواب عن قولهما . يعني أن ما ذكرتم لا يدل على أن النظر واجب، بل يدل على أنه جائز حسن كما في حق صاحب الكبيرة فَلِمَ قلتم أنه واجب ؟ ثم قوله: (وإنما يَحسُن إذا لم يتضمن ضررًا فوقه) جوابٌ لما يرد شبهةً على ذلك الجواب الذي أجاب به

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٧ .

(٢) سورة البقرة، آية: ١٧٨ .

(٣) استهل: استحق .

(٤) سورة الفرقان، آية: ٧٠ .

. . . .

أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ عن قولهما بقوله: «النظر من هذا الوجه جائز لا واجب» بأن يقال: لمّا دل هذا على الجواز فلِمَ لَمْ تقل أنت في هذا بجواز الحجر على السفيه؟

فقال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ في جوابه: وإنما يجوز ويَحسُن إذا لم يتضمن ضرر الحجر ضرراً يفوق ذلك الضررُ على الضرر الذي يلزم عند ترك الحجر وهاهنا كذلك، فإن الحجر يلزم أن يكون كلام الرجل المنطيق ملحقًا في اللغو بالنعيق.

وذاتُ الإنسان الصائم القائم مشبّها بالبهائم في سلب ولايته وبطلان تصرفاته وولاية غيره عليه، وتحمُّل الضرر الأدنى يجوز أن يكون حسنًا بمقابلة حصول نفع يماثل ذلك الضرر، فصار كأنه لم يتضرر لمعادلة الضرر بالنفع كما في التجارات التي لا ربح فيها ولا خسران لما أن ضرر زوال العين ينجبر بحصول نفع ثمن يعادله في القيمة فصار كأنه لَم يتضرر بزوال العين.

وأما إذا زال العين عنه بمقابلة حصول نفع لا يماثل عشر قيمته فلا يرضى به عاقل، وروي في قصة معاوية[1] ـ رضي الله عنه ـ أنه دخل عليه أعرابي يومًا

---

(١) هو الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف الخليفة الأموي، أمير المؤمنين، أول خلفاء بني أمية، أبوعبدالرحمن، أسلم مع أبيه وأمه وأخيه في فتح مكة، وقال معاوية: إنه يوم الحديبية وكتم إسلامه، وشهد مع رسول الله ﷺ حنينًا، وكان أحد الكتاب لرسول الله ﷺ، ثم استخلفه أبوبكر على الشام، وأقره عمر وعثمان على ذلك، وكان يوصف بالدهاء والحلم والوقار، ودعا له النبي عليه السلام فقال: «**اللهم اجعله هاديًا مهديًا**» توفي =

فقال لمعاوية: أمك كانت عظيمة الكفَل[1]، فحلُم معاوية عنه، فقال: لأجل ذلك كان يحبُها أبي، فخرج الأعرابي من عنده فرأى ابنه يزيد[2] فقال: كانت جدّتك عظيمة الكفل فضربَه يزيد بالسيف وقتله، فسمع معاوية ذلك فقال: قتله حِلمي فلو أن معاوية أدَّبه على ذلك لَما فعل به يزيد ما فعله[3]، أوردوا هذه القصة في هذا المقام لبيان تحمّل ضرر التأديب الذي هو الأدنى من الأعرابي كان حسنًا بمقابلة حصول نفع الحياة الذي يفوق على ذلك الضرر، وأما عند غلبة الضرر على النفع فلا .

(**واللسان والأهلية نعمة أصلية**) لما أن الإنسان إنما باين سائر الحيوان بالبيان، قال الله تعالى: ﴿**الرَّحْمَٰنُ ① عَلَّمَ الْقُرْآنَ ② خَلَقَ الْإِنسَانَ ③ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾[4] منّ الله تعالى على الإنسان بعد خلقه وإيجاده بتعليم البيان .

= سنة ٦٠هـ بدمشق .
انظر: الإصابة ٣ / ٤١٢، الاستيعاب ١ / ٨٩ رقم، تهذيب الأسماء / ١٠٢٢، تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ٨٩ رقم٢٥٧ .

(١) ربما يريد به معنى قبيحًا .

(٢) هو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان . . . أبو خالد القرشي، عقد له أبوه بولاية العهد من بعده، فتسلم الملك عند موته في رجب سنة ٦٠هـ وله ثلاث وثلاثون سنة، وتوفي في نصف ربيع الأول سنة ٦٤ هـ .
انظر: تهذيب سير أعلام النبلاء ١ / ١٢٨رقم ٣٨٩ .

(٣) لم أقف على مرجع القصة .

(٤) سورة الرحمن، آية: ١ ـ ٤ .

فيبطل القياس لإبطال أعلى النعمتين باعتبار أدناهما .

و قال : بهذه الأمور صارت حقًا للعبد رفقًا به ، فإذا أدى إلى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين .

فعلم بهذا أن نعمة بعد الوجود لم تكن تساوي نعمة البيان في حق الإنسان ، ففي حجر السفيه عن التصرفات على وجه لا اعتبار لكلامه أصلاً كان فيه تفويتٌ لأعلى النعم كلها فلا يكون ذلك من النظر له بل هو أقوى الإضرار به ، فكان تدبير النظر له بهذا الطريق عائدًا على موضوعه بالنقض .

(**فيبطل القياس**) ؛ لأن من شرط صحة القياس أن يكون الفرع نظيرًا للأصل (**لإبطال أعلى النعمتين**) وهو نعمة اللسان (**باعتبار أدناهما**) وهو نعمة اليد فهو لا يصح .

كما إذا أكره على شرب الخمر بالقتل يلزم عليه شرب الخمر لأن في شرب الخمر إزالة جزئه وهو العقل وفي الامتناع عنه إزالة كله بالقتل وهو النفس فلا يباح اختيار إزالة النفس باعتبار إبقاء جزئها .

(**وقال : بهذه الأمور صارت حقًا للعبد رفقًا به**) أي صحة العبارة واليد واللسان ثبتت رفقًا بصاحبها ، (**فإذا أدى إلى الضرر وجب الرد**) لئلا يصير الرفق عائدًا على موضوعه بالنقض ؛ لأن هذه النعم ثبتت لنفع صاحبها فإذا صار اعتبارُها ضررًا لا يبقى الانتفاع بهذه النعم ، فالعقل نعمة عظيمة فإذا لم يتأمل صاحب العقل بعقله في آيات الله تعالى حتى استحق به العقاب صار وجود العقل ضررًا له .

ألا ترى أن المجنون لا يُعاقب باعتبار عدم العقل والعاقل يعاقب باعتبار

وإن لم يكن للمسلمين حق في عين المال، وهذا قياس ما روي عن أبي يوسف - رحمه الله - فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه أنه يمنع عنه، فصار الحجر عندهما مشروعًا بطريق النظر .

وإنما يجب أن ينظر إلى ما فيه نظر له أبدا فلا يلحق بالصبي خاصة ولا بالمريض ولا بالمكره لكن يجب إثبات النظر بأي أصل أمكن اعتباره .

وجود العقل عند ترك التأمل، فكذلك نفع البصر والسمع، فإن البصير والسميع لما لم ينتفع بهما كان وجودهما أضرَّ من عدمهما، فلذلك كان الكفار أضل من الأنعام، قال الله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾[1] .

(**وهذا قياس ما روي عن أبي يوسف - رحمه الله -**) أي حجر السفيه عن التصرف في ملكه لدفع ضرر المسلمين نظير ما روي عن أبي يوسف في أن صاحب الملك يُمنع عن التصرف في ملكه لتأذي جاره[2] .

و ذكر في «التتمّة» وعن أبي يوسف - رحمه الله - من اتخذ داره حمامًا فتأذى الجيران من دخانه فلهم منعه إلا أن يكون دخان الحمام مثل دخان الجيران[3] .

(**وإنما يجب أن يُنظر إلى ما فيه نظر له أبدًا فلا يلحق بالصبي**) إلى آخره . يعني لما كان حجر السفيه عندهما لأجل النظر له لدينه أو للمسلمين يجب علينا أن ننظر في أي موضع من المواضع المجمع عليها من مسائل الصبي

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٧٩ .
(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٠٩ .
(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٠٩ .

. . . .

والمريض والمكره يتحقق النظر له عند إلحاقه به يُلحق به، فلا يقتصر بالإلحاق بالصبي لا غير ولا بالمريض لا غير ولا بالمكره لا غير بل في أي موضع يتيسّر النظر له فيُلحق هو به .

و ذكر بيان إلحاق المحجور عليه بسبب السفه بهذه المواضع من المسائل في حجر «المبسوط» .

أما إلحاقه بالمريض فهو أن السفيه البالغ المحجور عليه إذا تزوج امرأة جاز نكاحه ويُنظر إلى ما تزوجها عليه وإلى مهر مثلها فيلزمه أقلهما ويبطل الفضل عن مهر مثلها أو مما سمي، وهو في ذلك كالمريض المديون فإن التزوج من حوائجه، وكذلك لو جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حراً لا سبيل عليه والجارية أم ولد له، فإن مات كانت حرة لا سبيل عليها لأحد؛ لأن توفير النظر في إلحاقه بالرشيد في حكم الاستيلاد فإنه محتاج إلى ذلك لإبقاء نسله وصيانة مائه . ويُلحق في هذا الحكم أيضًا بالمريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته .

وأما إلحاقه بالمكرَه فهو أن المحجور عليه بسبب السفه إذا اشترى ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدًا ويعتق الغلام حين قبضه، ويُجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه؛ لأنه ملك ابنه ثم يسعى في قيمته للبائع .

على ما هو مذكور في المبسوط. وهو أنواع عندهما.

و أما إلحاقه بالصبي ففي هذه الصورة أنه ليس للبائع في مال المشتري شيء من ذلك؛ لأنه وإن ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لِما في ذلك من الضرر عليه، وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي، وإذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له أيضًا شيء من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع[1]، وهذا الذي ذكرتُه هو ما أحال به على «المبسوط» في قوله: (**على ما هو مذكور في «المبسوط»**).

و قوله: (**عندهما**) ظرف لقوله: «أنواع» أي تنويع الحجر على هذه الأنواع الثلاثة إنما هو عندهما لا عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فإن عنده لا حجر أصلاً على الحر العاقل البالغ فلا يتأتى التنويع.

وذكر في حجر «المبسوط» قال أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ الحجر على الحر باطل. ومراده إذا بلغ عاقلاً، وحُكي عنه أنه كان يقول: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يُحجر عليهم.

فالمفتي الماجن يفسد على الناس دينهم، والمتطبب الجاهل يُفسد أبدانهم، والمكاري المفلس يُتلف أموالهم فيُمنعون من ذلك دفعًا للضرر.

ثم الاختلاف بين العلماء وراء هذا في فصلين؛ أحدهما: الحجر على السفيه المبذِّر والآخر الحجر على المديون بسبب الدين ـ وذكر تفسير الحجر

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ١٦٩ بتصرف الشارح في العبارة.

. . . .

على السفيه بأحكامه إلى أن قال ـ ثم إذا بلغ سفيهًا عند محمد ـ رحمه الله ـ يكون محجوراً عليه بدون حجر القاضي .

وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ لا يصير محجوراً عليه ما لم يحجر عليه القاضي، وكذلك لو بلغ رشيداً ثم صار سفيًها فمحمد ـ رحمه الله ـ يقول : قد قامت الدلالة لنا على أن السفه في ثبوت الحجر به نظير الجنون والعته والحجر يثبت بنفسهما هناك من غير حاجة إلى قضاء القاضي فكذلك بالسفه، وأبويوسف ـ رحمه الله ـ يقول الحجر على السفيه لمعنى النظر له، وهو متردد بين النظر والضرر، ففي إبقاء الملك له نظر وفي إهدار قوله ضرر وبمثل هذا لا يترجح أحد الجانبين منه إلا بقضاء القاضي .

ولأن الحجر بهذا السبب مختلَف فيه بين العلماء فلا يثبت إلا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدَين، ثم قال : والكلام في الحجر بسبب الدين في موضعين : أحدهما ـ أن مَن ركَبتْه الديون إذا خيف أن يلجئ ماله بطريق الإقرار فطلب الغرماء من القاضي أن يحجر عليه عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لا يحجر عليه القاضي وعندهما يحجر عليه، وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه في المال الذي كان في يده عند الحجر وينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده وفي هذا الحجر نظر للمسلمين .

فإذا جاز عندهما الحجر عليه بطريق النظر له فكذلك يُحجر عليه لأجل النظر للمسلمين، وعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ كما لا يُحجر على المديون

حجر بسبب السفه مطلقًا، وذلك يثبت عند محمد ـ رحمه الله ـ بنفس السفه إذا حدث بعد البلوغ أو بلغ كذلك، وقال أبو يوسف ـ رحمه الله ـ لابد من حكم القاضي؛ لأن باب النظر إلى القاضي. والنوع الثاني إذا امتنع المديون

نظرًا له فكذلك لا يحجر عليه نظرًا للغرماء لِما في الحيلولة بينه وبين التصرف في ماله من الضرر عليه .

وإنما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه إلحاق الضرر إلا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس في الدين لأجل ظلمه الذي تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه منه، وخوف التلجئة ظلم موهوم منه فلا يُجعل كالمتحقق، ثم الضرر في إهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يُستدل بثبوت الأدنى على ثبوت الأعلى .

ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت إلا بقضاء القاضي، ومحمد ـ رحمه الله ـ يُفرق بين هذا وبين الأول فيقول: الحجر هنا لأجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم، وذلك لا يتم إلا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لأجل النظر له ـ وكونه سفيهًا لا يتوقف على طلب أحد فيثبت حكمه بدون القضاء لذلك ـ.

و الفصل الثاني ـ أنه لا يباع على المديون ماله في قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ العروض والعقار في ذلك سواء، وقال أبويوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ يبيع عليه ماله فيقضي دينه بثمنه إلى آخره[1] .

(**حجر بسبب السفه مطلقًا**) أي سواء سفه بعد أن بلغ رشيدًا أو بلغ سفيهًا .

---

(١) راجع: المبسوط ٢٤ / ١٥٧، ١٦٣ ـ ١٦٤، وكذلك الهداية مع شرحها فتح القدير ٩ / ٢٦٤ .

عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه أمواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك ضرب حجر .

والثالث أن يخاف على المديون أن يلجئ أمواله ببيع أو إقرار فيحجر عليه ، على أن لا يصح تصرفه إلا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فإن ذلك واجب ليعلم أن طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين ، فأما أن يكون السفه من أسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الأولياء .

(لكنه بمنزلة العَضل)[1] من الأولياء معناه أن للولي أن يمنع الحرة العاقلة البالغة من التزوج ليحصُل التزوج برأي الولي ، ولئلا تقع المرأة تحت غير كفء ، ولئلا تنسب إلى الوقاحة بمباشرة النكاح بنفسها بدون رأي الولي ، فلهذا ملك الأولياء عضلهن ندبًا لا حتمًا عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - ، وعند محمد - رحمه الله - حتمًا ، وكذلك عند أبي يوسف - رحمه الله - في رواية عنه حتى يتوقف نكاحها بدون الولي إلى إجازة الولي[2] .

ووجه الاتصال بمسألة السفيه أن شرعية العضل إنما كانت نظرًا للأولياء وللمرأة لا أنها تصير موليًا عليها في الحقيقة ، فكذلك الحجر ثبت في حق السفيه نظرًا له ؛ لا أن السفه يوجب النظر في الحقيقة ، وقيل لقوله : «بمنزلة العضل» معنى آخر وهو أن المديون في امتناعه عن أداء الديون بمنزلة عضل

---

(١) العَضَلُ : بالتحريك جمع عضلة الساق ، وعَضَلَ يَعْضُلُ عضلاً : ضيق عليه ومنعه وحبسه عما يريده .

راجع : الصحاح ٥ / ١٧٦٦ مادة : عضل ، الرائد ٢ / ١٠٣١ .

(٢) انظر : الهداية مع شرحها فتح القدير ٣ / ٢٥٦ .

....

الولي وهو امتناع الولي عن تزويج وليته عند مخاطبة الكفء الخاطب، فإن القاضي يقوم مقامَه ويزوج وليته وينحجر الولي عن العضل، وهذا قول قيل فيه، لكن لفظ الكتاب لا يُساعده؛ لأنه لو كان معناه هذا لقيل لكنه بمنزلة عضل الأولياء، ولكنه لما قال: بمنزلة العضل من الأولياء، علم أن المعنى هو الأول، ولأن في تعليل «الأسرار» إشارة إلى المعنى الأول[١] .

وحاصل ذلك أن من امتنع عن إيفاء حق مستحق عليه وهو مما لا تجري فيه النيابة ناب القاضي فيه منابه . كالذمي إذا أسلم عبدُه فأبى أن يبيعه باعه القاضي عليه لهذا، والعنِّين[٢] بعد مضي المدة إذا أبى أن يُفارقها ناب القاضي منابه في التفريق بينهما .

❁ ❁ ❁

(١) راجع: كتاب النكاح باب شروط النكاح اللوحة رقم ١٦٥ من فلم رقم ٢ الموجود بجامعة أم القرى بمكة المكرمة والمصورة عن مكتبة أحمد الثالث بتركيا .

(٢) العنةُ: عجز يصيب الرجل فلا يقدر على الجماع .
راجع: المعجم الوسيط ص ٦٣٣: العنة .

القسم الخامس: وهو السفر

السفر هو الخروج المديد، وأدناه ثلاثة أيام ولياليها على ما عرف، وإنه لا ينافي شيئًا من الأهلية ولا يمنع شيئًا من الأحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقًا لأنه من أسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض؛

[«**السفر**»]

(**لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقًا**) أي سواء كان فيه المشقة أو لم تكن، حتى إن السلطان إذا تنزه من بستان إلى بستان في سفره فإنه يترخص برخص المسافرين[1] باعتبار وجود نفس السفر من غير توقف إلى وجود نفس المشقة، أي من غير توقف إلى وجود المشقة القوية إذ هو عبارة عن الخروج المديد[2] فكان فيه تحرك ممتد، ونفس التحرك أشق على النفس من السكون في مكان واحد خصوصًا ما إذا كان ممتدًا، فلذلك قال في الكتاب (**لأنه من أسباب المشقة لا محالة**).

---

(١) انظر هذا القول في: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦١٤.

(٢) السفر في اللغة: قطع المسافة، والجمع الأسفار.

و في الاصطلاح: هو الخروج على قصد المسير إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام فما فوقها سير الإبل ومشي الأقدام مع الاستراحات المعتادة.

انظر: الصحاح ٢ / ٦٨٥ مادة: سفر، التعريفات ص ٥٧، التعريفات الفقهية ص ٣٢٢، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦١٤، عوارض الأهلية ص ٤٥٥.

لأنه متنوع على ما قلنا، واختلفوا في أثره في الصلوات فهو عندنا سبب للوضع أصلاً حتى إن ظُهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه.

وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان .

أما الأولان: فأحدهما أن القصر أصل والإكمال زيادة. قالت عائشة رضي الله عنها: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر» والأصل لا يحتمل المزيد إلا بالنص .

والثاني: أنا وجدنا الفضل على ركعتين إن أداه أثيب عليه، وإن تركه

و قوله: (لأنه متنوع على ما قلنا) أي في باب تقسيم المأمور به بقوله: «وأما المريض فالصحيح عندنا فيه أن يقع صومُه بكل حال عن الفرض» إلى آخره[1] .

(ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان) وإنما سَمَّى الأولين من الدليل ظاهرين؛ لأن أحدهما (حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ[2]) وهو نص ظاهر .

والثاني قياس على النوافل بدليل ظاهر .

---

(١) راجع: ص (٥٥٩ـ٥٦٠) فما بعدها .
(٢) وهو الذي ذكره البزدوي في المتن وخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها ٥ / ١٩٤ عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر» .

لا يُعاتب عليه وهذا حد النوافل .

وأما الوجهان الخفيان : أحدهما : أن هذه رخصة إسقاط لأن ذلك حق وضع عنا مثل وضع الإصر والأغلال ، قال عمر رضي الله عنه : يا رسول الله ما لنا نقصر وقد أمنا ؟ فقال النبي عليه السلام : «إن الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته » .

وحق الصلاة علينا حق لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه وكانت صدقته إسقاطا محضا لا يحتمل الرد ، أرأيت عفو الله عن الآثام وهبته العتق من النار أيحتمل الرد ؟ هذا أمر يعرف ببداية العقول ، بخلاف الصوم لأن النص أوجب تأخيره بالسفر لا سقوطه فبقي فرضًا فصح أداؤه وثبت أنه رخصة تأخير وفي الصلاة رخصة إسقاط وفسح فانعدم أداؤه .

الثاني أن العبودية تنافي المشيئة المطلقة والاختيار الكامل ، وإنما ذلك من صفات الباري جل جلاله وإنما للعبد اختيار ما يرتفق به ولله تعالى

وسَمى الآخرين من الدليل خَفيين لدقتهما في نفسهما لا يُدركان إلا بزيادة التأمل ، وهذا لأن ما ثبت بطريق الرخصة لا يبطل الحكم المشروع بطريق العزيمة كما في صوم المسافر على ما ذكره الشافعي وهو الظاهر ، ثم مع ذلك كان القول ببطلان حكم العزيمة قولا مخالفا للدليل الظاهر فكان خفيًا ، وكذلك القول بنفس المشيئة المطلقة والاختيار الكامل للعباد مع أن الله تعالى خلقهم مختارين وشائين ، إذ بدون الاختيار يلزم الجبر والجبر باطل كان قولاً مخالفًا للدليل الظاهر فكان خفيًا .

(**وحق الصلاة علينا حق لا يحتمل التمليك**) فكان إسقاطًا محضًا فكان من قبيل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص لا من قبيل الإبراء وتمليك

الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعود إليه ولا حق يلزمه .

ألا يرى أن الحالف إذا حنث في اليمين خُير بين أنواع الثلاثة من الكفارة لرفق يختاره ، وفي مسألتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والإكمال .

الأمر باليد ولله تعالى الاختيار المطلق ، قال الله تعالى : ﴿ **وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ** ﴾[1] ، مدح ذاته بالمشيئة المطلقة فلا يكون ذلك لغيره ثابتًا لو ثبت له الاختيار بين القصر والإكمال لكان ذلك اختياراً في وضع الشرع ، ولا يرد على هذا كون العبد مختاراً في الأقل والأكثر من التطوعات كما في صلاة الضحى فإنه مخير بين أن يصليها ركعتين وبين أن يصليها أربعًا أو أكثر ، ولم يقل فيه أحد بأنه لا يجوز ؛ لأن ذلك يؤدي إلى الاختيار في وضع الشرع .

قلنا : إن ذلك في التطوعات وما نحن بصدده في الفرائض ، فإن الاختيار في أصل التطوعات ثابت ، فإن كل إنسان مختار في أن يفعلها وأن لا يفعلها ، فأولى أن يثبت الاختيار في قدرها ولا يرد أيضًا على هذا قول تعالى : ﴿ **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** ﴾[2] لأن تلك المشيئة ليست على حقيقتها التي توجب الإطلاق .

وكذلك الأمر بالعمل بها ليس على حقيقته ؛ لأن المشيئة الصادرة من الشارع إذا كانت على حقيقتها كانت عبارة عن الإذن والإباحة بفعل ما يشاء وكذلك الأمر إذا كان على حقيقته كان أول درجاته الإباحة ، وليس في فعل

---

(١) سورة إبراهيم ، آية : ٢٧ .

(٢) سورة فصلت ، آية : ٤٠ .

لكان اختيارًا في وضع الشرع لأنه لا رفق له، بل الرفق واليسر متعين في القصر من كل وجه، فإذا لم يتضمن الاختيار رفقًا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط ظاهر وخطأ بين.

ألا يرى أن المدبر إذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي ألف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم، وكذلك إذا جنى عبد ثم أعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته إذا كانت دون الأرش من غير خيار، وكذلك المكاتب في جناياته، وإذا كان كذلك عُلم أن الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد ويخير في جناية العبد بين إمساك رقبته وقيمته ألف درهم وبين الفداء بعشرة آلاف لأن ذلك قد يفيد رفقًا، وفي مسألتنا لا رفق في اختيار الكثير فبقي اختياره مطلقًا ومشيئة وهي ربوبية وذلك باطل.

الكفر والمعاصي الإباحة، بل هو أمر تهديد وتوبيخ فكان ذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وقد ذكرناه[1].

(**وكذلك المكاتب في جناياته**) فإن المكاتب إذا جنى جناية موجبة للمال كانت جنايته عليه يجب الأقلُ من قيمته ومن الأرش، هكذا ذكر في «فتاوى قاضي خان»[2].

(**ولا رفق في اختيار الكثير على القليل**) بل الرفق متعين في اختيار القليل، (**والجنس واحد**) أي من حيث المال.

---

(١) راجع: ص (١٣٧٩).

(٢) انظر: فتاوى قاضي خان بهامش فتاوى الهندية، كتاب العتاق فصل المكاتب ١ / ٥٧٢.

فإن قيل: فيه فضل ثواب قلنا عنه: ليس كذلك، فما الثواب إلا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر.

ألا يرى أن ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابًا، وإن ظُهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابًا فكذلك هذا على أن الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة، وهذا بخلاف الصوم في السفر لأنه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرًا من وجه وعسرًا من وجه، لأن الصوم في السفر يتضمن يسرًا موافقة المسلمين وذلك يسر بلا شبهة، ويتضمن عسرًا بحكم السفر والتأخير إلى حالة الإقامة يتضمن عسرًا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرًا من وجه وهو الاستماع بحال الإقامة فصح التأخير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين، فكان ذلك عبودية لا ربوبية، والله تعالى أعلم.

و إنما يثبت هذا الحكم بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر

(فما الثواب إلا في حُسن الطاعة لا في الطول والقصر) قال النبي عليه السلام: «ركعتان من متَّقٍ خير من ألف ركعة من مخلِّط»[1] فرب درهم يكون له ثواب عشرة ورب درهم يكون له ثواب سبعمائة ويكون ضعفه أيضًا. فعلم أن الثواب في حُسن الطاعة لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب.

(وإنما ثبت هذا الحكم) أي حكم الرخصة (إذا اتصل بسبب الوجوب)

---

(١) ذكره المناوي في فيض القدير ٤ / ٣٨ والديلمي في الفردوس ٢ / ٢٦٥ حديث رقم ٣٢٣٤ بلفظ: «ركعتان من رجل ورع أفضل من ألف ركعة من مخلط».

أثره في أصله وهو الأداء فظهر في قضائه إذا لم يتصل به فلا، ولما كان السفر من الأمور المختارة ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة قيل له إن المسافر إذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر .

بخلاف المريض إذا تكلف ثم بدأ له أن يُفطر حل له لأنه سبب ضروري للمشقة وهذا موضوع لها، ولكنه إذا أفطر كان قيام السفر المبيح عذرًا وشبهة في الكفارة، وإذا أصبح مقيمًا وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له

وهو وقت الأداء (**وإذا لم يتصل به فلا**) أي وإذا لم يتصل السفر بوجوب الأداء فلا يثبت هذا الحكم وهو سقوط الركعتين في قضائه .

(**ولما كان السفر من الأمور المختارة**) احترز بهذا القيد عن المرض فإنه ليس من الأمور المختارة، فلذلك تفاوتا في الحكم، (**ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة**) يعني أن السفر موجب لكن يتعلق باختياره فلم يكن موجبًا على وجه لا يمكن دفعه؛ لأن في وسعه الامتناع عن السفر فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطة الامتناع عن سببه فلم يكن حكمه من الأمور اللازمة بهذا الطريق، وظهر أثر هذا الفرق في الأحكام المذكورة التي بُنيت عليهما أي على السفر والمرض .

(**بخلاف المريض إذا تكلف**) - إلى قوله - (**لأنه سبب ضروري**) يعني أن المرض سبب ضروري على وجه لا يمكن دفعه لكونه سماويًا فكان ضرورة لازمة وأثره يظهر فيما ذكر من الفروع .

(**وهذا موضوع لها**) أي السفر موضوع للمشقة لكن العبد فيه مختار .

الفطر بخلاف ما إذا مرض، وإذا أفطر لم يلزمه الكفارة عندنا، وإذا أفطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا أن السفر مكتسب وهذا سماوي وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام، وإن لم يتم السفر علة بعد تحقيقًا للرخصة .

(وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة) وهي ما ذكر في «المصابيح» قال أنس - رضي الله عنه -: «إن النبي ﷺ صلى الظهر بالمدينة أربعًا، وصلى العصر بذي الحليفة ركعتين»[1] والقياس أن لا يثبت إلا بعد تمام السفر؛ لأن العلة إنما تتم حينئذ، وحكم العلة لا يثبت قبلها، لكن تُرك القياسُ لما روينا .

ولتحقيق الرخصة في كل فرد من أفراد المسافرين؛ لأنه لو توقف حكم علة السفر إلى تمام العلة وهو سير ثلاثة أيام[2] لتخلفت الرخصة في حق بعض

---

(١) انظر: المصابيح ١ / ٤٥٩ كتاب الصلاة باب صلاة السفر حديث رقم ٩٤١ .

(٢) اختلف الفقهاء في أقل المسافة التي تقصر فيه الصلاة:

فقال الحنفية: أقل ما تقصر فيه الصلاة مسيرة ثلاثة أيام ولياليها ولا يشترط سفر كل يوم إلى الليل بل أن يسافر في كل يوم من الصباح إلى الزوال، فالمعتبر هو السير الوسط مع الاستراحات العادية، فلو قطع المسافة في أقل من ذلك كما في وسائل المواصلات الحديثة جاز له القصر، ولا يصح القصر في أقل من هذه المسافة كما يصح التقدير عندهم بالفراسخ .

و قال الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة: أقل ما تقصر فيه الصلاة مسيرة يومين معتدلين أو مرحلتين بسير الإبل المثقلة بالأحمال على المعتاد من سير، ويقدر بالمسافة ذهابًا بأربعة برد أو ستة عشر فرسخًا أو ثمانية وأربعين ميلاً هاشميًا، والميل عند الشافعية ستة آلاف ذراع، وعند المالكية على الصحيح ثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع وتقدر بحوالي ٨٩ كم، ويقصر حتى لو قطع تلك المسافة بأقل من ساعة .

راجع: الهداية ٢ / ٢٧، الكافي لابن عبدالبر ص ٦٧، المجموع ٤ / ٣٢٢، المغني ٢ / ١٠٥ .

ألا يرى أنه إذا نوى رفضه صار مقيما وإن كان في غير موضع الإقامة لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضا للعارض لإقامة ابتداء علة وإذا سار ثلاثا ثم نوى المقام في غير موضع إقامة لم يصح لأن هذا ابتداء إيجاب فلا يصح في غير محله، وإذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان من أسباب الترخص عندنا .

وقال الشافعي رحمه الله: ليس ذلك من أسباب الترخيص لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ ولأنه عاص في هذا السبب فلم يصلح سبب

المسافرين وهو ما إذا قصد المسافر إلى مسيرة ثلاثة أيام فلا يترخص هو حينئذ لا قبل ثلاثة أيام ولا بعدها وهو مسافر من حين خرج بالحديث؛ لأن الشارع أثبت رخصة السفر لجنس المسافرين بقوله: «يمسح المقيم يومًا وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها»[1] .

(**ألا ترى أنه إذا نوى رفضه**) أي رفض السفر (**صار مقيمًا**) يعني فيما إذا لم تتم ثلاثة أيام (**وإن كان في غير موضع الإقامة**) بأن كان في المفازة (**لأن هذا ابتداء إيجاب**) أي إيجاب إقامة .

﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ**﴾ قيل: أريد بالباغي الخارج على الإمام، وبالعادي الذي يقطع الطريق على المسلمين، وبهذا التأويل تمسك الشافعي، ويحتمل أن يكون المراد من الباغي الذي يطلب ادّخار الميتة بعد ما وجدها

---

(١) خرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ماجاء في التوقيت في المسح للمقيم والمسافر ١ / ١٨٢ حديث رقم ٥٥٢ بلفظ: «كان رسول الله يأمرنا أن يمسح للمقيم يومًا وليلة وللمسافر ثلاثة أيام».

رخصة وجعل معدومًا زجرًا وتنكيلا كما سبق في السكر، وقلنا نحن: إن سبب وجوب الترخص موجود وهو السفر، وأما العصيان فليس فيه بل في أمر ينفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق، ألا يرى أن ذلك ينفصل عنه، فإن التمرد على المولى في المصير بغير سفر معصية، وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل آخر.

ألا يرى أن الرجل قد يخرج غازيًا ثم قد يستقبله عير فيبدو له فيقطع عليهم، فصار النهي عن هذه الجملة نهيًا لمعنى في غير المنهي عنه

وبالعادي أن يأكل الشبع، وهذا التأويل بهذا الموضع أليق[1] على ما يجيء بُعيد هذا[2].

فصار النهي عن هذه الجملة نهيًا لمعنى في غير المنهي عنه، أي النهي عن سفر في إباق عن المولى والنهي عن سفر فيه قطع لطريق المسلمين، والنهي عن سفر فيه خروج على الإمام من الباغي نهي عن السفر لمعنى في الإباق ولمعنى في قطع الطريق ولمعنى في الخروج على الإمام لا لمعنى في عين السفر[3].

---

(١) انظر هذه الأقوال في: تفسير القرطبي ٢ / ٢٣١، تفسير الطبري ٢ / ٨٦-٨٨، أحكام القرآن لابن العربي ١ / ٥٧ طبع عيسى البابي.

(٢) انظر: ص (٢٢٤٥).

(٣) اختلف العلماء في ترخيص رخص المسافرين في سفر المعصية:

فعند الحنفية: العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء. =

من كل وجه، وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعًا فلا يمتنع تحقق الفعل سببًا للرخصة، لأن صفة الحل في السفر دون صفة القربة في المشروع بخلاف السكر لأنه عصيان بعينه فلم يصلح أن يتعلق الرخصة بأثره وتبين أن قوله عزوجل:

(وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل) وهو السفر مشروعًا .

(لأن صفة الحِل في السفر دون صفة القربة في المشروع) يعني أن المشروع مقصود، والسبب وسيلة، والقربة أقوى في المشروعية من نفس الحِل لزيادة وصف محمود فيها وهو القربة في المشروع، ثم زوال صفة القربة عن المشروع لا يمنعه من تحققه مشروعًا كالإحرام الفاسد والصلاة في الأرض المغصوبة، فلأن لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب من تحققه سببًا أولى، فكان سفر المعصية سببًا لثبوت الرخصة .

وهذا لأن المشروع يبقى مشروعًا وإن كان منهيًا لمعنى في غيره، فكذلك السبب يصلح أن يكون سببًا إذا كان النهي لمعنى في غيره كالصلاة في الأرض المغصوبة فكذلك هاهنا سفر الآبق والباغي غير منهي لمعنى في نفسه من حيث

= وعند الجمهور: لا يجوز القصر إلا في سفر ليس بمعصية، فأما إذا سافر لمعصية كالسفر لقطع الطريق أو قتال المسلمين فلا يجوز القصر ولا الترخص بشيء من رخص المسافرين، خلافًا للمزني .

ولعل الراجح هو القول الأول لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ ...﴾ وعلة الترخص هي السفر دون تفصيل .

انظر: الهداية ٢ / ٤٦، الكافي لابن عبد البر ص ٦٧، المغني ٢ / ١٠، المجموع ٤ / ٣٤٣-٣٤٤ .

﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ في نفس الفعل أن يتغذى المضطر عن الذي به يمسك مهجته، وصيغة الكلام أدل على هذا مما قال،

إنه خروج مديد بل هو مباح في نفسه وإنما صار منهيا لمعنى في غيره مجاور له وهو التمرد على المولى والخروج على الإمام والإضرار بالمسلمين بقطع الطريق، وذلك معنى منفصل عن السفر فلا يخرج هذا السفر عن كونه سببًا لثبوت الرخصة .

ألا ترى أن العبد المتمرد على المولى في البلد يتمكن من المسح على الخُف مسح الإقامة فيجب أن يكون متمكنًا في السفر وإن كان متمردًا على مولاه من مسح السفر .

وأما قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1] قيل أُريد به ما تمسك به الشافعي ـ رحمه الله ـ وهو أنه أريد بالباغي الخارج على الإمام، وبالعادي الذي يقطع الطريق على المسلمين .

و قيل أيضًا: أريد بالباغي الذي يطلب ادخار الميتة بعدما وجدَها، وبالعادي أن يأكل إلى الشبع ولا يكتفي بما يسُد به جوعَه، وهذا التأويل أليق بهذا الموضع؛ لأن الآية وردت في أكل الميتة وغيرها والعدوانُ في الأكل ما قلنا، فكان هو أدل ما هو على المراد من الآية، ولأنَ صيغة قوله: ﴿ولا عاد﴾ تنبئ عن التعدي في عين ذلك الفعل، وهو ما قاله في الكتاب **(بأن يتغذى المضطر على غيره)**.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

وأحكام السفر أكثر من أن تحصى .

وأما السفر على وجه الإباق عن المولى ليس بتعدٍّ في عين ذلك الفعل فإن التمرد ينفصِل عن السفر وجودًا وعدمًا على ما ذكر في الكتاب؛ حيث يوجد السفر ولا تمَرد فيه، بل فيه طاعة وقُربة لخروجه إلى الغزو، ويوجد التمرد بلا وجود السفر وهو أن يتمرد العبد على مولاه في البلد.

فعلم بهذا أن النهي عن سفر الإباق ليس بنهي في عين السفر بل لغيره وهو الإباق، فلا ينافي مشروعية السفر كالبيع وقت النداء والصلاة في الأرض المغصوبة، ولما كان نفس السفر مشروعًا يترخص العبد الآبق وقاطع الطريق في سفرهما برُخص المسافرين كما يترخص من يُسافِر للتجارة، وأحكام السفر أكثر من أن تُحصى وهي معروفة .

❁ ❁ ❁

الفصل السادس: وهو الخطأ

هذا النوع نوع جعل عذرًا صالحًا لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهادٍ وشبهةً في العقوبة، حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا

الفصل السادس: وهو الخطأ

و قوله: (وشبهة) - بالنصب - معطوف على قوله: (عذرًا).

(**إن الخاطئ لا يأثم**) إثم القتل العمد، وأما هو في نفسه فلا يخلو عن ضرب تقصير حتى احتاج المخطئ فيه إلى التكفير، (**ولا يؤاخذ بحد**) أي لو وُجد ما يوجب الحدَّ من الزنا وغيره بطريق الخطأ[1] لا يجب عليه الحد حتى إنه لو زفت إليه غير امرأته وقال النساء: إنها زوجتك فوطئها لا حد عليه[2]، فإن هذا زنا حقيقة ولكن وُجد ذلك منه خطأ فلم يوجب الحد وإنما وقع فيه بسبب إخبار النساء بأنها امرأته في موضع الاشتباه فكان ذلك عذرًا له في دفع الحد، وكذلك لو شرب الخمر على ظن أنه ماء، كما لو رمى على إنسان سهمًا على

---

(١) الخطأ هو: فعل أو قول يصدر عن الإنسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة أمر مقصود سواه
أو هو وقوع الشيء على خلاف ما أريد.
انظر: التعريفات ص ١٣٤، التعريفات الفقهية ص ٢٧٨، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٢٥، عوارض الأهلية ص ٣٩٥.

(٢) وعليه المهر.
انظر: الهداية ٥ / ٢٥٨.

قصاص لأنه جزاء كامل من أجزئة الأفعال فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرًا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ، لأنه ضمان مال لا جزاء فعل وجبت به الدية، لكن الخطأ لما كان عذرًا صلح سببًا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت عليه الكفارة لأن الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببًا لما يشبه العبادة والعقوبة لأنه جزاء قاصر وصح طلاقه عندنا .

وقال الشافعي: لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم.

ظن أنه صيد فإنه يسقط القصاص هناك، فكذا الشرب هنا يسقط الحد؛ (**لأنه جزاء كامل**) أي الحد والقصاص .

(**لأنه ضمان مال لا جزاء فعل**) يعني أن ضمان استهلاك مال الغير ضمان لجبر نقصان مال الغير، لا أن يكون مجازاة لفعله بخلاف الحد والقصاص فإنهما جزاء الفعل الذي هو حرام وتعد .

ألا ترى أنه لو اجتمع عشرة في إتلاف مال إنسان فأتلفوا عليه يجب عليهم ضمان واحد، فلو كان جزاء فعل لوجب على كل واحد منهم جزاء كامل، كما لو اجتمع المجرمون في قتل صيد واحد أو اجتمعوا في قتل موجب للقصاص .

(**صلح سببًا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة**) أي صلح الخطأ سببًا للتخفيف فيما هو صلة بسبب الفعل الخطأ، أومعناه صلح سببًا للتخفيف في موجب الفعل القاصر إذا كان ذلك الموجب صلةً لا يقابل مالاً، ومن أثر

ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا أيضًا فيما يعتمد الرضا.

والجواب عنه أن الشيء إنما يقوم مقام غيره إذا صلح دليلاً وكان في الوقوف على الأصل حرج فيقبل تيسيرًا وليس في أصل العمل بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي أصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ

تخفيفه أن الدية تجب على العاقلة في ثلاث سنين.

وحاصله أن جزاء قتل الخطأ يُشبه بجزاء الفعل من وجه ولضمان المحل من وجه، فلشبهه لجزاء الفعل يجب الكفارة، ولشبهه بضمان المحل تجب الدية، لكن لما كان وجوب الدية في مقابلة ما ليس بمال سُوهل فيه بالوجوب على العاقلة في ثلاث سنين فكان جزاء قتل الخطأ من هذا الطريق مشابهًا بقتل المُحرِم صيداً مملوكًا للغير؛ حيث يجب عليه الجزاء والقيمة مع ذلك، فالجزاء باعتبار جزاء الفعل والقيمة باعتبار ضمان المحل.

(**ولقام البلوغ مقام الرضى أيضًا فيما يعتمد الرضى**) أي فيما يقتضي الرضى وهو البيع، فحينئذ ينبغي أن يصح بيع المكرَه البالغ بلا فساد وليس كذلك، وكذلك بيع المخطئ والهازل.

(**أن الشيء إنما يقوم مقام غيره إذا صلح دليلاً وكان في الوقوف على الأصل حرج**) كالنوم للحدث والسفر للمشقة فإن النائم لا يمكنه الوقوف على خروج الريح منه.

(**وليس في أصل العمل بالعقل حرج في دركه**) أي في درك أصل العمل أي ليس لأحد حرج في أن يُدرك أن أصل عمله بالعقل، (**ولا حرج في**

مقامه .

والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يُفضي إلى الظاهر، ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات الله عزوجل.

معرفته) أي في معرفة أن النوم ينافي أن يكون أصل العمل بالعقل .

(فلم يقم البلوغ مقامه) أي فلم يقم البلوغ في حق النائم مقام أصل العمل بالعقل.

(والرضى عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يُفضي إلى الظاهر) .

ألا ترى أن من كان راضيا يُرى في وجهه وعينيه بشاشة وسرور .

(ولهذا كان الرضى والغضب من المتشابه) أي ولأجل أن الرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يُفضي إلى الظاهر، والغضب عبارة عن غليان دم القلب على وجه يظهر أثرُه في حماليق العينين[1] ، وهذان الوصفان لا يستقيم إثباتهما في حق الله تعالى على الحقيقة، ثم ورودُهما مع ذلك في حق الله تعالى بقوله: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ من المتشابه[4] .

---

(١) حمْلاق العين: باطن أجفانها الذي يسوِّده الكحل، ويقال: هو ما غطته الأجفان من بيَاض المُقلة .
راجع: الصحاح ٤ / ١٤٦٥ مادة: حملق .

(٢) المائدة، آية: ١١٩ .

(٣) سورة المائدة، آية: ٦٠ .

(٤) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مجموع الفتاوى ٦ / ١١٩ : « قول القائل (الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام) فليس بصحيح في حقنا؛ بل =

فلم يجز إقامة غيره مقامه، فأما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فأمر لا يوقف عليه إلا بحرج فأقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل، ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببًا للكرامة، ألا تراه صالحًا للجزاء، ولهذا قلنا إن الناسي استوجب بقاء الصوم من غير أداء

(**فلم يجز إقامة غيره مقامه**) أي لم تجز إقامة غير الرضى وهو البلوغ مقام الرضى؛ لأن البلوغ لا يصلح دليلاً على الرضا .

و قوله: (**لما كان الخطأ لا يخلو**) إلى آخره، ابتداء نكتة يفرق بها بين الخاطئ والناسي في حق عدم بقاء الصوم في حق الخاطئ وبقائه في حق الناسي لما أن الخاطئ غير مستحق لكرامة بقاء الصوم لوجود ضرب تقصير منه وهو ترك التأني في سبق الماء إلى حلقه عند المضمضة مع تذكر صومه .

(**ألا تراه صالحًا للجزاء**) هذا إيضاح لقوله: «الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير» أي ألا ترى أن الخطأ يصلح أن يكون سببًا للجزاء القاصر وهو الكفارة.

(**استوجب بقاء الصوم من غير أداء**) أي من غير أداء الصوم حقيقة؛ لأنه وجد الأكل حقيقة وبوجود الأكل الحقيقي في النهار لا يتصور أداء الصوم

= الغضب قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده فلا يكون هناك انتقام أصلاً، وأيضًا فغليان دم القلب يقارنه الغضب، ليس أن مجرد الغضب هو غليان دم القلب، كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه، والوجل يقارن صفرة الوجه، لا أنه هو .
وهذا لأن النفس إذا قام بها دفع المؤذي فإن استشعرت القدرة فاض الدم إلى خارج فكان منه الغضب، وإن استشعرت العجز عاد الدم إلى داخل فاصفر الوجه كما يصيب الحزين، وأيضًا: فلو قُدر أن هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم أن يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا؛ كما أن حقيقة ذات الله ليست مثل ذاتنا، فليس هو مماثلاً لنا؛ =

وجعل المناقض عدمًا في حقه فلم يلحق به الخاطئ، وإذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب أن ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعًا ولعدم الرضا، والله أعلم .

حقيقة، ومع ذلك جعله الشارع أداءً فكان ذلك كرامة للناسي .

(**وجُعل المناقض**) وهو الأكل (**عدمًا في حقه**) أي في حق الناسي، وإلى تحقيق الكرامة أشار النبي عليه السلام في قوله: «**إنما أطعمك الله وسقاك**» فقطع فعل التقصير منه وأضاف الإطعام إلى الله تعالى وهو إكرام منه .

(**لوجود الاختيار وضعًا**)؛ لأن هذا فعل وُجد من الآدمي المختار لا على طريق النسيان فكان جريان لفظ البيع في لسانه ليس كجريان الماء وطول الثبات؛ لأنهما ليسا من ذي اختيار ولكن انعدم به الرضى فكان بمنزلة بيع المكرَه، وله اختيار في إجراء كلمة البيع على لسانه؛ لأنه عَلم الشرَّين فاختار أهونهما عليه وليس له رضى بثبوت موجب البيع بذلك اللفظ .

❁ ❁ ❁

= لا لذاتنا، ولا لأرواحنا، وصفاته كذاته».

وقال في ٦ / ٩٤ . «أما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب: فهو أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضا والحب دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض، ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع ويخفض ويرفع ويعز ويذل أكمل من اتصافه بمجرد الإعطاء والإعزاز والرفع؛ لأن الفعل الآخر - حيث تقتضي الحكمة ذلك - أكمل مما لا يفعل إلا أحد النوعين ويخل بالآخر في المحل المناسب له».

وفي ٥ / ٣٥١: «فمن نفى النزول والاستواء أو الرضى والغضب أو العلم والقدرة أو اسم العليم أو القدير أو اسم الموجود فرارًا بزعمه من تشبيه وتركيب وتجسيم فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه لغيره فيما نفاه هو وأثبت المثبت».

و أما الفصل الآخر فهو: فصل الإكراه

ثلاثة أنواع: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ، ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ، ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو أن يتهم بحبس أبيه أو ولده وما يجري مجراه، والإكراه بجملته لا ينافي أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب.

ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، وذلك آية الخطاب

وأما الفصل الآخر فهو: فصل الإكراه[1]

(ألا ترى أنه يتردد بين فرض وحظر) إلى آخره، فالفرض: فيما إذا أُكره بأكل الميتة وشرب الخمر بالقتل فإنه يُفترض عليه الإقدام على الأكل والشرب حتى لو صبر فقتل كان آثمًا كما في ترك الفرض باختياره.

و الحظر: فيما إذا أكره على قتل الغير أو على الزنا بالقتل فالإقدام على القتل والزنا محظور فيأثم بفعلهما، والإباحة: فيما إذا أُكره على الإفطار في صوم رمضان بالقتل فإنه يباح له الفطر؛ لأن الإفطار في نهار رمضان يباح

---

(١) الإكراه: حمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته.
و قيل: هو اسم لفعل يفعله الإنسان بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره.
انظر: التعريفات ص ٥٠، التعريفات الفقهية ص ١٨٨، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٣١، عوارض الأهلية ص ٢٤٧ ـ ٤٧٣.

فيأثم مرة ويؤجر أخرى، ولا ينافي الاختيار أيضًا لأنه لو سقط لبطل الإكراه، ألا يرى أنه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارًا ؟ ولذلك كان مخاطبًا في عين ما أكره عليه فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل

في الجملة بعذر، وهذا أقوى الأعذار؛ إذ فيه هلاك النفس على تقدير ترك الإفطار.

والرخصة: فيما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على اللسان إذ هو يستحيل اتصافه بالإباحة لكن يُرخّص له الإقدام على ذلك عند طمأنينة القلب بالإيمان، (**فيأثم مرة**) كما إذا صبر عن أكل الميتة وشرب الخمر حتى قتل يكون آثمًا . (**ويؤجر أخرى**) كما إذا صبر عن إجراء كلمة الكفر على اللسان فقتل كان مأجورًا .

(**لأنه لو سقط**) أي الاختيار (**لبطل**) أي (**الإكراه**)؛ لأن الإكراه إنما يتحقق في حق فعل هو في إمكان المكره تحصيله فكان فيه مختارًا، وأما في حق فعل ليس هو في إمكانه تحصيله فلا يتحقق الإكراه لانعدام الاختيار كما إذا أُكره القصير بأن يكون طويلاً أو على العكس يبطل حكم الإكراه لسقوط الاختيار.

(**ألا ترى أنه حُمل على الاختيار**) أي أُجبر المكرَه على أن يختار ما هو الأهون من الأمرين المكروهين وكل منهما في وسعه ولكن هو شيء شاقّ عليه.

(**وقد وافق الحاملَ فكيف لا يكون مختارًا؟**) فإن الموافقة لأمر الأمراء

غيره على مثال فعل الطائع . وإنما أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة ،

دليل الاختيار حيث عَلم المكروهين عليه فاختار أهونهما عليه ، ولو لم يكن مختاراً لَما قيل إنه وافقَ أمر الأمراء .

ألا ترى أنه لو قال للماء الجاري : أجرِ فجرى لا يقال : بأن الماء وافق أمره ؛ لأنه لا معرفة للماء بأمر الآمر ولا خبرةَ له بالشر ولا بأهونه .

(**إلا بدليل غيّره على مثال فعل الطائع**) أراد به أن لفعل الطائع موجبًا أصليًا ، وإذا قارنه دليل مغيّر عن موجبه الأصلي غيّره عنه فكذلك في حق المكرَه لأقواله وأفعاله موجب أصلي ، فإذا قارنها ما يغيّرها عن موجبها الأصلي غيّرها عنه ، فإن موجب إجراء كلمة الكفر على اللسان الكفرُ ولماّ أجرى المكرَه تلك الكلمة الشنعاء على لسانه بالإكراه لم يثبت موجبها الذي هو الكفر لقران دليل غيَّرها عن موجبها الأصلي بها وهو الإكراه .

كما يُغيّر الدليل المغيّر إذا قارن قول الطائع في مسألة الشرط والاستثناء في قوله لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار ، وإقراره بغيره بقوله : لك علي ألف درهم إلا مائة .

و كذلك في الأفعال ؛ فإن موجب شرب الخمر وموجب الزنا الحدّ فإذا فعلهما بالإكراه بالقتل لم يثبت موجبها الذي هو الحد لقران الدليل الذي غيّره عن موجبه كما يثبت ذلك التغيّر في حق فعل الطائع عند قران الدليل المغيّر بفعله ، وهو ما إذا شرب الخمر أو زنا ـ والعياذ بالله ـ في دار الحرب لا يجب الحد لقران المغيّر ذلك الفعل عن موجبه وهو وجود فعل طائع فيهما في دار الحرب .

(**وإنما أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة**) المراد من تكامل الإكراه

وأثره إذا قصر في تفويت الرضا، وأما في الإهدار فلا، فهذا أصل هذه الجملة خلافًا للشافعي، ثم الحاجة إلى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشافعي أن الإكراه الباطل متى جعل عذرًا في الشريعة كان مبطلاً للحكم عن المكره أصلاً؛ فعلاً كان أو قولاً لما قلنا: إن الإكراه يبطل

هو أن يكون ملجئًا بأن يُكرهه على أمر لو لم يفعله يقتلُه أو يقطع عضوَه أو نحو ذلك، والمراد من تبديل النسبة أن يكون فعل المكرَه المحمول حسًا أن يكون فعل المكرِه الحامل حكمًا حتى يجب القصاص في القتل على المكرِه الحامل لا على المكرَه المحمول، وهذا الذي ذكره من تبديل النسبة إنما يتحقق في الفعل الذي يحتمل تبديل النسبة كما في الإتلاف على ما يجيء بيانه.

(**وأثره إذا قصُر في تفويت الرضا**) أي لا في تبديل النسبة، والمراد من الإكراه القاصر هو أن يكون الإكراه بالحبس أو القيد، وتفويت الرضى وإن كان عامًا في الإكراه الكامل والقاصر، لكن لما لم يكن للقاصر أثر غيره صار كأنه هو المخصوص به.

(**فأما في الإهدار فلا**) أي ليس للإكراه أثر في إهدار القول والفعل، وقوله: (**خلافًا للشافعي**) راجع إلى نفي الإهدار عندنا وإلى إثبات الفرق بين الإكراه الكامل والقاصر، فإن إهدار القول والفعل بالإكراه الباطل ثابت عند الشافعي على السواء من غير فرق بينهما حتى لا يقع طلاق المكره ولا إعتاقه، ولا يفسد صومُه بالأكل بالإكراه لبطلان قول المكرَه وفعله، وكذلك عنده لا فرق بين الإكراه الكامل والقاصر بل القاصر مثل الكامل.

الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فتبطل عند عدمه، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده.

ألا يرى أن يعدم الرضا. و تحقيق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا،

(فيبطل عند عدمه) أي فيبطل القول عند عدم القصد والاختيار، فصار كأن القول لم يكن فلا يقع بمثل هذا القول الطلاق والعتاق، وإنما قلنا إن القول يبطل عند عدم القصد والاختيار لقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[1] أخبر الله تعالى بأنهم كاذبون مع أنهم شهدوا برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لمّا خالف لسانُهم ضميرَهم فبطل صحة القول بعدم القصد والاختيار.

ألا ترى أن قول الصبي الذي هو غير عاقل لا يصح لعدم قصده، وكذلك قول النائم باطل لعدم قصده.

(وتحقيق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا) يعني أن ماله معصوم لأنه ليس بكافر حربي بل هو مسلم أو ذمي لأن كلامنا فيه، فتحقيق عصمته في أن لا يفوت عن ملكه إلا برضاه دفعًا للضرر عنه فتحققت العصمة فوجب أن يبقى على ملكه عند عدم الرضى.

---

(١) سورة المنافقون، آية: ١.

ويبطل البيع والأقارير كلها، وإذا وقع الإكراه على الفعل فإذا تم الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل، وتمامه بأن يجعل عذرًا يبيح الفعل فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه وإلا فيبطل حكمه أصلاً، ولهذا قال في الإكراه على إتلاف المال: إن الضمان على المكره .

(وتمامه بأن يُجعل عذرًا يبيح الفعل) أي شرعًا كما إذا أُكره على إتلاف مال الغير وعلى شرب الخمر فإن أمكن أن يُنسب إلى المكرِه نسب إليه كما في إتلاف مال الغير، فيُجعل كأن المكرِه هو الذي أتلفه بنفسه حتى وجب الضمان عليه بالاتفاق؛ لأنه يمكن أن يُنسب إليه الإتلاف ويُجعل المكرَه آلة له بأن يأخذ المكرِه رجلَ المكرَه فيُلقيه على مال إنسان فيتلفَه، ففي الإكراه على إتلاف مال الغير يُجعل كأنه فعل كذلك فيجب الضمان على المكرِه لذلك .

(**وإلا فيبطل حكمه**) أي وإن لم يمكن أن ينسب ذلك الفعل الذي حصل من المكرَه إلى المكرِه بطل حكم ذلك الفعل أي يُجعل كأنه لم يوجد ذلك الفعل لا من المكرِه ولا من المكرَه كما في شرب الخمر بالإكراه، حيث لا يجب حد الشرب لا على المكرِه ولا على المكرَه، وكذلك لو أكره الصائمُ الصائمَ في نهار رمضان على الأكل والشرب فأكل المكرَه أو شرب لا يفسد صوم المكرَه الآكل ولا صوم المكرِه الآمر؛ لأن فعل الأكل والشرب من الأفعال التي لا يمكن أن ينسب إلى المكرِه الآمر؛ لأن الإنسان لا يمكن له أن يأكل أو يشرب بفم غيره، فلذلك جُعل كأن الأكل والشرب لم يوجدا أصلاً فلا يجب حد الشرب

و قال في الأقوال أجمع: إنها تبطل، وقال في إتلاف صيد الحرم والإحرام والإفطار: إنه لا شيء على الفاعل؛ لأنه لم يحل به الفعل وكذلك قال في المكره على القتل: إنه يقتل لما قلنا وأما المكره فإنما يقتل بالتسبيب .

والأكل على أحد، ولا يفسد صوم أحد على أصله، (**وقال في الإكراه على الزنا: إنه يجب الحد على الفاعل**)[1] لأن هذا من قبيل الإكراه غير التام؛ لأن الزنا لا يباح بالإكراه بالاتفاق، فلما لم يتم الإكراه على أصله صار كأن الإكراه لم يوجد، ووُجد الزنا من الزاني من غير إكراه فيجب الحد عليه لذلك .

(**وكذلك قال في المكرَه على القتل: إنه يقتل**) أي إذا قتل لما قلنا إشارة إلى قوله: «لأنه لم يحل له الفعل» .

(**وأما المكرِه فإنما يُقتل بالتسبيب**)[2] جواب لإشكال وهو أن يقال: لمّا بقي القتل مضافًا إلى المكرَه حتى وجب القصاص عليه ولم يوجد القتل من الآمر حقيقة فلم وجب القصاص عليه أيضًا ؟

---

(١) كان أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ يقول أولاً: لو أن سلطانًا أو غيره أكره رجلاً حتى زنا فعليه الحد وهو قول زفر، ثم رجع فقال لا حد عليه إذا كان المكره سلطانًا وهو قولهما .
انظر: المبسوط ٢٤ / ٨٨، الهداية مع شرحها فتح القدير ٩ / ٢٤٩ .

(٢) راجع: المبسوط ٢٤ / ٨٩ .

وقال في الإكراه على الإسلام: إن المكره إذا كان ذميًا لم يصح إسلامه، وإن كان حربيًا يصح لأن إكراه الذمي باطل وإكراه الحربي جائز فعد الاختيار قائمًا وكذلك القاضي إذا أكره المديون على بيع ماله فباعه صح لأن هذا إكراه حق، وكذلك المولي إذا أكره فطلق صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا

فقال: إنما يُقتل الآمر لوجود تسبيب القتل منه والمسبب عنده بمنزلة المباشِر في استحقاق القصاص عليه كشهود القصاص إذا رجعوا .

(**وقال في الإكراه على الإسلام: إن المكرَه إذا كان ذميًا**) وذكر في «المبسوط» (أو مستأمنا)[1] ، وقوله: (**لأن إكراه الذمي باطل**) قال العبد الضعيف عبدالله ـ غفر الله له ـ : فيُعلم بهذا أن عدم تمام الإكراه غير منحصر على عدم إباحة الفعل على المكرَه بل عليه، وعلى عدم إباحة فعل الإكراه على المكره الآمر، وهذا لأن الذمي لو أسلم عند الإكراه عليه كان الإسلام مباحًا له بل يقع فرضًا، وما ذكره قبل هذا بقوله: «وتمامه بأن يُجعل عذرًا يبيح الفعل» معناه يبيح الفعل على المكرَه المأمور أو يبيح فعل الإكراه على المكرِه الآمر بالإكراه .

(**وكذلك المولِي**) هو اسم فاعل من الإيلاء .

(**وذلك بعد المدة عنده**)؛ لأن الطلاق لا يقع عند الشافعي ـ رحمه الله ـ

---

(١) وفي المبسوط ٢٤ / ٨٩ «الذمي في هذا والحربي سواء عندنا وعند الشافعي يفرق بينهما . . .».

فكان دون الهزل وشرط الخيار دون الخطأ لكنه يفسد الاختيار؛ فإذا عرضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن، فيجعل الاختيار الفاسد معدومًا في مقابلته وإذا جعل معدومًا صار بمنزلة عديم

بعد انقضاء مدة الإيلاء، بل يتوقف إلى التفريق فإذا لم يُفرِّق فالقاضي يُجبره ويكون الإجبار حقًا، فلذلك وقع الطلاق لكون التفريق مستحقًا على المولى بعد انقضاء المدة فكان الإكراه حقًا عليه[1] كإكراه المديون على بيع ماله عند المماطلة، فإن بيعه صحيح وإن كان بإكراه لكون الإكراه على البيع حقًا .

(**فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطأ**) أي للإكراه دون هذه الأشياء في إفادة الحكم فكانت هذه الأشياء أقوى في إثبات الحكم من الإكراه؛ لأن الرضى بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار والبلوغ قائم مقام الحفظ مع اعتدال العقل في الخطأ، فكان الرضا والاختيار موجودًا، والإكراه فيما يتعلق بالرضى دون هذه الأشياء، فلذلك كان أبعد في إفادة الحكم من الهزل وأختيه، وفيما يتعلق بالاختيار دون الرضا كالطلاق فوق الهزل لوجود الاختيار والحكم جميعًا، وإن كان فاسدًا، وفي الهزل وشرط الخيار الاختيار للحكم معدوم .

(**فإذا عارضه اختيار صحيح**) وهو اختيار المكرِه .

---

(١) هذا إذا كان الإكراه بحق كالمولى إذا أكرهه الحاكم على الطلاق وقع الطلاق وإن كان بغير حق لا يصح .
راجع: المجموع ١٧ / ٩٥ .

الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته إلى المكره فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقي منسوبًا إلى الاختيار الفاسد لأنه صالح لذلك وإنما كان يسقط بالترجيح .

ألا يرى أن هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها منقسمة إلى هذين القسمين الأقوال قسم واحد أن المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فاقتصرت عليه، والأفعال قسمان أحدهما مثل الأقوال والثاني ما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، والأقوال قسمان أيضًا : ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا، وما لا يحتمل

(وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبتُه إلى المكرِه) وهو الأقوال كلها، ومن الأفعال الأكل والوطء .

(لأنه صالح) أي لأن الاختيار الفاسد صالح لنسبة الحكم إليه .

(ألا ترى أن هذا القدر صالح للخطاب) حتى قيل : إن المكرَه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة إلى آخر ما ذكرنا قبل هذا[1] .

(منقسمة إلى هذين القسمين) أي فيما يصلح آلة للمكره وفيما لا يصلح آلة له : أحدهما ـ مثل (الأقوال) أي في أن لا يصلح آلة للمكرِه كالأكل والوطء .

والثاني ـ ما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره كما في إتلاف مال الغير .

(ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضى) كالبيع والهبة، (وما لا

---

(١) راجع : ص (٢٢٧٥).

الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا.

والإكراه نوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الإلجاء.

والحرمات أنواع: حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة، وحرمة تحتمل السقوط أصلاً وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة، وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة أيضًا،

يحتمل الفسخ) كالطلاق والعتاق.

(**كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء**) كالإكراه بالقتل أو بقطع العضو.

(**وقاصر يُعدم الرضا**) كالإكراه بالحبس والقيد.

(**حرمة لا تنكشف**) أي لا يزول عنها الحرمة أصلاً كالزنا والقتل بغير حق.

(**وحرمة**) تحتمل السقوط أصلاً كشرب الخمر بالإكراه، (**وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة**) كإجراء كلمة الكفر على اللسان.

(**وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكُره واحتملت الرخصة أيضًا**) كتناول مال الغير بالإكراه، فإن تلك الحرمة تحتمل السقوط بإباحة صاحب المال لكن لم تسقط حرمته بعذر الكره بل يُرخّص له الأكل عند المخمصة على معنى عدم المؤاخذة لا أنه يحِل أكله بل بشرط الضمان يُرخَّص له الأكل.

وجملة الفقه فيه ما قلنا إن الإكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب تبديل النسبة إلا بطريق واحد وهو أن تجعل المكره آلة للمكره لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل الفعل ذاته إلا بهذا الطريق، فإن أمكن وإلا وجب القصر على المكره ففي الأقوال كلها لا يصلح أن يتكلم المرء بلسان غيره، فاقتصر على المتكلم ثم

(**إن الإكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال**) يعني أن حكم السبب الموضوع له لا يتبدل بالإكراه بل يبقى حكمه كما في حق الطائع؛ لأن السبب إنما أوجب الحكم لكونه صادراً عن ذي عقل وتمييز وأهل خطاب وبلوغ، وبالإكراه لا تنعدم هذه المعاني لما ذكرنا من انقسام أفعال المكرَه إلى الفرض والحظر والإباحة والرخصة كأفعال الطائع.

ولا يوجب أيضًا بتبديل (**محل الجناية**)؛ لأن في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم، وهو لا يصح على ما يجيء بيانه إن شاء الله تعالى[1].

(**ولا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل**)؛ إذ في نقل الحكم بدون نقل الفعل انفكاك الأثر عن المؤثر وذلك لا يصح؛ لأن فيه قولاً بوجود الضرب في محل ووجود الألم في محل آخر وهو محال.

(**ولا وجه لنقل الفعل ذاته**) أي لا وجه لنقل ذات الفعل؛ لأن الفعل عرض فلا يوصف بالانتقال من محل إلى محل؛ لأنه إذا وُجد في محل اضمحلّ وتلاشى بعد الوجود، فلم يُتصور نقله لا حال الوجود ولا بعد

---

(١) انظر: ص (٢٤١٥).

يُنظر فإن كان من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق والعتاق والنكاح، لأن ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم، ولا يبطل شرط الخيار وهو ينافي الاختيار أصلاً، فلأن لا يبطل بما يفسد الاختيار أولى وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع والمال لا يجب، لأن الإكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعًا ويعدم الرضا بالسبب والحكم

الوجود فوجب القول بنقل الفعل بأن يُجعل المكرَه آلةً للمكرِه. (**بهذا الطريق**) وهو إشارة إلى قوله: «وهو أن يُجعل المكرَه آلة للمكرِه» وطريق جعله آلة هو ما ذكر قبل هذا بقوله: «فيُجعل الاختيار الفاسد معدومًا في مقابلته» أي في مقابلة الاختيار الصحيح، فلمّا كان اختيار المكرَه معدومًا كان هو والسيف سواء في أن كل واحد منهما عديم الاختيار، والسيف آلة للضارب فكذا المكرَه المأمور آلة للمكرِه الآمر.

(**ففي الأقوال كلها لا يصلح أن يتكلم الرجل بلسان غيره**) ولا يلزم على هذا قول الرسول، فإن قوله منتقل إلى المرسل مع أن القول لا يمكن نقله من القائل إلى غيره؛ لأنا نقول: إن انتقاله إلى المرسل شرعي لا حسي لوجود الرضى والطواعية من الرسول في انتقال كلامه إلى المرسل؛ لأنه يبذل منفعة نفسه إلى المرسل توسعة للأمر على الناس وفي الإكراه لم يوجد الرضا والطواعية في انتقال كلامه إلى المكره، ولو انتقل إنما ينتقل حسًا وذلك غير ممكن في القول.

(**لأن ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار أصلاً**) أي الطلاق

جـمـيـعًا أو التـزام المـال ينعـدم عند عـدم الرضـا ، فـكان المال لم يـوجـد فلم يتـوقف الطـلاق عليه ، بـل وقـع كطـلاق الصغيرة عـلى مـال بخـلاف البـدل

والعتاق والنكاح لا يبطل بالهزل مع أن الهزل ينافي الاختيار أصلاً ، والإكراه لا يبطل الاختيار بل يفسده فلأن لا يبطل صحة الطلاق به أولى .

(**فلم يتوقف الطلاق عليه**) أي على لزوم المال ، بل وقع ولكن يتـوقف على قبول المال فإنه ذكر في «الجامع الصغير» لقاضي خان ـ رحمه الله ـ إذا قال الرجل لامرأته الصغيرة : أنـت طالق على ألف يتوقف على قبولها وإن كان لا يلزمها المال عند قبولها[1] ، وكذا ذكر في «الهداية» وقال : وإن شَرَطَ الألف عليها أي وإن شرط الزوج الألفَ على امرأته الصغيرة توقف على قبولها إن كانت من أهل القبول ، يعني بأن كانت تعقل العقد وتعبّر عن نفسها ، فإن قبلت وقع الطلاق لوجود الشـرط ولا يجب المال ؛ لأنها ليست من أهل الغرامة[2] .

(**بخلاف الهزل في الخلع عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ**) حيث يتوقف الطلاق هناك حتى تشاء المرأة وجوب المال على نفسها ، وهاهنا يقع الطلاق ولا يجب المال ، وأما الفرق لهما حيث يقولان بوجوب المال في صورة الهزل في الخلع ولم يجب هاهنا فيما إذا أكرهت على قبول المال في الخلع .

و ذَكر في «المبسوط» وللكل حاجة إلى الفرق بين مسألة الإكراه وبين

---

(١) راجع : كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٤٣ .

(٢) انظر : الهداية كتاب الطلاق باب الخلع ٤ / ٢٣٩ .

. . . .

مسألة الخيار والهزل.

فأما أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول فيقول: الإكراه لا يُعدم الاختيار في السبب والحكم وإنما ينعدم الرضا بالحكم، فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق، ولانعدام الرضى لا يجب المال فصار كأن المال لا يُذكر أصلاً.

فأما خيار الشرط فلا يعدم الاختيار والرضا بالسبب ويعدم الاختيار والرضى بالحكم فيتوقف الحكم وهو وقوع الطلاق ووجوب المال على وجود الاختيار والرضى به.

وكذلك الهزل لا ينافي الاختيار ولا الرضى بالسبب وإنما ينعدم الاختيار فيه والرضى بالحكم فتوقف الحكم لانعدام الاختيار في حقه وصح التزام المال به موقوفًا على أن يلزم عند تمام الرضا.

وهما يقولان: إن الإكراه يعدم الرضى بالحكم ولا يعدم الاختيار في الحكم والسبب جميعًا فيثبت الحكم وهو الطلاق ولا يجب المال لانعدام الرضى به فكأنه لم يُذكر، وأما الهزل وشرط الخيار لا يعدمان الرضا بالسبب، والحكم لا ينفصل عن السبب.

فالرضى بالسبب فيهما يكون رضًا بالحكم فيقع الطلاق ويجب المال؛ لأن المال صار تبعًا للطلاق في الحكم، وفي الإكراه انعدم الرضى بالسبب فلا يثبت ما يعتمد ثبوته على الرضى وهو المال، ويثبت من الحكم ما لا يعتمد ثبوته على

عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ لأنه يعدم الرضا والاختيار جميعًا بالحكم ولا يمنع الرضا ولا الاختيار في السبب، وإذا كان كذلك صح إيجاب المال فيتوقف الطلاق كشرط الخيار، فإنه لما دخل على الحكم دون السبب أوجب توقف الطلاق على المال كذلك هاهنا، وأما عندهما فإن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما أيضًا فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال، فكأن لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف البدل لأنه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع أصلاً كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق، لأنه لا يجب إلا بالشرط فكان في الإيجاب مثل الثمن،

الرضى وهو الطلاق[1] .

و قوله: (**ولأنه يعدم الرضا والاختيار جميعًا**) أي لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعًا.

(**كشرط الخيار**) أي على قول أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ (**فإنه**) أي فإن شرط الخيار بأن اختلعت المرأة على المال على أنها بالخيار ثلاثة أيام كذلك هاهنا أي في الهزل أي يتوقف الطلاق على وجوب المال عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ كشرط الخيار وهو عندهما .

(**وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق**) كما في فصل الإكراه؛ (**لأنه**) أي لأن المال لا يجب إلا بشرط الخيار، (**فكان في الإيجاب مثل**

---

(١) المبسوط ٢٤ / ٨٦ـ٨٧.

وبعد صحة الإيجاب الطلاق الذي هو المقصود، وأما الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والإجارة فإنه يقتصر على المباشر

اليمين) أي فكان وجوب المال في إيجاب الخلع مثل ذكر الشرط في اليمين يعني في اليمين لا يجب الجزاء إلا بعد وجود الشرط فكذلك المال في الخلع لا يجب إلا بوجود شرط ذكر البدل .

(**وبعد صحة الإيجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود**) أي بعد صحة إيجاب الخلع يتبع وجوب المال لوقوع الطلاق، وبهذا يفرقان بين الهزل في الخلع وبين الإكراه فيه؛ حيث يجب المال في الهزل فيه ولا يجب في الإكراه فيه، يعني لمّا صح السبب في فصل الهزل وجب المال هناك أيضًا تبعًا لصحة السبب لأنه راض بمباشرة السبب فكان السبب صحيحًا فوجب المال بالتبعية .

بخلاف الإكراه فإنه لمّا لم يصح السبب فيه لعدم الرضى بالسبب لم يتبعه وجوب المال، وفي بعض النسخ: «فكان في الإيجاب مثل الثمن» يعني كما أن الثمن لا يجب إلا بشرط الذكر في البيع كذلك لا يجب المال في الخلع إلا بشرط الذكر .

ثم إذا صح الإيجاب في البيع وجب الثمن وإن فسد لا يجب، فكذلك في الخلع إذا صح الإيجاب وجب المال وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضى بالسبب فوجب المال تبعًا للطلاق لكون الطلاق مقصودًا فلا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق في الحال والمال يتبعه، وفي الإكراه فسد الإيجاب لعدم الرضى بالسبب والحكم جميعًا فلا يلزم المال؛ لأن لزوم المال

أيضا إلا أنه يفسد لعدم الرضاء ولا تصح الأقارير كلها لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولا نسلم قول الخصم: إن الضرر موقوف على الرضاء بل على الاختيار .

ألا يرى أن الإنسان قد يختار الضرر كارهًا غير راض كالقصد وشرب الدواء، وإنما الرضاء للزوم فيما يحتمل الفسخ لا غير، وهذا بخلاف أقارير السكران فإنها تصح على ما قلنا لأن السكر لما لم يصلح عذرًا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران إذا

يتوقف على الرضى ولم يوجد فكان وجوب المال من أثر صحة الإيجاب .

(**ولا تصح الأقارير كلها**) أي سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو لا يحتمل .

(**والكامل من الإكراه والقاصر في هذا سواء**) أي في إبطال الأقارير كلها .

وذكر في باب ما يُكره عليه اللصوصُ من إكراه «المبسوط» ولو هددوه بقتل أو إتلاف أو بحبس أو بقيد ليقرّ لهذا الرجل بألف درهم فأقر له به فالإقرار باطل .

أما إذا هددوه بما يخاف منه التلف فهو ملجأ إلى الإقرار محمول عليه، والإقرار خبر متميل بين الصدق والكذب، فإنما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق وذلك ينعدم بالإلجاء، وكذلك إن هددوه بحبس أو بقيد؛ لأن الرضى ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن به، وانعدام الرضى يمنع ترجيح جانب الصدق في إقراره، ثم قد بينا أن الإكراه نظير الهزل ومن

ارتد فإن امرأته لا تبين وجُعل السكر دلالة على عدم المخبر به، لأن الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة فلم يثبت، وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة أيضًا والكامل من الإكراه والقاصر في هذا سواء .

والقسم الذي يصلح أن يكون فيه آلة لغيره فمثل إتلاف المال وإتلاف النفس لأنه يحتمل أن يأخذه فيضرب به نفسًا أو مالاً فيتلفه .

هزل بالإقرار لغيره وتصادقا على أنه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذلك إذا أكره عليه .

فإن قيل : لماذا لم يُجعل هذا بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الإقرار ؟

قلنا : لا كذلك ، بل متى صح شرط الخيار مع الإقرار بالمال لا يجب المال حتى لو قال : كفلت لفلان على فلان بألف درهم على أني بالخيار - لا يلزمه المال .

فأما إذا أطلق الإقرار بالمال وهو خبر عن الماضي فلا يصح معه شرط الخيار ، والإكراه هاهنا متحقق ، وإنما يُعتبر بموضع صح فيه اشتراط الخيار وهذا بخلاف ما تقدم من تناول الحرام - يعني لا يحل له التناول بالإكراه القاصر - لأن المؤثر هناك الإلجاء وذلك مما يخاف منه التَلفُ ، وهنا المانع من وجوب المال عليه انعدام الرضى بالالتزام .

وقد انعدم الرضا بالإكراه وإن كان بحبس أو قيد ، ثم قال : ولو أوعدوه بضرب سوط واحد أو حبس يوم أو قيد يوم على الإقرار بألف فأقر به كان الإقرار جائزًا لأنه لا يصير مكرَهًا بهذا القدر من الحبس والقيد ، فالجُهال

. . . .

يتهازلون فيما بينهم فيحبس الرجل صاحبه يومًا أو بعض يوم[1] .

ثم قال بعد هذا في باب من الإكراه على الإقرار: وإذا أكره الرجل بوعيد تلف أو غير تلف على أن يُقر بعتق ماض أو طلاق أو نكاح وهو يقول: لم أفعله فأقر به مكرَهًا فالإقرار باطل، والعبد عبده كما كان، والمرأة زوجته كما كانت؛ لأن الإقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب، والإكراه الظاهر دليل على أنه كاذب فيما يُقر به قاصد إلى دفع شر عن نفسه، والمخبر عنه إذا كان كذبًا فبالإخبار لا يصير صدقًا. ثم قال: والإكراه بالحبس والقتل في هذا سواء؛ لأن الإقرار تصرف من حيث القول ويعتمد تمام الرضا وبسبب الإكراه بالحبس ينعدم ذلك، وكذلك الإقرار بالرجعة أو الفيء في الإيلاء أو العفو عن دم العمد فإنه لا يصح مع الإكراه لما قلنا .

فإن قيل أليس عند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ إذا قال لمن هو أكبر سنًا منه: هذا ابني يعتق عليه، وهناك يتيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن بالكذب عند الإقرار مكرهًا، فإذا نفذ العتق ثمة ينبغي أن ينفذ هنا بالطريق الأولى .

قلنا: أبوحنيفة ـ رضي الله عنه ـ يجعل ذلك الكلام مجازًا عن الإقرار بالعتق . كأنه قال عتق عليَّ من حين ملكتُه، وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في إقراره .

فأما عند الإكراه أكثرُ ما فيه أن يُجعل هذا مجازًا عن الإقرار بالعتق ولكن

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ٥١ .

فإن كان عليه ما أوجب جرحه وجب به القود في النفس بالإجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية أيضًا ؛

الإكراه يمنع صحة الإقرار بالنسب[1] .

(**فإن كان عليه**) أي على المكرَه المحمول (**ما أوجب جرحه وجب به القود في النفس**) أي على المكرِه الحامل . قال شيخي ـ رحمه الله ـ : صورته أن يكون مع المكرَه المحمول آلة قاتلة كالسيف والخنجر ، ثم أن المكرِه الحاملَ أخذ المكرَه المحمول بتلك الآلة وألقاهما على إنسان فتلف ذلك الإنسان بتلك الآلة يجب القصاص على المُلقى بالإجماع ، وإنما فرض المسألة في المكرَه الذي معه آلة جارحة ليرتب عليه جواب المسألة بالقصاص على الاتفاق ؛ لأن في القتل بالمثقل اختلافًا .

(**وليس في ذلك تبديل محل الجناية**) وإنما قال هذا لدفع شبهة وهي أن يقال : ففي جعل المكرَه آلة للمكرِه حتى يجب القصاص على المكرِه الآمر في العمد والديةُ على عاقلته في صورة الخطأ والكفارة عليه تبديل محل الجناية ؛ لأن الجناية حقيقة وُجدت من المكرَه المأمور فكان في جعل الجناية من الآمر تبديل محل الجناية .

فقال في جوابه : ليس في ذلك تبديل محل الجناية على الوجه الذي قلنا ، وهو أن المكرَه المأمور فاسد الاختيار والمكرِه الآمر صحيح الاختيار والفاسد في

---

(١) انظر : المبسوط ٢٤ / ٨٣ـ٨٤ .

فلذلك جعل آلة فإذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافًا إليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط، ولذلك وجب القصاص على المكره ولذلك قلنا فيمن أكره على رمي صيد فرماه فأصاب إنسانًا: إن الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لأن الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل أيضًا، وكذلك

مقابلة الصحيح بمنزلة المعدوم فصار المكرَه كأنه لا اختيار له أصلاً، فصار آلة للمكره من هذا الوجه، مع أن جعله آلة له في الحقيقة متصور على ما ذكره بقوله: «وهو أن يأخذه فيضرب به نفسًا أو مالاً فيتلفه» فحينئذ كانت الجناية موجودة من الآمر فيؤخذ بموجب الجناية محل الجناية الذي وُجدت منه الجناية ولم يكن فيه تبديل .

(**ولذلك قلنا**) أي ولأجل أن المكرَه صار بمنزلة الآلة للمكرِه، (**والكفارة عليه**) أي على المكرِه الآمر[1]؛ لأن المكرَه لما جعل آلة خرج هو من البين فلا تجب عليه الدية والكفارة؛ لأنهما لا تجبان على الآلة فكذلك لا تجبان على المكرَه المأمور لصيرورته آلة للمكرِه الآمر .

و قوله: (**لحرمة هذا المحل أيضًا**) دليل وجوب الكفارة على المكرِه الآمر مع تضمن دفع شبهة، وهي أن المكرَه لا يصلح آلة للمكره في حق الإثم والكفارةُ لرفع الإثم فكان ينبغي أن تجب الكفارة على المكرَه المأمور؛ لأن فعل المكرَه في حق القتل حرام بدليل أنه يأثم في ذلك، ومع ذلك وجبت الكفارة

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٤٩ .

إتلاف المال يُنسب إلى المكره ابتداء وهذه نسبة ثبتت شرعًا لما قلنا وهذا كالأمر، فإنه متى صح استقام نقل الجناية به أيضًا كما أمر عبده بأن يحفر بئرًا في فنائه،

على المكرِه الآمر.

فأجاب عنه بهذا: أي نعم كذلك أن الكفارة جزاء الفعل المحرَّم، لكن لحرمة المحل والمكرَه المأمور فيما يرجع إلى المحل يُجعل آلة للمكرِه كما في الدية فتجب على المكرِه الآمر لذلك.

(**وهذه نسبة ثبتت شرعًا**) أي نسبة فعل المكرَه المأمور إلى المكرِه الآمر ثبتت شرعاً باقتضاء النص، وهو قوله عليه السلام: «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه**» وإنما قلنا: إن هذا يثبت شرعًا باقتضاء النص؛ لأن الإتلاف وُجد من المكرَه المأمور حسًا وحقيقة، ولمّا ثبت رفع الفعل من المكرَه المأمور بعبارة النص لم يكن بد من تحقيق موجب الفعل على أحد، وليس هاهنا أحدٌ ينسب إليه الفعل سوى المكرِه الآمر بعد انتفاء نسبة الفعل إلى المكرَه المأمور فنُسب إلى الآمر، فكانت نسبة إتلاف النفس والمال إلى المكرِه الآمر باقتضاء النص بهذا الطريق.

(**وهذا كالأمر**) أي ثبوت النسبة في الإكراه إلى غير الفاعل حقيقة لثبوت نسبة الفعل في غير الإكراه وهو الآمر إلى غير الفاعل حقيقة.

(**فإنه متى صح**) أي فإن الأمر متى صح واحترز بقوله: «صح» عن الأمر الذي لم يصح، وهو فيما ذكر بعده بقوله: «وإذا كان في جادة الطريق لا

وذلك موضع إشكال قد يخفى على الناس أنه ملكه أو حق المسلمين فحفر فوقع فيه إنسان ومات أن المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الأمر.

يشكل حاله بطل الأمر»، وبهذا يعلم أن المراد من صحة الأمر هو أن يَعلم المأمور بأن للآمر حق الأمر بذلك الفعل شرعًا كما في الأمر بحفر البئر في فنائه.

وقوله: **(قد يخفى على الناس)** تفسير لقوله: «إشكال» أي الإشكال قد يتأتى من قبل خفاء ذلك الموضع على المأمور بأنه ملك الآمر أو حق المسلمين ولم يقيد في هذه المسألة بالإشكال في «المبسوط».

وقال: وإن أمر عبدًا له فحفر بئرًا في فنائه فضمان ما يقع فيها على الآمر، ولو كان في غير فنائه فالضمان في عنق العبد يدفع به أو يُفدى.

ثم قال: ولم يَفصل هنا بين أن يكون العبد عالمًا بذلك أو غير عالم بخلاف الحر، والفرق أن الضمان هناك لمعنى الغرور ولا غرور بين العبد وسيده، فإن قرار الضمان في الفصلين على السيد، فلهذا جُعل فعل عبده بأمره كفعله بنفسه[1].

ثم إنما ألحق هذه المسألة بمسألة الإكراه في حق نقل الفعل من الفاعل إلى الآمر إذا صح يعني أن الأمر إذا صح يستقيم نقل الفعل من الفاعل إلى الآمر كما يستقيم نقل فعل المكرَه إلى المكره الآمر في الإكراه إذا صح الإكراه أي تحقق وثبت من كل وجه وهو الإكراه المُلجئ؛ يعني أن ما قلنا من نقل فعل المكرَه إلى المكره الآمر عند صحة الإكراه ليس ببعيد؛ لأن مثل ذلك موجود في الأمر، فإن الأمر إذا صح ينتقل فعل المأمور إلى الآمر فكذا في الإكراه.

---

(١) انظر: المبسوط ٢٧ / ١٦.

وكذلك إذا استأجر حرًا أو استعان به، وذلك موضع إشكال ولم يبين فإن ضمان ما يعطب به على الآمر استحسانًا لما قلنا من صحة الأمر، وإذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الأمر واقتصرت الجناية على المباشر.

(**وكذلك لو استأجر حرًا - إلى قوله - فإن ضمان ما يَعطَب به على الآمر استحسانًا**) يعني لو استأجر حرًا على حفر البئر في طريق المسلمين في غير فنائه ولكن ذلك الموضع في موضع مشكل بأن ذلك الموضع حق الآمر أم حق المسلمين وكان ذلك الموضع في الحقيقة حق المسلمين .

والدليل على هذا التفسير ما ذكره في باب البئر وما يحدث فيها من ديات «المبسوط» بقوله: فإن كان استأجر عليها - أي على حفر البئر في طريق المسلمين - أُجراءَ فحفروها له فذلك على المستأجر ولا شيء على الأجراء إن لم يعلموا أنها في غير فنائه؛ لأنهم صاروا مغرورين من جهته حين لم يعلمهم أن ذلك الموضع ليس من فنائه وإنما حفروا اعتمادًا على أمره، وعلى أن ذلك من فنائه .

فلدفع ضرر الغرور يُنقل فعلهم إلى الآمر فيصير كأن المستأجر حفر بنفسه، وإن كانوا يعلمون أنها في غير فنائه فالضمان عليهم؛ لأنهم جُناة في الحفر وأمره إياهم بالحفر غير معتبر شرعًا؛ لأنه غير مالك للحفر بنفسه في هذا الموضع، وإنما يعتبر أمره لإثبات صفة الحل به أولدفع الغرور عن الحافر وقد انعدما جميعًا في هذا الموضع فسقط اعتبار أمره، فكان الضمان على الذين باشروا الحفرَ، وإن كان في فنائه فهو على الآمر دون الأجراء إن علموا أو لم

وكذلك من قتل عبد غيره بأمر المولى انتقل إلى المولى نفس القتل في حق حكمه، كأنه باشره لأنه موضع شبهة بخلاف ما إذا قتل حرًا بأمر حر آخر في أن الضمان على المباشر،

يعلموا؛ لأن أمره في فنائه معتبر، فإن عند أبي يوسف ومحمد ـ رحمهما الله ـ له أن يحفر في فنائه إذا كان لا يُضر بالمارة وليس لأحد أن يمنعه، وعند أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يحل ذلك له فيما بينه وبين ربه ما لم يمنعه مانع؛ لأن الفناء اسم لموضع اختُصَّ صاحب الملك بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وإيقاف الدابة وإلقاء الكناسة فيه فكان أمره معتبرًا في الحل، وانتقل فعلُ الأجراء إليه بهذا الأمر فيصير كأنه فعل هذا ذلك بنفسه[1].

وقوله: (**وكذلك من قتل عبد غيره بأمر مولاه**) أي قتل حرٌّ أو عبدٌ عبدَ غيره بأمر مولى ذلك العبد المقتول؛ لأنه موضع شبهة؛ لأنه يشتبه عليه.

فنقول: يحتمل أن يكون أمر مولى العبد لآخر بقتل عبده كان صحيحًا باعتبار أنه صار حلالَ الدم عنده والمولى يتصرف في ملك نفسه، والأصل أن يكون تصرف المسلم حلالاً له، (**بخلاف ما إذا قتل حرًا بأمر حر آخر فإن الضمان على المباشر**)؛ لأن هذا الأمر ظاهر الفساد وجلي عدمُ صحة أمره على العباد؛ إذ لا ولاية لحر على حر آخر، فلو كان مباح الدم كان الأمر بالقتل للولاة والحكام لا لكل أحد من آحاد الأنام، فكان الاشتباه على المباشر بسبب تقصير من جهته لا أن يكون الغرور له من جانب الآمر، فلذلك اقتصر

---

(١) انظر: المبسوط ٢٧/ ١٥ ـ ١٦.

و الإكراه صحيح بكل حال فوجب أن ينسب الفعل إلى الذي أكرهه.

وأما الإكراه الذي لا يوجب الإلجاء فلا يوجب النقل لأنه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشيئة فلذلك لم يجعل آلة له.

وأما القسم الذي لا يحتمل أن يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الآكل،

الضمان على المباشر.

(**والإكراه صحيح بكل حال**) أي سواء كان الأمر في موضع الاشتباه بأن أكره الحافر على حفر بئر في فناء داره أو في غير موضع الاشتباه بأن أكره الحافر على حفر بئر في طريق المسلمين، وكذلك إذا أكره رجلاً على قتل عبده أو على قتل حر فإن الإكراه في الفصلين صحيح والضمان على المكرِه الآمر بذلك الفعل، وإنما كان هكذا لأن الدليل الموجب للنقل في الإكراه خوفُ التلف وهو لا يتفاوت بين أن يُكرهه على قتل عبده أو قتل حر بخلاف الآمر، فإن دليل النقل فيه صحة الأمر، وهي إنما توجد في الأمر بقتل عبده لا في الأمر بقتل حر آخر، فلما لم يصح الأمر لم ينقل الفعل إلى الآمر.

(**وأما الإكراه الذي لا يوجب الإلجاء**) وهو الإكراه بالحبس والقيد لا بالقتل ولا بإتلاف العضو.

(**فذلك مثل الأكل**)؛ لأنه لا يصلح آلة للمكرِه في حق الأكل لما ذكر في الكتاب فكان الأكل منحصراً على الآكِل، فلذلك قلنا بفساد صوم المكرَه المأمور بالأكل إذا كان صائمًا بأكله لوجودِ الأكل منه حقيقة، ثم حكم الضمان هو ما ذُكر في «تتمة الفتاوى» فقال: لو أُكره على أكل طعام نفسه فأكل فإن

والوطء والزنا لأن الأكل بفهم غيره لا يتصور.

كان جائعًا لا يرجع على المكرِه بشيء، وإن كان شبعانَ يرجع عليه بقيمة الطعام؛ لأن منفعة الأكل حصلت للمكرَه في الفعل الأول وفي الثاني لا.

ثم قال: فإن قيل: هذا العذر يشكل بما لو أكره على أكل طعام الغير فإن الضمان على المكرِه الآمر لا على المكرَه، وإن كان جائعًا وقد حصل له منفعة الأكل.

قلنا: إنما لم يجب الضمان على المكرَه المأمور؛ لأنه أكل طعام المكرِه الآمر بإذنه؛ لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض؛ لأنه لا يمكنه بدون القبض وكما قبض المكرَه المأمور الطعام صار قبضه منقولاً إلى المكره الآمر فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال: كُلْ، ولو قبض بنفسه صار غاصبًا ضامنًا ثم آذنًا له بالأكل، وفي طعام نفسه لم يصر آكلاً طعام المكرِه بإذنه؛ لأن المكرَه هناك يضمن بعد الأكل والإذن وُجد قبل الأكل. إلى أن قال: وإذا لم يوجد سبب الضمان في طعام المكرَه قبل الأكل صار المكرَه آكلاً طعام نفسه لا طعام المكرِه، إلا أن المكرَه متى كان شبعانَ لم يحصُل منفعة فقد أكرهه على إتلاف مالهِ، ومن أكره غيرَه على إتلاف ماله فأتلف ضمِن المكرِه الآمر فكذا هنا[1].

و قوله: (والوطء والزنا) أراد بكليهما واحدًا وهو الزنا، ولهذا اقتصر بذكر الزنا عند ذكر الدليل، ثم لما اختصر حكم الزنا على الزاني كان ينبغي أن

---

(١) انظره في: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ٦٥٢، ناقلاً عن التتمة.

. . . .

يجب الحد على الزاني كما هو القول الأول لأبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وهو قول زفر لما ذكرنا[1] ؛ لأن الزنا من الرجل لا يتصور إلا بانتشار الآلة، ولا تنتشر آلته إلا بلذة وذلك دليل الطواعية .

و فرق على هذا القول بين الرجل والمرأة؛ لأن المرأة في الزنا محل الفعل ومع الخوف يتمكن التمكين منها، وفرق على هذا القول بين الإكراه على الزنا وبين الإكراه على القتل .

قال: لا قوَد على المكرَه المأمور وعليه الحد في الزنا، ففي كل واحد من الموضعين الحرمة لا تنكشف بالإكراه ولكن القتل فعل يصلح أن يكون المكرَه فيه آلة للمكرِه وبسبب الإلجاء يصير الفعل منسوبًا إليه، ولهذا ألزمه القصاص بخلاف الزنا فإن المكرَه فيه لا يصلح أن يكون آلة للمكرِه ولهذا لا يجب الحد على المكرِه .

ووجه قوله الآخر وهو قولهما أن الحد مشروع للزجر ولا حاجة إلى الزجر في حالة الإكراه؛ لأنه كان منزجراً عنه إلى أن يحقق الإلجاء وخوف التلف على نفسه فإنما كان قصده إلى هذا الفعل دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في إسقاط الحد عنه، وانتشار الآلة لا يدل على انعدام الخوف، فقد تنتشر الآلة طبعًا بالفحولة التي ركبها الله تعالى في الرجال، وقد يكون ذلك طوعًا .

---

(١) راجع: ص (٢٢٧٨).

. . . .

ألا ترى أن النائم قد تنتشر آلته طبعًا من غير اختيار له، وإن كان الإكراه على الزنا بحبس ففعل ذلك كان عليه الحد؛ لأن تمكن الشبهة باعتبار الإلجاء وسبب الإكراه بالحبس لا يتحقق الإلجاء فوجوده وعدمه في حكم الحد سواء، ثم في كل موضع وجب الحد على المكرَه لا يجب المهر لها؛ لأن المهر والحد لا يجتمعان عندنا بسبب فعل واحد خلافًا للشافعي .

وفي كل موضع سقط الحد وجب المهر؛ لأن الوطء في غير الملك لا ينفك عن حد أو مهر، فإذا سقط الحد وجب المهر لإظهار خطر المحل بأنه مصون عن الابتذال محرَّمًا كاحترام النفوس ويستوي إن كانت المرأة أذنت له في ذلك أو استكرهها .

أما وجوب المهر عند استكراهها فغير مشكل؛ لأن المهر يجب عوضًا عما أتلف عليها ولم يوجد الرضا منها بسقوط حقها . وأما إذا أذنت له في ذلك فلأنه لا يحل لها شرعًا أن تأذَن في ذلك فيكون إذنها لغوًا لكونها محجورة عن ذلك شرعًا بمنزلة إذن الصبي والمجنون في إتلاف ماله .

كذا في «المبسوط»[1] ، ثم ذكر في «تتمة الفتاوى» ولا يرجع بما ضمن على المكرِه؛ لأن منفعة الوطء حصَلَت للزاني وكان كما لو أُكره على أكل طعام نفسه فأكل، إن كان جائعًا لا يرجع على المكرِه بشيء وإن كان شبعان

---

(١) انظره في: ٨٩/٢٤.

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة إلا أن المحل غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بأن يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره، لأن المحل إذا تبدل كان في تبديله بطلان الكره لأن الإكراه لا أثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف الكره، وفي خلافه بطلان الإكراه وإذا بطل اقتصر الفعل على

يرجع عليه بقيمة الطعام وقد ذكرناه[1] .

(**وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة إلا أن المحل غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة - إلى قوله - وذلك مثل إكراه المحرِم على قتل الصيد**) يعني أن نفس القتل من قال إنه إتلاف قابل للنقل من الفاعل إلى المكرِه الآمر .

ومن قال إنه جناية في دين القاتل وإحرامه غير قابل للنقل فإن إنسانًا لو أثم في شيء ففعله لا يمكن أن يقال : إن إثمه ينتقل منه إلى من أمره بذلك الفعل لقوله تعالى : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2]، وهذا لأنا لو قلنا بأن المُحرِم الآمر بقتل الصيد هو الذي قتله بواسطة المكرَه المأمور يلزم منه تبديل محل الجناية ؛ لأن محل الجناية صورة هو الصيد .

و في الحقيقة محل الجناية الإحرام، وفي جعل المكرَه آلة تبديل محل الجناية ؛ لأنه حينئذ تكون الجناية واقعة على إحرام المكرِه الآمر وفي ذلك بطلان الكُره ؛ لأن إنسانًا لو أكره آخر بأن يجني المكرَه المأمور في محل معين وهو أوقع جنايته في محل آخر غير المحل الذي أمر به المكرِه الآمر كان ذلك جناية

---

(١) راجع : ص (٢٤٠٩).
(٢) سورة الأنعام، آية : ١٦٤ .

الفاعل وعاد الأمر إلى المحل الأولى وبطل التبديل، وذلك مثل إكراه المحرم على قتل الصيد أو إكراه الحلال على قتل صيد الحرم أن ذلك القتل يقتصر على الفاعل لأن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه أو على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل آلة لتبدل محل

منه بطريق الطوع لا بطريق الكُره، وهذا بخلاف الإكراه على قتل نفس معصومة؛ لأن محل الجناية هو المقتول فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل الجناية .

أما الصيد ففي قتله محل الجناية الإحرام في حق المُحرِم أو الدين في حق صيد الحرَم في حق الحلال؛ لأنه لا حرمة للصيد في نفسه .

ألا ترى أن اصطياده لغير المحرم في غير الحرم حلال وللمحرِم أيضًا يحل أكله وكذلك صيد الحرم .

ألا ترى أنه لو خرج من الحرم يحِل اصطياده، فلما كان محل الجناية في الحقيقة هو الإحرام أو الدين كان في تبديل النسبة تبديلُ محل الجناية .

وفي تبديل المحل خلاف المكرِه، أي مخالفة المكرِه؛ لأن الإكراه لمّا وقع في محل، وفعل المكرَه المأمور في محل آخر لم يبق ما أكره عليه، فكان هو مخالفة للمكرِه الآمر ضرورة؛ لأنه لم يوجد الإكراه في حق المحل الآخر فيبطل الكره .

وعاد الأمر إلى المحل الأول، وهو إحرام المكرَه المأمور؛ لأن الفعل قام ببدن المكرَه الفاعل وهو المأمور حقيقة، والانتقال عنه إنما يكون إلى الآمر إذا

الجناية فيصير محل الجناية إحرام المكره ودينه، ولهذا قلنا: إن المكره على القتل يأثم لأن القتل من حيث إنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة فصار في حق الحكم المكره فاعلاً وصار المكره في حق المأثم فاعلاً فقيل له: لا تفعل وصار المكره آثمًا؛ لأنه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب إذا اتصلت بالفعل.

وافق المكرَهُ المكرِهَ الآمر، فإذا خالفه يعود الفعل إلى المحل الأول وهو إحرام الفاعل.

وقوله: (**ولهذا قلنا**) إيضاح لما ذكر قبله وهو قوله: وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، إلا أن المحل غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة، يعني أن الفعل إذا كان مشتملاً لمعنى قابل للنقل إلى المكرِه الآمر ولمعنى غير قابل للنقل إليه فيُنقل ما هو قابل له، ويَقتصر على الفاعل ما هو غير قابل له، كما إذا أُكره على قتل نفس معصومة ففي القتل بالإكراه معنيان:

أحدهما- قابل للنقل وهو معنى الإتلاف فلذلك وجب القصاص فيما فيه القصاص، والضمان فيما ليس فيه قصاص، والكفارة على المكرِه الآمر.

والثاني- غير قابل للنقل وهو جناية القتل على دين نفسه حتى يأثم المكرَهُ المكرَه المأمور بالقتل عند قتله؛ حيث لا يُنقل قتله إلى الآمر فيحق الإثم بأَن لا يأثم المكرَه القاتل بل يأثم الآمر، وهذا لأن إثم المكرَه القاتل باعتبار اختياره قبل غيره على قتل نفسه بأن يصبر عن قتل غيره حتى يُقتل هو، والاختيار

ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم إن تسليمه يقتصر عليه وإن كان فعلاً لأن التسليم تصرف في البيع وإنما أكره ليتصرف في بيع نفسه بالإتمام وهو فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل دأب الفعل لأنه حينئذ يصير غصبًا محضًا، وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس.

إنما ينشأ عن عزيمة قلبه فكان الإثم بمقابلة عزيمة قلبه عند اتصال الفعل بها وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره؛ لأن ذلك ليس بأمر حسي حتى يتصور أن يكون الفاعلُ فيه آلة لغيره كما في الإتلاف .

و كذلك قوله: (**ولهذا قلنا في المكرَه على البيع والتسليم**) إيضاح لذلك أيضًا، وهو أن المكرَه على البيع والتسليم لما لم يصلح آلة للمكره في حق التسليم اقتصر التسليم على المكرَه المأمور، وإن كان التسليم فعلاً حسيًا كما في الإتلاف؛ لأنا لو جعلنا المكرَه المأمور آلة للمكرِه في حق التسليم صار الآمر كأنه قبضَ من المالك بغير رضاه وسلّمه إلى المشتري، فحينئذ يكون هذا غصبًا محضًا لا إكراهًا على البيع وحكم الغصب غير حكم البيع .

و قوله: (**لتبدَّل المحلُ**) إلى محل الإكراه، فإنه إنما أكرهه على البيع على أن يتصرف المالك في مال نفسه بالبيع ولو جُعل آلة يكون بيعًا في المغصوب، وفي لفظ البيع أيضًا لا يصلح المكرَه آلة للمكرِه الآمر؛ لأن البيع يحصل بالتكلم والمكرَه لا يصلح آلة للمكره الآمر في حق التكلم، فكذا فيما يتم به البيع وهو التسليم لا يُنقل إلى المكرَه من حيث إنه إتمام البيع .

(**وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه استقام ذلك**) فقوله: «استقام» ذلك جزاء الشرط، وقوله: «صرنا إليه» صفة بعد صفة لقوله: «أمر» أي وإذا

قلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم، ومعنى الإتلاف منه منقول إلى الذي أكرهه لأنه يحتمل النقل بأصله، وأما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات.

فإن القسم الأول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص فيه، لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء، فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض، وفي

ثبت أن نقلَ فعل المكرَه إلى المكره الآمر أمر حكمي مصيرٌ إليه لا حسي استقام ذلك القول بالنقل فيما يعقل نقله بالطريق الذي قال بأن يأخذ المكرِه الآمر رجل المكرَه المأمور فيلقيه على النفس أو على المال فيتلفه، ولكن ذلك الإتلاف من المكرِه الآمر غير محسوس، بل الإتلاف إنما وجد حسًا من المكرَه المأمور.

فيعلم من هذا أن فعل المكرَه المأمور لا ينقل إلى المكرِه فيما لا يعقل نقله كما في الأقوال كلها، وكما في الأكل والوطء وفي حق الإثم وفي حق الجناية على الدين.

(وأن القسم الأول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح) وإنما قدم هذه الأشياء على سائر الحرمات؛ لأن حرمة هذه الأشياء مُصمتة لا تنكشف أصلاً على وجه لا يجري فيها الرخصة في حال من الأحوال.

(فسقط الكُره) فلما سقط الكره كان بمنزلة من قتل نفسا معصومة بدون الكُره فيأثم.

الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل أيضًا حتى إن من قيل له لنقتلنك أو لنقطعن يدك حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض ويد غيره ونفسه سواء، والحرمة التي تحتمل السقوط أصلاً هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير، فإن الإكراه الملجئ يوجب إباحته لأن حرمة هذه الأشياء لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

وإن كان التحريم في الأصل يثبت مقيدًا بالاستثناء كان الاستثناء خارجًا عن التحريم فيبقى على الإباحة المطلقة كالذي لا يضطر إلى ذلك لجوع أو عطش يرى أن رفق التحريم يعود إلى المتناول من خبث في المأكول والمشروب، قال الله تعالى: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، فإذا أدى ذلك إلى

و قوله: (حتى إن من قيل له - إلى قوله - ويد غيره ونفسه سواء) يتعلق بما ذكره قبله من التعداد بقوله: «والقتل والجرح».

فيُعلم بهذا أن جرح غيره بمنزلة قتل نفسه في حق الحرمة، ومعنى قوله: «أو لتقطعنّ يدك» حتى يقطعن.

﴿غَيْرَ بَاغٍ﴾ أي غير طالب للحرام بعد إبقاء المهجة ﴿وَلا عَادٍ﴾[1] أي ولا مجاوز من حد سد الرمق، وقد ذكرنا قبل هذا بأتم منه[2].

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

(٢) راجع: ص (٢٢٨٥).

فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل على مثال قولنا: لتقطعن يدك أنت أو نقتلنك نحن فإذا سقطت الحرمة أصلاً كان الممتنع من تناوله وهو مكره مضيعًا لدمه فصار آثمًا وهذا إذا تم الإكراه، فأما إذا قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة، إلا أنه إذا تناول لم يحد لأنه لو تكامل أوجب الحل، فإذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتص لأنه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فإذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة.

و أما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل إجراء كلمة الكفر على

(**فإذا سقطت الحرمة أصلاً**) أي في فصل الخمر وغيرها .

(**وهذا إذا تم الإكراه**) وهو في الإكراه الكامل .

(**فأما إذا قصُر لم يحلّ له التناول**) وكذلك هذا في إتلاف مال الغير إنما يَضمن المكرِه في الإكراه الكامل؛ لأن المكرَه إنما يصير كالآلة عند تمام الإلجاء.

وأما إذا أكرهه بحبس أو بقيد ففعَله لم يكن على المكرِه الآمر ضمان ولا قود فبقي الفعل مقصوراً على الفاعل المأمور فيُواخذ بحكمه . إلى هذا أشار في «المبسوط»[1] .

(**وأما الذي لا يسقُط**) أي لا يسقط حرمته أبدًا، (**ويحتمل الرخصة**)

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤/ ٧٦.

اللسـان والقلب مطمئـن بالإيمان فـإن هذا ظلم في الأصل لكنه رُخص فيـه بالنص في قصـة عـمار بن ياســر، وبقي الكفر عزيمة بحديث خبيـب وذلك أن حرمته لا تحتمل السقوط.

فمعنى احتمال الرخصة هو أن لا يأثم بفعله .

أما لو لا يفعَل وصبَرَ على عذاب القتل فقتل كان هو أولى من الترخص بفعله .

(**رُخِّصَ بالنص في قصة عمار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ**) وهو ما روى أبوعبيدة[1] بن محمد بن عمار بن ياسر قال: أخذ المشركون عمارَ بن ياسر فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه، فلما أتى رسول الله عليه السلام قال عليه السلام: «**ما وراءك**»؟ قال: شرٌّ ما تركوني حتى نلتُ وذكرت آلهتهم بخير. قال عليه السلام: «**فكيف تجد قلبك؟**» قال: أجدُه مطمئنًا بالإيمان. قال عليه السلام له: «**إن عادوا فعد**»[2] أي إن عادوا إلى الإكراه بالقتل فعُد إلى طمأنينة القلب وتخليص نفسك .

فإن قلت: على هذا ينبغي أن يكون إجراء كلمة الكفر أولى من الصبر

---

(١) هو أبوعبيدة محمد بن ياسر أخو سلمة، وقيل هو هو، مقبول، من الرابعة.
انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، تحقيق محمد عوامة، ط (٢) دار الرشيد ص٦٥٦ .

(٢) خرجه الحاكم في المستدرك في كتاب التفسير تفسير سورة النحل ٢ / ٣٨٩حديث رقم ٣٣٦٢ ، والطبري في تفسيره ١٤ / ١٨٢ في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ النحل، آية: ١٠٦ .

. . . .

والحكم على العكس ! وذلك لأن النبي عليه السلام أمره بالعود وتخليص النفس، ولا يحصُل تخليص النفس إلا بإجراء كلمة الشرك على اللسان فكان هذا منه أمر بإجراء كلمة الشرك على اللسان ومطلق الأمر للإيجاب، ولأن ما أجراه على لسانه ليس بكفر عند طمأنينة القلب بالإيمان فينبغي أن يكون الإجراء أولى من الصبر كما في الإكراه بالقتل على شرب الخمر .

قلت : لا ، بل معنى قوله عليه السلام : «**إن عادوا فعد إن عادوا فعد** » إلى طمأنينة القلب بالإيمان .

هكذا ذكره الإمام المعوّل عليه شمس الأئمة ـ رحمه الله ـ في إكـــراه «المبسوط» فقال فيه : وبعض العلماء يحملون قوله : «**إن عادوا فعد**» على ظاهره، يعني إن عادوا إلى الإكراه فعُد إلى ما كان منك من النيل مني وذكر آلهتهم بخير، وهو غلط فإنه لا يُظنّ برسول الله عليه السلام أنه يأمر أحدًا بالتكلم بكلمة الشرك، ولكن مراده : «**فإن عادوا فعد** » إلى طمأنينة القلب بالإيمان، وهذا لأن التكلم وإن كان يُرخص له فيه فالامتناع منه أفضل .

ألا ترى أن خُبيب بن عدي[1] ـ رضي الله عنه ـ لما امتنع حتى قتل سماه

---

(١) هو خبيب بن عدي بن مالك بن عامر بن مجدعة الأوسي الأنصاري الشهيد، شهد بدرًا وكان فيمن بعثه النبي عليه السلام مع بني لحيان، فلما صاروا بالرجيع غدروا بهم، واستصرخوا عليهم، وقتلوا فيهم، وأسروا خبيبًا وزيد بن الدَّثنة، فباعوهما بمكة، فقتلوهما بمن قتل النبي عليه السلام من قومهم وصلبوهما بالتنعيم، وقال عند استشهاده : =

. . . .

رسول الله عليه السلام أفضل الشهداء وقال: «هو رفيقي في الجنة»[1]، وأما قوله: ولأن ما أجراه على لسانه ليس بكفر عند طمأنينة القلب بالإيمان.

قلنا: نعم كذلك، ولكن كما يجب على المؤمن صيانة إيمانه بقلبه كذلك يجب صيانته بلسانه؛ لأن القلب واللسان محلا ركني الإيمان، وهما: التصديق والإقرار بالإيمان وإن كان الإقرار ركنًا زائدًا؛ لأنه يجب على المؤمن صيانة إيمانه ظاهرًا وباطنًا ولا تحصل الصيانة هكذا إلا بالكف عن تبديلهما معًا، هذا هو القياس؛ لأن تبديل الاعتقاد من الإيمان إلى الكفر كفر في جميع الأحوال، فكذا يجب أن يكون تبديل اللسان من كلمة الإيمان إلى كلمة الكفر كفرًا.

إلا أنه لما جاء النص بإباحة إجراء كلمة الكفر على اللسان مع طمأنينة القلب بالإيمان وجب أن يُحمل ذلك على رخصة الأمر مع قيام المحرِّم لا على الجواز المطلق، فلما حُمل ذلك على الرخصة مع قيام الحرمة كان الصبر عن إجراء كلمة الشرك حتى يُقتل أولى من إجرائها وتخليص نفسه، وإلى هذا المعنى أشار النبي عليه السلام في حديث خُبيب ـ رضي الله عنه ـ حيث سماه أفضل الشهداء وقال: «هو رفيقي في الجنة».

= ولست أبالي حين أقتل مسلمًا على أي جنب كان في الله مصرعي

انظر: الإصابة ١/ ٤١٨، الاستيعاب ١/ ٤٣٠، سير أعلام النبلاء ١/ ٢٧رقم ٤٣.

(١) خرجه الزيلعي في كتاب الإكراه ٤/ ١٥٩ وقال: غريب.
وانظر: المبسوط ٢٤/ ٤٤.

وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جناية لكنه دون القتل لأنه هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى، فوجب الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها، فإذا صبر فقد بذل نفسه لإعزاز دين الله عزوجل فكان شهيدًا، وإذا أجرى فقد ترخص بالأدنى صيانة للأعلى، وكذلك هذا في سائر حقوق الله عزوجل مثل إفساد الصلاة والصيام وقتل صيد الحرم أو في الإحرام لما قلنا، وكذلك في استهلاك أموال الناس يرخص فيه بالإكراه التام، لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام أن يجعل وقاية لها ولكن أخذ المال وإتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقي

(وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جناية)، وهذا إشارة إلى ما قلت: إن على المؤمن صيانة الظاهر واجب، وهي أن لا تجرى كلمة الشرك على لسانه لئلا يهتك ظاهر إيمانه وإن كان في حال الإكراه، ولو هتك ظاهر إيمانه في حال الإكراه بإجراء كلمة الشرك على لسانه مع قرار قلبه بالإيمان كان هو نوع جناية منه.

(لكنه دون القتل) يعني كشته شدن، أي دون أن يُقتل المكرَه الذي صبر حتى أن يُقتل بسبب الامتناع عن إجراء كلمة الشرك على لسانه، أي إجراءِ كلمة الكفر مع طمأنينة القلب أدون وأحقر من أن يُقتل المكرَه الصابر؛ لأن في إجراء كلمة الكفر مع طمأنينة القلب هتك صورة الإيمان مع بقائه معنى لبقى الركن الأصلي وهو طمأنينة القلب بالإيمان، وفي الكف حتى يُقتل هَدْمٌ للآدمي الذي هو بنيان صورة، ومعنى لكن مع ذلك كان الامتناع عن إجراء

حرامًا في نفسه لبقاء دليله، والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم، فإذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولإقامة حق محترم فصار شهيدًا، وكذلك المرأة إذا أكرهت على الزنا بالقتل أو القطع رخص لها في ذلك لأن ذلك تعرض لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى، وليس في ذلك معنى القتل لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا قلنا: إنها إذا أكرهت على الزنا بالحبس أنها لا تحد، لأن الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل .

فصار هذا القسم قسمين: قسم حق الله تعالى وفي الإيمان القائم يحتمل السقوط بحال، ألا ترى أنه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل ودخلت الرخصة في الأداء للضرورة ولما سبق أن أصل الشرع التوحيد والإيمان والأصل فيه الاعتقاد والأداء فيه ركن ضم إليه،

كلمة الكفر أولى لكون ذلك جهادًا في سبيل الله وإظهارَ صلابة في دينه، والذي ذكره من الدليل كان ذلك دليلَ الترخص في حق إجراء كلمة الكفر .

(**فصار هذا القسم قسمين**) أي القسم الثاني من تقسيم الحرمات، أي فصار القسم الذي لا تسقط حرمته أصلاً ولكن يحتمل الرخصة قسمين .

(**و الأداء فيه ركن ضُم إليه**) أي الإقرار باللسان في الإيمان ركن ضُم إلى الاعتقاد الذي هو أصل في الإيمان، يعني أن الإقرار باللسان ليس بركن أصلي كالاعتقاد، بل هو من الزوائد فيحتمل السقوط بعارض الإكراه بخلاف الاعتقاد فإنه لا يحتمل السقوط أصلاً .

فصارت عمدة الشرع وهو أساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر وبحمد الله تعالى، وصار غيره عرضة للعوارض وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط .

(**فصار عمدةَ الشرع**) أي فصار الاعتقاد ما يعتمد عليه الشرع، (**وصار غيره عُرضَة للعوارض**) أي وصار غير الاعتقاد وهو الإقرار باللسان والصلاة والصومُ وسائر العبادات الظاهرة محل تعرّض العوارض، أي محلَ أن يمنعه مانع من المُضي على ما عليه أصل تلك العبادات .

و قوله: (**و ما كان من حقوق العباد - إلى قوله - قسم آخر**) مبتدأ وخبر بيان للقسم الثاني الذي ذكره قبل هذا بقوله: «فصار هذا القسم قسمين» .

فإن قلت ففي قوله: « فصار هذا القسم قسمين - إلى قوله - لم تحتمل الرخصة بالتبديل» شبهتان هائلتان واردتان على القسم الأول والثاني .

إحداهما - هي ما ذكرنا إن الإشارة في قوله: « فصار هذا القسم» راجعة إلى قوله: «وأما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة» والقسم الأول من هذين القسمين لا يحتمل الرخصة كما ذكر بقوله: «لم يحتمل الرخصة بالتبديل»، وهذ الأصل مقرر وهو أن موضع التقسيم يجب أن يكون مشتركًا بين ما يَرِد على ذلك التقسيم من الأنواع كما تقول: الإنسان حيوان ناطق ثم تقسّم الإنسان على أنواع ثلاثة بين الرجل والمرأة والصبي فوصفا الإنسان وهما الحيوانية والناطقية موجودتان في كل واحد من هذه الأنواع .

وهاهنا القسم الذي انشعب منه هذان القسمان محتمل للرخصة، والقسم الأول من هذين القسمين غير محتمل للرخصة كما ترى فوجب أن لا يصح

. . . .

القسم عليه لانعدام تناول موضع التقسيم له .

و الثانية ـ هي أن وصف هذا القسم الأول من هذين القسمين حرمة تبديل الإيمان إلى الكفر لا تسقط ولا تحتمل الرخصة، فكان هذا القسم في حق هذين الوصفين نظيرَ ما ذكر قبل هذا بورق بعينه بقوله : «فإن القسم الأول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يُرخّص فيه» فلما كان هذا القسم عينَ ذلك القسم في الاتصاف بهذين الوصفين ما فائدة إفراد هذا القسم بجعله أحدَ قسمي القسم الثاني، ولم لم يُورِد هذا القسم في ذلك القسم الذي ذكر فيه الزنا وغيرَه حتى يَنصبَّ هذان الوصفان على كليهما انصبابةً واحدة ؟

قلت : أما الجواب عن الشبهة الأولى فهو أنه لما ذكر القسم الثاني الذي هو موضع التقسيم بقوله : وأما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل إجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان كان ذلك القسم محتملاً شيئين :

أحدهما ـ غير محتمل لسقوط حرمته ولكن يحتمل الرخصة وهو إجراء كلمة الكفر على اللسان .

و الثاني ـ غير محتمل لسقوط حرمته ولا يحتمل الرخصة وهو ترك اطمئنان القلب بالإيمان، لكن جعل كون إجراء كلمة الكفر على اللسان نظيراً لما ذكر بطريق العبارة والقصد، وجعل ترك اطمئنان القلب نظيراً لما ذكر بَطريق الإشارة والضمن؛ حيث لم يُعلم هناك ذلك المقصود الحاصل من

. . . .

الإشارة، ثم إن جرّ ما ذكره من حكم إجراء كلمة الكفر على اللسان مع زيادة تقرير فيه إلى أنه ألحق به حكمَ استهلاك أموال الناس وجوازَ الترخص فيه بالإكراه التام .

ثم ذكر هاهنا حكمَ ضدّ ذينك الشيئين بطريق النتيجة لما ذكر قبله بقوله: فصار هذا القسم قسمين» إلى آخره أعني بذينك الشيئين إجراء كلمة الكفر على اللسان وتركَ اطمينان القلب بالإيمان، وأعني بضدّهما الإقرارَ بالإيمان بالله تعالى باللسان واطمينان القلب بالإيمان، والدليل على ما قلتُه من ذكرهما بطريق النتيجة كما قلته شيئان:

أحدهما - ذكر الفاء في قوله: «فصار هذا القسم». والثاني - إعادة عين ما ذكر فيه من اطمئنان القلب بالإيمان، لكن عبّر عنه هاهنا بلفظ العقيدة، ومن ذكر جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى والمراد به الإقرار بالإيمان بالله تعالى وعند السقوط كان هو إجراء كلمة الكفر على اللسان .

و حاصله أنه لما ذكر هناك حكم إجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه كان ذكر حكم ضده وهو الإقرار بالإيمان بالله تعالى في حق الإيمان نتيجة له، فكان الذي ذكر هناك في حق تحمل الرخصة مقصوداً عند الإكراه والذي هنا في حق تعلق حق الله تعالى بالإيمان مقصودا وهو شيئان: أحدهما - الاعتقاد الثابت على الإيمان .

والثاني - الإقرار بالإيمان بالله تعالى باللسان، وفي حق ذكر تحمل الرخصة أو عدَمِ تحمّلهما تبعًا، فلذلك ذَكر هذا القسم الذي صار قسمين في حق الإيمان وغيره بعد ذلك القسم الذي ذكر فيه تحمل الرخصة مقصوداً .

. . . .

و أما الجواب عن الشبهة الثانية فمستخرج من جواب الشبهة الأولى، وهو أنه لمّا استقام ذكر القسم الثاني وهو قوله: «وأما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة» باعتبار المقابلة للقسم الأول لما أن القسم الأول وهو الزنا وغيره لا يحتمل الرخصة.

وهذا القسم الثاني يحتملها كان ذكر هنا القسم الذي يترَاءى التكرارَ بالقسم الأول بطريق النتيجة والتبعية للقسم الثاني، فلم يكن تكراره مُلتفتًا إليه؛ لأن تكراره لم يكن بمقابلة القسم الأول، وهذا أيضًا جواب لعدم إيراد هذا القسم هناك؛ لأنه لما كان هذا القسم تبعًا ونتيجة للقسم الثاني والقسم الثاني مضاد للقسم الأول ومقابل له كان تبعُ القسم الثاني أيضًا مضادًا للقسم الأول من حيث المعنى.

فحينئذ لا يستقيم إيرادُ هذا القسم هناك. والله أعلم.

هذا الذي أدّت إليه رَويتي[1] وحِجري[2] وانتهت إليه نُهيَتي[3] وفكري من

(١) الرَويَّة: التفكر في الأمر.
راجع: الصحاح ٦ / ٢٣٦٤ مادة: روى.
(٢) الحجر: العقل وما حواه.
راَجع: القاموس المحيط باب الراء فصل الحاء مادة: حجر.
(٣) النُهية: ـ بالضم ـ واحدة النُهى وهي العقول لأنها تنهى عن القبيح.
راجع: الصحاح ٦ / ٢٥١٧ مادة: نهى.

ومن حقوق الله تعالى قسمًا آخر أنه يحتمل السقوط بأصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه أمر فوقه وجب العمل بإثبات الرخصة والعمل

الجواب لمثار الشبهتين المثارتَين من قبلي والمُزَبرحَتين[1] من عندي، ومَن كان عنده جواب أصح متنًا وأوسَع صَحْنًا فليبرزه فهو في سعة في ذاك وخليقٌ بأن يقال المئنّة[2] هناك .

و قوله : (**أنه يحتمل السقوط بأصله لكن دليلُ السقوط لما لم يوجد**) وأرى لهذا تناول مال الغير عند المخمصة نظيرًا، فاحتمال السقوط هناك بأصله بأن يأذَن صاحب المال بالتناول له، ولكن لما لم يُعلم الإذن منه كان التناول منه قبل الإذن حرامًا في أصله فلذلك كان الكف عنه عزيمةً صيانة لمال المسلم، فإن وجوب صيانة ماله كصيانة نفسه .

ألا ترى أن لصاحب المال أن يُقاتل لأجل صيانة ماله كماله أن يُقاتل لأجل صيانة نفسه، فلو مات فيه مات شهيدًا، لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارَضه أمر فوقه وهو تلف النفس بسبب صيانة المال، وإنما جَعل تلف النفس فوق تلف المال وإن كان في وجوب الصيانة سواء على ما ذكرنا؛ لأن المال في أصله خُلق لوقاية النفس فكانت مَرْتبة المَوقيِّ أقوى من مرتبة الواقي،

---

(١) راجع معناه في هـ رقم: من ص (٢٤٢٥).

(٢) المُئنَّةُ: العلامة، وفي حديث ابن مسعود «إن طول الصلاة وقصر الخطبة مئنة من فقه الرَجل» قال الأصمعي: سألني شعبة عن هذا الحرف فقلتَ: مَئنَّةٌ أي علامة لذاك وخليق لذاك، وكان أبوزيد يقول: مَئِنَّةٌ بالتاء وهو مفعلة من أنَّهُ يؤنُّهُ أنّاً إذا غلبه بالحجة .

راجع: الصحاح ٦ / ٢١٩٩ مادة: مأن.

وجب بأصله بأن جعل أصله عزيمة، وهذا كمن أصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا إباحة مطلقة، حتى إذا ترك فمات كان شهيداً بخلاف طعام نفسه وإذا استوفاه ضمنه لكونه مخصوصًا في نفسه.

فكانت حرمةُ تلف النفس أشدَّ حرمةً وأعظم خطراً من حرمة تلف المال، مع أن استهلاك المال بالتناوُل مجبور بالضمان بقيمة المال، ففي الإكراه على المكرِه الآمر، وفي المخمصة على الآكل فصار كأن المال لم يَهلِك؛ لأن قيمة المال تقوم مقام المال.

فإن قلت: فبالنظر إلى هذا الدليل ينبغي أن تكون هذه الرخصة من قبيل رخصة الإسقاط كما في أكل الميتة وشرب الخمر حالة الإكراه وحالة المخمصة بل أولى؛ لأن حرمتهما في نفسهما ثابتة؛ لأنه ذكر في إيمان «التتمة» مُحالاً على «المنتقى» رجل حلف لا يأكل الحرام فاضطر إلى ميتة فأكل منها حنِث.

و أما هاهنا فلما ضمِن قيمةَ المال وأدّاها صار كأنه لم يستهلك المال لقيام قيمته مقامه، فحينئذ كان قاتلاً نفسه بالامتناع عن التناول بدون استهلاك كمال الغير فيجب أن يأثم لصبره حتى قتِل، والحكم على خلاف ذلك، فإنه لو امتنع حتى قتل كان شهيدًا ومأجوراً.

قلت: نعم كذلك غير أن جواب هذا وأمثاله مبني على ما ذكر في آخر إكراه «المبسوط» فقال: وكل أمر أحلّه الله في مثل ما أحل في الضرورة من الميتة وغيرها والفطر في المرض والسفر فلم يفعل حتى مات أو قتل فهو آثم، وكل أمر حرَّمه الله تَعالى ولم يجئ فيه إحلال إلا أن فيه رخصة فأبى أن يأخذ

. . . .

بالرخصة حتى قتل فهو في سعة؛ لأن في هذا إعزاز الدين .

ألا ترى أن محرمًا لو اضطُر إلى ميتة وإلى ذبح صيد حلّ له عندنا أكلُ الميتة ولم يحلَّ له ذبحِ الصيد مادام يجد الميتة؛ لأن الميتة حلال في الضرورة والصيد جاءَ تحريمه على المُحرم جملةً أي لم يجئ فيه نصّ إحلال في صورة من الصور، فيبقى على حرمته، ومن أبقى الحرام حرامًا حتى يُقتل كان إعزازاً للدين الحق فكان شهيداً بخلاف الميتة والخمر حيث جاء نص بإحلالهما على مضطر بالاستثناء عن التحريم[1] .

و أما قوله: فلما ضمن قيمةَ المال وأدّاها صار كأنه لم يستهلك، فقلنا: لا كذلك فإن لصاحب المالَ في عين ماله حقًا قويًا فليس لغيره أن يتعرض لعين ماله بدون رضاه وإن كان هو مضمونًا بقيمته فكان ضمان القيمة وأداؤها هنا بمنزلة ضمان القضاء في إفساد الصلاة المفروضة وقضائها وإفساد صوم رمضان وقضائه، فإنه وإن كان قضاؤها قائمًا مقام الأداء كان الصبر على المكرَه بالإفساد حتى يُقتلَ أفضلَ له من الإفساد .

إلى هذا أشار في آخر إكراه «المبسوط»[1]، وهذا أيضًا مبني على ما ذكرنا قبل هذا من الأصل المذكور من «المبسوط»، فإنه لما لم يجئ نصّ بالإحلال بترك الصلاة المفروضة عن وقتها وترك الصوم المفروض عن وقته كان في الصبر على القتل إعزاز لدين الله تعالى .

---

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ١٥١ ـ ١٥٢ .

و ذلك مثل تناول محظور الإحرام عن ضرورة بالمحرم إنه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك هاهنا، والله أعلم بالصواب .

و إن كان قضاؤهما مشروعًا، وفي كل موضع جاء النص بتأخير تلك العبادة فلم يؤخر حتى قتل كان آثمًا، وقال في «المبسوط» وفي صوم رمضان لو قيل له وهو مقيم لإن لم تفطر لنقتلنك فأبى أن يُفطر حتى قتل وهو يعلم أن ذلك يسَعه كان مأجورًا؛ لأنه متمسّك بالعزيمة وفيما لا يفعل يظهر إظهارُ الصلابة في الدين فإن أفطر وسعه ذلك؛ لأن الفطر رخصة له عند الضرورة إلا أن يكون مريضًا يخَاف على نفسه إن لم يأكل ولم يشرَب فلم يفعل حتى مات وهو يعلم أن ذلك يسعه فحينئذ يكون آثمًا .

و كذلك لو كان مسافرًا في شهر رمضان فقيل له: لنقتلنك أو لتفطرنّ فأبى أن يُفطر حتى قتل كان آثمًا؛ لأن الله تعالى أباح له الفطر في هذين الوجهين بقوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[1] .

(**وذلك مثل تناول محظور الإحرام**) أي وتناولُ مال الغير مثل تناول محظور الإحرام من غير ضرورة بالمُحرم .

(**فكذلك هاهنا**) أي في تناول مال الغير يُرخص له ويضمن، ثم قوله: «وذلك مثل تناول محظور الإحرام عن ضرورة بالمحرم» يتناول الإكراه والمخمصةَ؛ لأن كلا منهما يَضطرّ المضطر إلى الإقدام على قتل الصيد فلذلك

---

(١) راجعه في ٢٤/ ١٥٢ .

. . . .

رُخّصَ له القتل وضَمِنَ جزاء الصيد .

فإن قلت : يلزم على هذا أن يكون قتل الصيد للمُحرم أغلظَ من قتل المسلم المحرَّم قتلُه ، فإن المكره لو أكره رجلاً على قتل المسلم بالإكراه الكامل فقتله لم يجب على القاتل شيء ، وهنا يجب جزاء الصيد على القاتل وإن كان هو في الإكراه الكامل ولا يُتمحّل في هذا بأن وجوبَ جزاء الصيد على المكرَه القاتل باعتبار أنه حق الله تعالى وجناية على إحرامه ، فإن ذلك متقوض بعد وجوب الكفارة على المكرَه القاتل المسلم في قتل الخطأ ، بل تجب الكفارة على المكره الآمر لا على القاتل على ما ذكرناه قبل هذا ، مع أن وجوب الكفارة لرفع الإثم الثابت في دين القاتل وهي حق الله تعالى أيضًا فلما لم يجب على المكرَه القاتل شيء مع أنه لا رخصة في القتل أصلاً وإن كان في حال الإكراه الكامل وجب أن لا يجب هنا بالطريق الأولى فإن للمُحرم رخصة في قتل الصيد عند الضرورة بخلاف قتل المسلم بغير حق .

قلت : هذا الذي ذكره من ضمان الجزاء في الصيد جواب الاستحسان .

و أما في جواب القياس فلا يجب عليه شيء كما في قتل المسلم ؛ لأن القاتل في الإكراه الكامل كالآلة ولا يجب شيء على الآلة فكذا على القاتل ، ولأنه لمّا لم يجب في قتل المسلم شيء مع أنه لا يسعه الإقدام على القتل ، وهنا أولى أن لا يجب على القاتل شيء لأنه رُخّص له القتل هاهنا .

(١) انظر : المبسوط ٢٤ / ١٥١ - ١٥٢ .

....

أما وجه الاستحسان وهو وجه الحكم المذكور في الكتاب على وجه الفرق بين قتل المسلم وبين قتل المُحرِم الصيدَ فهو أن قتل الصيد من المحرم جناية على إحرامه وهو في الجناية على إحرام نفسه لا يصلح أن يكون آلة لغيره .

فأما قتل المسلم جناية على المحل وهو يصلح أن يكون آلة للمكرِه في ذلك حتى أنه في حق الإثم لمّا كان جناية على دينه وهو لا يصلح أن يكون آلة لغيره في ذلك اقتصر الفعل عليه في حق الإثم .

يوضحه أنه لمّا لم يجب على الآمر هنا شيء - إذا كان حلالاً - فلو لم نوجب الكفارة على القاتل كان تأثير الإكراه في الإهدار، وقد بينا أنه لا تأثير للإكراه في الإهدار ولا في تبديل محل الجناية وإن كانا مُحرِمين جميعًا فعلى كل واحد منهما كفارة .

أما على المكرِه فلأنه لو باشر قتل الصيد بيده لَزِمتْه الكفارة فكذلك إذا باشر بالإكراه .

وأما المكرَه فلأنه في الجناية على إحرام نفسه لا يصلح آلة لغيره .

يوضحه أنه لا حاجة هنا إلى نسبة أصل الفعل إلى المكرَه في إيجاب الكفارة عليه لما أن كفارة الصيد على المُحرم بالدلالة والإشارة وإن لم يَصر أصل الفعل منَسوباً إليه فكذلك هاهنا، وبه فارَق كفارة القتل إذا كان خطأً أو شبهَ عمد فإنه يكون على المكره الآمر دون المكرَه بمنزلة ضمان الدية والَقصاص؛ لأن تلك الكفارة لا تجَب إلا بمباشرة القتل، ومن ضرورة نسبة

. . . .

المباشرة إلى المكرِه أن يبقى فعل في جانب المكرَه المأمور، وهاهنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرةَ القتل فيجوز إيجابه على المكرَه المأمور بالمباشرة وعلى المكرِه الآمر بالتسبيب . كذا في «المبسوط»[1] والله أعلم .

❁ ❁ ❁

(١) انظر: المبسوط ٢٤ / ١٥٣ .

يقول العبدُ الضعيفُ حسين بن علي بن حجاج السغْناقي حَاطَه[1] الله عما يَهُمُّه[2]، وسَاسَه[3] عما يلُمُّه[4] بتاريخ يوم الخميس الثامنَ عشرَ من شهر جُمادَى الأولى من شهور سنة أربع وسبعمائة قد اسلَنطُخ[5] ما اصْلَخدَ[6] مما سَرْهَفت[7]، في التامور[8]، واخرَنْمَس[9]،

---

(١) حاطه يحوطه حوطاً وحيطة وحياطة أي حفظه، وكلأه، ورعاه.
راجع: الصحاح ٣ / ١١٢١ مادة: حوط، هامش اللوحة رقم ٤٢٤ من نسخة ب.
وسأشير فيما بعد في الإحالات الواردة على هذه اللوحة بحرف ب فقط.

(٢) الهَمُّ: الحُزن، والجمع الهموم، وأهمني الأمر إذا أقلقك وحزنك.
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠٦١ مادة: همم.

(٣) ساس وسيس عليه أي أُمِرَ وأُمِّرَ عليه.
راجع: الصحاح ٣ / ٩٣٨ مادة: سوس.

(٤) لم الله شعثه أي صلح وجمع ما تفرق من أموره.
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠٣١ مادة: لمم، واللوحة رقم ٢٥٥ من نسخة أ. وسأشير فيما بعد لهذه اللوحة بحرف أ فقط.

(٥) الاسلنطاخ: بر قفا خفتن. راجع: أ.
ومعناها: النوم على القفا أي الظهر.

(٦) الاصلخداد: بر باي استادن. راجع: أ.
و معناها: الوقوف على الأرجل.

(٧) سَرْعَفت الصبي: إذا أحسنت غذاءه، وكذلك سَرْهَفتهُ.
راجع: الصحاح ٤ / ١٣٧٤ مادة: سرعف، الرائد ١ / ٨١٨.

(٨) التامور: الدم والنفس.
راجع: الصحاح ٢ / ٦٠١ مادة: تمر، تفسير القرطبي ١ / ٣٦٦، أ.

(٩) الاخرنماس: السكوت.
راجع: أ، ب.

ما غَمغَم[1] مما يَمُور[2]، مُعَبْقِراً[3] بما يلُوحُ[4] من المعاني الدقيقة ومُزَبرحًا[5] بما يجودُ من الكلمات الرقيقة وما انْهَلّ[6] هطَلانُ[7] البيان على حَقَلّد[8] الكلام إلا أرى فيه العُجاب، وشَفى مرضَ الجَهلِ، وإن كان فيه داءُ القُلاب[9]، ووَاشكتُ[10]،

---

(١) الغمغم: صياح المبارزين في القتال والحرب، وأصوات الثيران عند الذُعر.
راجع: الصحاح ٥ / ١٩٩٨ مادة: غمم، أ.

(٢) مار الشيء يمور مورًا، أي تحرك، واضطرب، وجاء، وذهب.
راجع: الصحاح ٢ / ٨٢٠ مادة: مور، أ، ب.

(٣) عبقر: موضع تزعم العرب أنه من أرض الجن، ثم نسبوا إليه كل شيء تعجبوا من حذقه أو جودة صنعته وقوته
راجع: الصحاح ٢ / ٧٣٤ مادة: عبقر.

(٤) راجع تعريفه في: هـ رقم (٤٣) من ص (٤٨).

(٥) المزبرح: المزين.
راجع: أ، ب.

(٦) انهل انهلالاً أي سال وانصب بشدة.
راجع: الصحاح ٥ / ١٨٥٢ مادة: هلل.

(٧) الهطل والهطلان: تتابع المطر وسيلانه.
راجع: أ، ب.

(٨) الحقلد: الضيق، واستعير هاهنا لكلام صعب استخراج معناه من لفظه.
راجع: أ .ب.

(٩) القلاب: داء يأخذ البعير فيشتكي منه قلبه، فيموت من يومه.
راجع: الصحاح ١ / ٢٠٥ مادة: قلب، أ، ب.

(١٠) وشُكَ ذا خُروجًا ـ بالضم ـ يوْشك وشكا أي سَرُع، وواشكتُ أي سارعت.
راجع: الصحاح ٤ / ١٦١٥ مادة: وشك، أ، ب.

إلى ما انتدَبوني بالاحْرنجام[١]، وسارَعتُ إلى تحرير ما ارتبَك[٢] عليهم بالارتطَام[٣]، وليّنت ما اطْرَخمّ[٤] من دَراهس[٥] الكلام، وأوضحتُ ما ادلهمّ[٦] من عُكامس[٧] الظَلام، وما ادّخرتُ مما قيل فيه من البيان أو يُقال، رجاءَ أن يُعفى عنّي ما عسى فيه عَثرة[٨] أو يقال، وما قصرَّتُفي إيراد ما يزدَاد به الكتاب إيضاحًا، وما ينقضي به حاجةُ مَن تارَّض[٩] فيه لانسلاكه[١٠] إنجاحاً،

---

(١) احرنجم القوم أي ازدحموا .
راجع: أ، ب .
(٢) ارتبك الشيء: اختلط .
راجع: الصحاح ٤ / ١٥٨٦ مادة: ربك، أ، ب .
(٣) ارتطم عليه أمر إذا لم يقدر على الخروج .
راجع: أ، ب .
(٤) شاب مطرخمٌّ أي حسن تام، واطرخم: شمخ بأنفه وتعظم .
راجع: الصحاح ٥ / ١٩٧٤ مادة: طرخم، أ، ب .
(٥) والدراهس: الشديد .
راجع: الصحاح ٣ / ٩٢٨ مادة: درهس .
(٦) ليلة مُدْلَهمةٌ: أي ليلة مظلمة .
راجع: الصحاح ٥ / ١٩٢١ مادة: دهم، أ، ب .
(٧) أي شديد الظلمة .
راجع: الصحاح ٣ / ٩٥٢ مادة: عكمس، أ، ب .
(٨) عثرة: الزلة .
راجع: الصحاح ٢ / ٧٣٦ مادة: عثر .
(٩) التأرض: التلبث .
راجع: الصحاح ٣ / ١٠٦٥ مادة: أرض، أ، ب .
(١٠) انسلك الشيء في الشيء أي تداخل .
راجع: الصحاح ٤ / ١٥٩١ مادة: سلك، أ، ب .

ودَغْفَفَت[1] فيه غدَق[2] النظائر، في مضايق معضلات لا تُدركها البصائر، وكثّرتُ لها شواهد من المبسوط غير مُسَردق[3] على وجه يَفقهها المُحذّق[4] وغيرُ المحذّق، ويَضربان هذا المثل من جرًّا التسهّيل[5] والتخضيع، إن أهْونَ السّقْي التّشْرِيعُ[6]، وكتابي هذا يعرف قدرَه مَن أكرمه الله بالمدارسة، فإنه يُشاحُّ[7] على غيره للمنافسة[8]، لما أن هذا جامع للفوائد المزدحمة، والنظائر المُرتكمة وما جوُوز مَضيق إلا وقد أعلم بالتوسيع، وما أُنهِي إلى مُغمَّم إلا وقد رُسِم

---

(١) الدغفة: انصباب الماء .
راجع: أ.

(٢) الغدق: الماء الكثير .
راجع: الصحاح ٤ / ١٥٣٦ مادة: غدق . أ، ب .

(٣) السُرادق: واحد السرادقات التي تُمدُّ فوق صحن الدار، وكل بيت فيه كُرْسُفٍ فهو سرادقُ، ويقال بيت مُسْرَدَقٌ .
راجع: الصحاح ٤ / ١٤٩٦ مادة: سردق .

(٤) راجع تعريفه في: هامش ص (١٠٦٥).

(٥) أي لأجل التسهيل .

(٦) أهون هاهنا: من الهَون والهُوَيْنا بمعنى السهولة، والتشريع: أن تُوردَ الإبل ماء لا يحتاج إلى متْحِه بل تشرع فيه الإبل شروعًا، يضرب المثل لمن يأخذ الأمر بالهُوَيْنا، ولا يستقصى.
انظر: مجمع الأمثال للميداني ٢ / ٤٨٢ .

(٧) تشاح الرجلان على الأمر: لا يريدان أن يفوتهما، وفلان يشاح على فلان: أي يضن به .
راجَع: الصحاح ١ / ٧٨٣ مادة: شحح .

(٨) المنافسة في الشيء: الرغبة فيه .
راجع: أ .

بالتقشيع[1]، ولما كان أمرُه بكفاية كل مهمٍّ من الكتاب، وتقشيع كلّ مُغمٍّ من الخطاب، سميته بـ «الكافي»، لما قصُر عنه «الوافي» وجعلتُهما علَمَين في تفسيح المشكلات وتكَشيف المعضلات، وقد وفقني الله تعالى لإتمامهما برحمته في هذا الوقت الموصُوف بالادْلهمام[2] والدهر المنعوت بنوه بالاطْرِخْمام، وأرجُو أن يوفقني بفضله على عَمل يَسرّني يومَ التناد[3]، وأفوضَ أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد .

تمت كتابة هذا الشرح الموضح والأصل المربح المنجح في غرة شهر الله المبارك رمضان الميسر لعباده المدينين بالرحمة والغفران، حجة إحدى عشرة وسبعمائة بالمدينة المتبركة المأنوسة دمشق المحروسة، نقلاً عن خط مصنفه الشيخ الإمام الهمام والقَرْم[4] السَمَيْدَعْ[5] القَمْقَام[6] حسام الملة والدين، شارح

(١) وقشعت الريحُ السحاب: أي كشفته فانقشع وتقشَّع وأقشع أيضًا .
راجع: الصحاح ٣ / ١٢٦٥ مادة: قشع .

(٢) إدْلَهَمَّ الليل: اشتد ظلامه .
راجع: المغرب ١ / ٢٩٣ .

(٣) ند البعير يَندُّ ونداداً ونُدوداً: نفر وذهب على وجهه شارداً، ومنه قرأ بعضهم: ﴿يوم التناد﴾.
راجع: الصحاح ٢ / ٥٤٣ مادة: ندد .

(٤) المُقْرَمُ: البعير المكرمُ لا يحمل عليه ولا يذلل ويكون للفحلة، وكذلك القَرْمُ، ومنه قيل للسيد قَرْمٌ مُقْرَمٌ تشبيهًا بذلك .
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠٠٩ مادة: قرم .

(٥) السميدع: السيِّد الموطأُ الأكناف .
راجع: الصحاح ٣ / ١٢٣٣ مادة: سمدع .

(٦) القمقام: البحر .
راجع: الصحاح ٥ / ٢٠١٥ مادة: قمم .

مشكلات الفقه ومعضلات القوانين، المخصوص بجزائل نعم الله تعـالى الدائم الباقي، حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي جازاه الله عـن المسلمين المستفيدين بفوائده خيراً، وكافاه سعادات الدنيا والآخرة أحسن مكافأة وأجراً.

❁ ❁ ❁


فهارس الكافي



فهرس الآيات

آل عمران

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

الأنفال

التوبة

يونس

هود

يوسف

الرعد

إبراهيم

الحجر

النحل

الإسراء

الكهف

مريم

طه

الأنبياء

الحج

﴿ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ ﴾ . ١١٠٨

﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ . ٤٢٠

﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ . ١٢٨٧

﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ ﴾ . ٧٠٦، ١٨٢٧

﴿ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ . ١٤٢٥

﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ . ٢٧٩، ٥٣٨، ١٢٠٣

﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ . ٤٧٥، ٤٧٦، ٥٣٦، ٢٠٧٧

المؤمنون

﴿ إِلاَّ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ . ٦٧٨

﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ ﴾ . ١٧٩٦

النور

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ . ٢٩٦، ٣٧٩، ١٧٢٥

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ . ٨٨١، ١١٠٨، ١٢٨١، ٢١١٧

﴿ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا ﴾ . ١١٠٨، ١٤٤٧

﴿ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ . ١١١٠

﴿ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾ . ١٠٢٤

﴿ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ . ٢٠٨٢، ٢٢٩٧

﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا ﴾ . ٩١٧٦

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ

القصص

العنكبوت

الروم

لقمان

السجدة

الأحزاب

الزخرف

الجاثية

الأحقاف

الفتح

الحجرات

ق

الذاريات

الممتحنة

الجمعة

المنافقون

الطلاق

المدثر

القيامة

الإنسان

المرسلات

النازعات

عبس

التكوير

❁ ❁ ❁

فهرس الأحاديث والآثار

❁ ❁ ❁

فهرس الأعلام

❁ ❁ ❁

فهرس الكلمات الغريبة والمصطلحات

❁ ❁ ❁

فهرس الفرق والقبائل

❁ ❁ ❁

فهرس الأنهار والأماكن

❁ ❁ ❁

فهرس الأمثال

❁ ❁ ❁

فهرس الأشعار

❁ ❁ ❁

فهرس المراجع

«حرف الألف»

- أبجد العلوم الألوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق حسن خان القنوجي ت ١٣٠٧ هـ، دارالكتب العلمية .
- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي لعلي ابن عبدالكافي السبكي، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، تحقيق أبوالفضل إبراهيم، دارالتراث، القاهرة .
- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة .
- أحكام القرآن للإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٣٩٥هـ .
- أحكام القرآن لأبي بكر العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت .
- أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- أحكام القرآن لعماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراس المتوفى سنة ٥٠٤ هـ، تحقيق موسى محمد علي، مطبعة حسان، القاهرة .
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، المتوفى ٤٧٤ هـ، تحقيق الدكتور عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة .
- الإحكام في أصول الأحكام للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، دار

الحديث، القاهرة .
- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن محمد الآمدي، دار الفكر ١٤٠١ هـ.
- الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، المولود سنة ٥٩٩ هـ، دار المعرفة، بيروت .
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المعروف بتفسير أبي السعود، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، المتوفى سنة ٩٥١ هـ . مطبعة إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر .
- إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألبانى، المكتب الإسلامى ط (٢) ١٤٠٥هـ.
- أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، مطبعة دار الكتب، ط (٢) ١٩٧٢م .
- الاستيعاب فى أسماء الأصحاب، ليوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمرى القرطبى، ت ٤٦٣هـ، المطبوع بأسفل الإصابة .
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، بتحقيق محمد إبراهيم البناء، دار الشعب.
- الأسرار في الفروع، لأبي زيد الدبوسي، فلم رقم ١٢١٧، الجامعة الإسلامية .
- الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى للعلامة نورالدين بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، تحقيق لطفي الصباغ، ط (٢) المكتب الإسلامى، ١٤٠٦ هـ .
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، لأبي بكر حسن

الكشناوي، دار الفكر .
- الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مصطفى محمد، مصر ١٣٥٨هـ .
- أصول الحديث لمحمد عجاج الخطيب، دار الفكر .
- أصول السرخسي لأبى بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسى، ت ٤٩٠هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان .
- أصول الشاشي، لأبي علي الشاشي، دار الكتب العربي .
- أصول فخر الإسلام البزدوي لأبي الحسن علي بن محمد الحسين بن عبد الكريم البزدوي، طبع كراتشي، باكستان، و بيروت .
- أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي .
- أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، ط (١) دار الفكر .
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت .
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .
- إعراب القرآن الكريم و بيانه لمحيي الدين الدرويش، ط (٣) دار إرشاد بسوريا .
- الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل لبهجت عبد الواحد صالح، دار الفكر، الأردن .
- إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان .
- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط (٥) عام ١٩٨٠م .
- الأغاني لأبي الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي الأصبهاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، طبعة دار الشعب .

- الأمثال الحموية في خدمة الحياة الاجتماعية، للدكتور عبدالرزاق الكيلاني، مؤسسة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن .
- الأنساب لأبي سعد عبد الكريم بن محمد التميمي، المتوفى سنة ٥٦٢ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الأنساب للسمعاني، طبع دار الكتب العلمية، بيروت .
- الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم لابن السيد البطليوسي، دارالفكر .
- أوجز المسالك إلى موطأ مالك لمولانا محمد زكريا الكاندهلوي، دارالفكر، بيروت .
- الإيضاح في شرح المفصَّل لعمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، تحقيق الدكتور موسى العليلي، مطبعة العاني، بغداد .

«حرف الباء»

- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تأليف أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ط (٤).
- البحر المحيط في أصول الفقه لبدرالدين محمد بن بهادر عبدالله الشافعي الزركشي، المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، تحرير عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاءالدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دارالكتب العلمية، لبنان .
- بداية المجتهد و نهاية المقتصد لمحمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان .
- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين لنورالدين الصابوني، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م .

- البداية والنهاية في التاريخ للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، المتوفى سنة ٧٧٤هـ، مكتبة المعارف، بيروت .
- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي و شركاه .
- بلدان الخلافة الشرقية، للكي لسترنج ، ترجمة بشير فرنسيس، مؤسسة الرسالة .
- البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بمصر .
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد الأصفهاني، المتوفى سنة ٧٤٩ هـ، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى .

«حرف التاء»

- تاج التراجم في طبقات الحنفية، لقاسم بن قطلوبغا، مطبعة العاني بغداد، ١٩٦٢م، وطبعة جديدة بتحقيق محمد خير يوسف، دار القلم .
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٤٩م .
- تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، دار الهلال، ط (٢) القاهرة .
- تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر .
- تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد الطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دارالكتب العلمية، بيروت ودار المعارف بمصر، ١٩٦٢ م .
- تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق د . محمد مستفيض

الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٤٠٤هـ .
- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، دار الفكر .
- التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي، مؤسسة الرسالة .
- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، لابن كثير، تحقيق عبدالغنى الكبيسى، دار حراء، مكة المكرمة .
- تخريج أحاديث أصول البزدوي للحافظ قاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى ٨٧٩ هـ المطبوع بهامش أصول البزدوي طبع ميرمحمد، كتب خانة آرام باغ، كراتشي، باكستان .
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دارالكتب العلمية .
- تذكرة الحفاظ، لشمس الدين الذهبى، دار إحياء التراث الإسلامي .
- الترغيب و الترهيب من الحديث الشريف، لزكي الدين عبد العظيم المنذري ت٦٥٦هـ، دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٣٨٨هـ .
- التعارض و الترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، دارالكتب العلمية، بيروت، ط (١) .
- التعريفات الفقهية، للسيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف بلشرز، كراتشي، باكستان ١٤٠٧هـ.
- تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن كثير القُرشي، دار الفكر ١٤٠٠هـ .
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي .
- تقريب التهذيب، لابن حجر، تحقيق محمد عوانة، دارالرشيد، ط (٢) عام ١٤٠٨هـ .

- تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، المتوفى سنة ٧٤١ هـ، تحقيق محمد علي فركوس، دار الأقصى .
- تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني المطبوع بهامش حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر .
- التقرير و التحبير لابن أمير الحاج، المتوفى سنة ٨٧٩ هـ، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- تقويم أصول الفقه و تحديد أدلة الشرع للقاضي عبيد الله بن عمر الدبوسي، من أوله إلى بداية باب القياس، فلم رقم ٦١٦ ، الموجود بالجامعة الإسلامة .
- تقويم أصول الفقه و تحديد أدلة الشرع للدبوسي، من بداية باب القياس إلى نهايته، تحقيق عبدالرحيم صالح، رسالة الدكتوراه، الموجودة بقسم الرسائل الجامعية بالجامعة الإسلامية .
- تقويم البلدان لعماد الدين إسماعيل بن محمد أبي الفداء، دار صادر، بيروت .
- التلويح في كشف حقائق التنقيح لسعدالدين بن عمر التفتازاني الشافعي، المتوفى ٧٩٢ هـ ، المطبوع مع التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين محمد بن الحسن الإسنوي، المتوفى سنة ٧٧٢هـ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة .
- تمييز الطيب من الخبيث، لعبد الرحمن بن علي الشافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان .
- تهذيب التهذيب لابن حجر، دار صادر، بيروت .
- تهذيب سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبى، ت ٧٤٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤١٢هـ .

- التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه المطبوع مع شرح التلويح للقاضي الصدر الشهيد عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، المتوفى سنة ٧٤٧ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- تهذيب الأسماء و اللغات لمحيي الدين بن شرف النووي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان .
- تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري . دار الكتب العلمية بيروت، لبنان .

«حرف الجيم»

- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان .
- جامع بيان العلم و فضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمرى القرطبى الأندلسى، ت٤٦٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ت٣١٠هـ، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ .
- الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني، طبع إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان .
- الجامع الكبير، لمحمد بن الحسن الشيباني، دار المعارف النعمانية، المكة بريس، لاهور، باكستان .
- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين للسيد نعمان خيرالدين الشهير بابن الآلوسي البغدادي، مطبعة المدني، مصر .
- جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، دارالفكر .
- جمهرة أنساب العرب لابن حزم، تحقيق عبد السلام هارون، ط (٤)
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد القرشي، ت ٧٧٥هـ،

تحقيق عبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابى ١٣٩٨هـ.

«حرف الحاء»

- حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر.
- حاشية رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر.
- حاشية يحيى الرهاوي على شرح ابن ملك ليحيى الرهاوي المصري، المطبوع بذيل شرح ابن ملك، مطبعة عثمانية ١٣١٥هـ.
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر و القاهرة، للحافظ جلال الدين السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، دار إحياء التراث العربي.

«حرف الخاء»

- الخلاصة، الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم ٢٣٦٥.

«حرف الدال»

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة، ١٣٨٤ هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، دار الكتب الحديثة ط (٢).
- الدر المختار شرح تنوير الأبصار المطبوع مع حاشية ردالمحتار، دار الفكر.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، لبنان.
- ديوان أبي الأسود الدؤلي، صنع أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق محمد حسن

آل ياسين، دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، ١٩٧٤م .
- ديوان امرئ القيس، تحقيق حسن السندون .
- ديوان زهير بن أبي سُلمى، دار صادر، بيروت

«حرف الذال»

- ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ليوسف بن الجوزي المطبوع مع مرآة الزمان، دكن، الهند .

«حرف الراء»

- الرائد لجبران مسعود، دارالعلم للملايين .
- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- الرسالة التدمرية في تحقيق الإثبات لأسماءالله و صفاته و بيان حقيقة الجمع بين الشرع و القدر، لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ .
- روضة الطالبين لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي .
- روضة العلماء، لأبي علي الحسين بن يحيى البخاري الزندويستي الموجود على شكل مايكروفلم بالجامعة الإسلامية برقم ٣٤٥ .
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي . مكتبة المعارف، الرياض .

«حرف السين»

- سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، تخريج محمد

ناصرالدين الألباني، المكتب الإسلامي .
- سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة.
- سنن أبي داود ، لسليمان بن أشعث السجستاني، ت٢٧٥هـ، دار الجنان ١٤٠٩هـ.
- سنن الترمذي (الجامع الصحيح) لمحمد بن عيسى بن سورة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة .
- سنن الدار قطني، للحافظ علي بن عمر الدار قطني، ت ٣٨٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ.
- سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم .
- السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت ٤٥٨هـ، دار الفكر .
- سنن أحمد شعيب النسائي، ط (٢) ١٤١٢هـ، دار المعرفة بيروت، لبنان .
- سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة .
- السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني المطبوع مع شرحه للسرخسي، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية .
- السيرة النبوية لابن هشام، مؤسسة علوم القرآن .

«حرف الشين»

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، ت ١٠٨٩هـ، دار إحياء التراث العربي، طبعة جديدة، بيروت .
- شرح ابن الملك على المنار لعزالدين عبد اللطيف بن عبدالعزيز بن الملك، دار سعادت، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ .

- شرح أدب القاضي لعمر بن عبدالعزيز المعروف بالحسام الشهيد، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- شرح أشعار الهذليين، لأبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، مطبعة المدني، القاهرة .
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، دارالفكر .
- شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، دارالفكر .
- شرح ديوان أبي العتاهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى المزني، طبع الحميدية المصرية ١٣٢٣هـ.
- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد محمد بن أحمد الدردير، دار المعارف بمصر .
- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي .
- شرح العقائد النسفية للتفتازاني المطبوع مع مجموعة الحواشي البهية، طبع مصر عام ١٣٢٩هـ.
- شرح العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي، المتوفى سنة ٧٨٦هـ، المطبوع بهامش شرح فتح القدير على الهداية، دار الفكر .
- شرح فتح القدير على الهداية لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي، المتوفى سنة ٦٨١ هـ، المطبوع مع الهداية، دار الفكر .
- شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- شرح الكوكب المنير للشيخ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، جامعة أم القرى .
- شرح معاني الآثار، لأبي جعفر الطحاوي، تحقيق محمد زهري النجار، مطبعة الأنوار المحمدية بمصر.

- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، مكتبة الرشد بالرياض .
- شرح النووي على مسلم الصحيح المطبوع مع مسلم الصحيح .

«حرف الصاد»

- الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، ط (٣) دارالعلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن خزيمة السلمي النيسابوري، ت٣١١هـ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط (٢) المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
- صحيح البخاري للحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، المطبوع مع شرحه فتح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، ط (٢) دار الريان للتراث .
- صحيح مسلم المطبوع مع شرح النووي، دارالريان للتراث، القاهرة ١٤٠٧هـ .

«حرف الطاء»

- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبدالقادر التميمي الداري المقري، ت ١٠٠٥هـ، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ودار الرفاعي، القاهرة ١٣٩٠هـ .
- طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي، ت سنة ٤٧٦هـ، تحقيق د/ إحسان عباس، دارالرائد العربي، بيروت ١٩٧٠م .
- الطبقات الكبرى لابن سعد، دار صادر، بيروت .
- طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداوودي، ت ٩٤٥هـ، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ .

«حرف العين»

- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي

الحنبلي ، تحقيق الدكتور أحمد سير المباركي ، مؤسسة الرسالة .
- عوارض الأهلية عند الأصوليين للدكتور حسين خلف الجبوري ، طبع جامعة أم القرى .

«حرف الفاء»

- الفتاوى البزازية المطبوع بهامش الفتاوى الهندية ، دار الفكر بيروت ، لبنان .
- فتاوى قاضي خان لفخر الإسلام محمود الأوزجندي المطبوع بهامش الفتاوى الهندية ، ط (٢) ، دار الفكر بيروت ، لبنان ١٤١١هـ.
- الفتاوى الهندية ، للعلامة نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام ، ط (٢) دار الفكر ، بيروت لبنان ١٤١١هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ، ت٨٥٢ هـ ، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ط (٢) دار الريان للتراث ، القاهرة ١٤٠٩هـ.
- فتح الغفار - مشكاة الأنوار - لزين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر الحنفي الشهير بابن النجيم .
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، لمحمد بن علي الشوكاني ، ط (٢) دار الفكر ، ١٤١٢هـ .
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، للشيخ عبد الله المراغي ، ط (٢) دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٤هـ .
- الفردوس بمأثور الخطاب ، لأبي شجاع شيروية بن شهردار الديلمي الهمذاني ، ت٥٠٩ هـ ، تحقيق السعيد زغلول ، دار الباز ، ١٤٠٦ هـ .
- الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم ، لعبد القاهر البغدادي ، ط (٣) دار الأفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨م .
- الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ، فلم رقم ٢٦١٤ بالجامعة الإسلامية .

- الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر.
- الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة المطبوع مع شرحه لملا علي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري المطبوع مع المستصفى، دار الفكر.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- الفوائد الظهيرية شرح فوائد الجامع الصغير للحسام الشهيد، تأليف الشيخ أبي بكر ظهير الدين البخاري الموجود في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم التصنيف ١٩١ / ٢٥٤.
- الفهرست لابن النديم، القاهرة.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤف المناوي، دار المعرفة ط (٢) بيروت.

«حرف القاف»

- القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه، للدكتور جلال الدين عبدالرحمن جلال، مكتبة السعادة بالقاهرة.
- القاموس المحيط لمجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي.
- قواعد الفقه للمفتي السيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، صدف ببلشرز كراتشي، باكستان.

«حرف الكاف»

- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

- الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ المطبوع مع الكشاف، دارالمعرفة، بيروت، لبنان .
- الكامل في التاريخ لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري، المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت .
- كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلمية .
- كتاب الأضداد في كلام العرب لأبي الطيب عبدالواحد بن علي اللغوي الحلبي، المتوفى سنة ٣٥١هـ، المجمع العلمي العربي بدمشق .
- كتاب الأضداد لمحمد بن القاسم الأنباري، الكويت ١٩٦٠ م .
- كتاب التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الإبياري، دارالكتب العلمية .
- كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، مؤسسة الزغبي، لبنان .
- كتاب السنة، لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، محمد ناصرالدين الألباني المكتب الإسلامي .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، دار المعرفة، بيروت لبنان .
- كشف الأسرار عن أصول فخرالإسلام البزدوي لعلاءالدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠ هـ، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي .
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار لأبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، المتوفى ٧١٠ هـ، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان .

- كشف الخفاء ومزيل الألباس، للعجلوني، دار إحياء التراث العربي.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، طبع المثنى بغداد .
- الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، دار الكتب الحديثة .
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاءالدين علي المتقي الهندي، ت٩٧٥ هـ، مكتبة التراث الإسلامي بحلب .

«حرف اللام»

- اللباب في تهذيب الأنساب لعز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر.
- لسان العرب، لابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨هـ .
- لسان الميزان لابن حجر، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي الشافعي، دارالكتب العلمية، بيروت .

«حرف الميم»

- المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٩ هـ.
- مجمع الأمثال لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، مطبعة السنة المحمدية.
- مجمع الأمثال للميداني، دار الكتب العلمية، بيروت .
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي .
- المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر.
- مجموع فتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار عالم الكتب، الرياض .
- المحصول في علم أصول الفقه لفخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة .

- المحلى لعلي بن محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم، المكتب التجاري، بيروت.
- مختصر ابن الحاجب لعثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المشهور بابن الحاجب المطبوع مع شرحه للأصفهاني.
- مختصر الطحاوي لأبي جعفر محمد بن سلامة الطحاوي، المتوفى سنة ٣٢١ هـ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٣٧٠ هـ.
- مختصر زوائد مسند البزار، لابن حجر العسقلاني، تحقيق صبري عبد الخالق أبوذر.
- مختصر الطحاوي لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحنفي، المتوفى سنة ٣٢١ هـ، مطبعة دار الكتاب العربي ١٣٧٠ هـ.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعلي بن محمد علي ابن عباس المعروف بابن اللحام، جامعة الملك عبدالعزيز.
- مختصر القدوري، لأحمد بن أحمد بن جعفر القدوري، مكتبة بنورية، كويته، باكستان.
- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، دار الصادر، بيروت.
- مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، دارالعلم للملايين، بيروت.
- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، لموسى بن محمد اليونيني، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، حيدر آباد، دكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٧٤ - ١٣٨٠ هـ.
- المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لطه عبد الرؤف ومصطفى الهواري، المطبوع مع ذيل كتاب اعتقادات فرق المسلمين.
- المستدرك على الصحيحين، للحافظ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١ هـ.
- المستصفى من علم الأصول لأبي حامد بن محمد الغزالي المطبوع مع فواتح الرحموت، دار الفكر.

- مسند أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ هـ.
- مسند أبي يعلى الموصلي لأحمد بن علي التميمي، ت ٣٠٧هـ، تحقيق حسين سليم أسد، دارالمأمون للتراث، ١٤٠٦ هـ .
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، طبع المكتب الاسلامي ودار صادر، بيروت .
- المسودة في أصول الفقه جمع شهاب الدين أبي العباس الحنبلي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دارالكتاب العربي .
- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف لابن حجر العسقلاني المطبوع مع الكشاف .
- مصابيح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، تحقيق د/ يوسف عبدالرحمن، دار المعرفة بيروت ١٤٠٧هـ.
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، المتوفى ٤٣٦ هـ ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان .
- المعتمد في الأدوية المفردة للملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغَسَّاني التركماني، دار القلم، بيروت .
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، تحقيق فريد عبدالعزيز الجندب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ .
- معجم قبائل العرب القديمة و الحديثة لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة بيروت ط (٥) .
- معجم القراءات القرآنية، للدكتور عبدالعال سالم مكرم، والدكتور أحمد مختار عمر، ط (٢) جامعة الكويت ١٤٠٨هـ .
- معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعة جي، دارالنفائس .
- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، إحياء التراث العربي بيروت .

- معجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس و الدكتور عبد الحليم منتصر و زملائهما، الطبعة الثانية، طبع دارالمعارف ١٤٠٠هـ .
- المغرب لأبي الفتح المطرزي، ت٦١٠هـ ، تحقيق محمد فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سورية ١٣٩٩هـ .
- المغني لابن قدامة المقدسي مكتبة الرياض الحديثة و دارالكتاب العربي .
- المغني في أصول الفقه لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد الخبازي، ط (١) جامعة أم القرى .
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني، طبع دار الفكر، بيروت لبنان .
- مفاتيح الغيب، لفخرالدين الرازي، دار الفكر، ١٤٠١هـ .
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لأحمد بن مصطفى طاش كبري زادة، المتوفى سنة ٩٦٨ هـ، دارالكتب العلمية، بيروت .
- المفصل في النحو لجارالله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، حُقق وطبع في أوروبا .
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تعليق عبد الله محمد الصديق، دارالكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لعلي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط (٢) مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٩هـ.
- مقدمة إعلاء السنن، تأليف المحدث ظفر أحمد العثماني على ما أفاده الشيخ أشرف على التهانوي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان .
- الملل و النحل، لمحمد عبد الكريم بن أبي بكرأحمد الشهرستاني، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي و شركاه، القاهرة .

- مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي - شرح البدخشي - لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية .
- منتهى الوصول و الأمل في علمي الأصول و الجدل لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب، دار الكتب العلمية .
- المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دارالفكر .
- منطق تهافت الفلاسفة المسمى بـ «معيارالعلم» للغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دارالمعارف بمصر ١٩٦١ هـ .
- منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
- منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، دار الفكر .
- الموطأ للإمام مالك بن أنس، تصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط (٢) دار زمزم الرياض، ١٤١٣هـ .
- المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، المطبوع مع شرحه المجموع للنووي، دار الفكر .
- ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي، ت ٥٣٩ هـ، تحقيق محمد زكي عبدالبر، ١٤٠٤ هـ .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق علي ابن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت ١٣٨٢هـ .

«حرف النون»

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المتوفى سنة ٨٧٤هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة .
- نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي المطبوع مع روضة الناظر، مكتبة المعارف بالرياض .
- نصب الراية لأحاديث الهداية، لجمال الدين أبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيعلي، دار الحديث، القاهرة.
- النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني، طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول ـ شرح الإسنوي ـ لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، المتوفى سنة ٧٧٢ هـ، المطبوع مع شرح البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- النهاية شرح الهداية، لحسام الدين حسين بن علي السغناقي، الجزء الاول، فلم رقم ٢٤٨١ بالجامعة الإسلامية .
- نواسخ القرآن لابن القيم الجوزي، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، طبع الجامعة الإسلامية .
- نورالأنوار على المنار للشيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي، المتوفى سنة ١١٣٠ هـ المطبوع مع كشف الأسرار للنسفي، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان .
- نهاية الأقدام في علم الكلام لعبدالكريم الشهرستاني .
- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، المكتبة العلمية، بيروت .
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الريان للتراث.

«حرف الواو»

- الوافي شرح المنتخب للسغناقي، الموجود على شكل مايكروفلم بمركز الملك فيصل برقم ٨٨٠ .
- الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان، ط (٣) مؤسسة الرسالة، بيروت .
- الورقات لإمام الحرمين عبد الملك الجويني، دارالتراث بمصر .
- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان لأحمد بن محمد بن خلكان، ت٦٨١هـ، تحقيق د / إحسان عباس، دار صادر بيروت ١٣٩٨هـ .

«حرف الهاء»

- الهداية، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، المطبوع مع شرح فتح القدير، ط (٢) دارالفكر .
- هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي .

❁ ❁ ❁

فهرس الموضوعات

القسم الثاني : التحقيق

❁ ❁ ❁